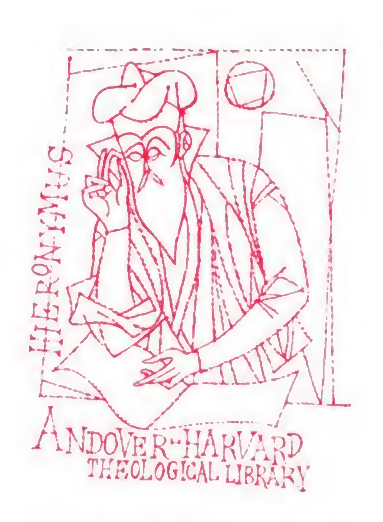



HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Achtzehnter Band

Schwabacher Artikel — Stephan II.



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1906

K. b. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.	Pr = Proverbien.	Ze = Zephania.	Rö = Römer.
Ex = Exodus.	Prd = Prediger.	Hag = Haggai.	Ko = Korinther.
Le = Leviticus.	HL = Hohes Lied.	Sach = Sacharia.	Ga = Galater.
Nu = Numeri.	Jes = Jesaias.	Ma = Maleachi.	Eph = Epheser.
Dt = Deuteronomium.	Jer = Jeremias.	Jud = Judith.	Phi = Philipper.
Jos = Josua.	Ez = Ezechiel.	Wei = Weisheit.	Kol = Kolosser.
Ri = Richter.	Da = Daniel.	To = Tobia.	Th = Thessalonicher.
Sa = Samuelis.	Ho = Hosea.	Si = Sirach.	Ti = Timotheus.
Kg = Könige.	Joe = Joel.	Ba = Baruch.	Tit = Titus.
Chr = Chronika.	Am = Amos.	Mak = Makkabäer.	Phil = Philemon.
Esr = Esra.	Ob = Obadja.	Mt = Matthäus.	Hbr = Hebräer.
Neh = Nehemia.	Jon = Jona.	Mc = Marcus.	Ja = Jakobus.
Esth = Esther.	Mi = Micha.	Lc = Lucas.	Pt = Petrus.
Hi = Hiob.	Na = Nahum.	Jo = Johannes.	Ju = Judas.
Ps = Psalmen.	Hab = Habacuc.	AG = Apostelgesch.	Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände. [dunensis.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lug-
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
Hwh = Halte was du hast.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
JthSt = Journal of Theol. Studies.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin
MG = Monumenta Germaniae historica.
MGkK = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.
MkP = Monatsschrift f. kirchl. Praxis.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen. [Geschichtskunde.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher. [Potthast.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe. [schaft.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissen-
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZprTh = „ für praktische Theologie.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Nachträge und Berichtigungen.

2. Band: S. 108 Z. 11. Joh. Arndt ist nicht in Ballenstedt, sondern in dem Dorfe Edderitz bei Ballenstedt geboren, wo sein Vater Pfarrer war. Erst 1558 wurde dieser Stadtprediger in Ballenstedt, s. Zehnpfund in Askania 1906, Nr. 4.
S. 108 Z. 22 l. 1582 st. 1583.
„ 241 „ 24 l. Pirmin Bd XV S. 410, 36 st. Reichenau.

5. Band: S. 682 Z. 9 füge bei: Witton Davies, Heinrich Ewald, London 1903.

6. Band: S. 473 Z. 31 l. Eherecht Bd V S. 211, 23 statt Verwandtschaft.
S. 771 Z. 57 l. Altona st. Hamburg.

7. Band: S. 463 Z. 5. Herr Professor R. Smend, der Urenkel Joh. Gerh. Hasenkamps, teilt mir mit, daß die Angabe, Friedrich Arnold Hasenkamp habe die Witwe seines Bruders Joh. Gerh., Elisabeth Krieger, geheiratet, unrichtig ist. Wahr sei nur, daß die Witwe dem Stiefbruder ihres Mannes bis zu seinem Tode den Haushalt führte.

9. Band: S. 524 Z. 37 füge bei: Herr Pastor D. T. André giebt in seinem beachtenswerten Referat Pourquoi le protestantisme a fait peu de progrès en Italie auf dem 3. internat. Kongreß des liberalen Christentums zu Genf 28.—31. August 1905 nach dem Annuario Statistico Italiano von 1904 folgende Zahlen zur Religionsstatistik Italiens i. J. 1901:

Protest. überhaupt	65595
davon: Fremde	20538
Italiener	45057
Von den letzteren gehören zur Waldenserkirche	
in den Thälern	19315
in Piemont	ca. 3500
im übrigen Italien	ca. 4185
durch die Ev. gewonnen für die Wald.	6700
für die übrigen K.	11300
zusammen:	ca. 45000
erklärt religionslos	36092
ohne Erklärung über die Rel.	795276
Katholiken	31539863
Bevölkerung	32475253

10. Band: S. 521 Z. 10 l. Ez 24 st. 14.

13. Band: S. 381 Z. 47 l. Nephalius st. Nephelius.
S. 395 Z. 9 l. 538 st. 543.

14. Band: S. 526 Z. 52 l. ZKG st. ZGK.

16. Band: S. 145 Z. 11. Herr Prof. D. Lösche in Wien macht darauf aufmerksam, daß 1/4 Million als Gesamtziffer der Evangelischen in Oesterreich zu niedrig sei. Auch die von ihm Bd XIV S. 313 gegebenen Ziffern 365505 AB. und 128557 HB. seien bereits überschritten.

17. Band: S. 1 Z. 47. Herr Pfarrer Kündig in Arlesheim macht darauf aufmerksam, daß Chr. J. Riggenbach als Nachfolger Schenkels für systematische Theologie berufen wurde, wie er denn auch Apologetik, Dogmatik und Ethik las. Erst seit Ende der 60er Jahre traten in seinen Vorlesungen die systematischen Gegenstände zurück.
S. 125—131. Romanos. Kurz nach dem Erscheinen dieses Aufsatzes hat Dr. Paul Maas in München, ein Schüler Krumbachers, in dem ersten Doppelheft der Byzantinischen Zeitschrift 1906 zwei Untersuchungen veröffentlicht, die für die Romanosforschung von großem Werte sind und in ihrem Hauptinhalt hier berührt werden müssen. Die erste Ausführung beruht auf der Durchforschung des gesamten handschriftlichen Materials Karl Krumbachers und kommt auf diesem Grunde zu dem Ergebnis, daß R. unter Anastasios I. nach Konstantinopel gekommen ist, daß mithin seine Lebenszeit in das Justinianische Zeitalter fällt. Der hauptsächlichste äußere Beweis dafür ist, daß in einem bisher unedierten Gedichte des R. sich deutliche Anspielungen auf den Nikaaufstand von 532 sowie den Einsturz und Neubau der Hagia Sophia finden, die im Jahre 537 eingeweiht wurde. Und zwar ist von diesen Dingen nicht etwa als von

(Fortsetzung auf S. 812)

Schwabacher Artikel. — J. B. Riederer, Anmerkung von dem Orte und der Zeit, wo und wann die sog. schwabachischen Artikel aufgesetzet und gefertiget worden in dess. Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte, Altdorf 1764 I, 481; J. J. Müller, Historie von der Evangelischen Stände, Protestation und Appellation rc., Jena 1705; Th. Kolde, Der Tag von Schleiz und die Entstehung der Schwabacher Artikel in Beiträge zur Reformationsgesch. J. Köstlin gewidmet. Gotha 1896, S. 84 ff.

Die Entstehung der sog. Schwabacher Artikel hängt aufs engste mit den Bündnisbestrebungen der evangelischen Stände zusammen, die unmittelbar nach dem Proteste auf dem Reichstag zu Speier im Frühjahr 1529 von neuem aufgenommen wurden. Nachdem Straßburg eine den Gegensatz verschleiernde, aber den Nichttheologen genügende Erklärung über das Abendmahl abgegeben hatte, kam es noch in Speier am 22. April zwischen Sachsen, Hessen, Nürnberg, Straßburg und Ulm zu einem vorläufigen Verständnis, worüber auf einem Tage zu Rotach im fränkischen Gebirge weiter verhandelt werden sollte. Inzwischen suchte Sachsen, wie schon früher in Aussicht genommen, den Markgrafen Georg von Brandenburg in das Bündnis zu ziehen. Dadurch wurde die Sache wesentlich verschoben, da dieser und sein Kanzler Georg Vogler mit den Straßburgern wegen ihrer „Schwärmerei" kein Bündnis einzugehen entschlossen war, und auch die Haltung des Kurfürsten in der Bündnisfrage war unter dem Einfluß seiner Theologen eine andere geworden. In Rotach (7. Juli) kamen die Gesandten über Vorverhandlungen nicht hinaus und nahmen die Beschlußfassung für eine auf den 24. August nach Schwabach einzuberufende Tagung in Aussicht. Aber der Kurfürst hatte im Einverständnis mit dem Brandenburger jetzt andere Pläne, nämlich durch einen Separatbund mit Hessen und Brandenburg die lästig gewordenen Oberländer abzuschütteln, und lud deshalb den Markgrafen und Philipp von Hessen zu einer persönlichen Zusammenkunft nach Saalfeld ein. Auf diesem Tage (8. Juli), zu dem schließlich wiederum nur Gesandte erschienen, verlangte der Markgraf in der Instruktion für seine Vertreter als Vorbedingung für ein Bündnis, „damit wir alle wissen, warob wir einander raten und handhaben sollen", nichts Geringeres als die Annahme eines einheitlichen Bekenntnisses, einer einheitlichen Kirchenordnung und die gleichmäßige Regulierung aller kirchlichen Fragen in den Gebieten des Verbündeten, und sprach die Erwartung aus, daß des Kurfürsten von Sachsen „Theologen und andere gelerte solchen christlich einhellig Ordnung und underricht mit gutem beständigem christlichen grund wol stellen und machen können" (Th. Kolde a. a. O. S. 99). Da jetzt auch Sachsen mit Straßburg des Sakraments halben nicht zusammen gehen zu können und von neuem eine Zusammenkunft der Fürsten für notwendig erklärte, sollte der Schwabacher Tag bis St. Gallen (16. Okt.) verschoben werden. Darüber kam es zwischen dem Kurfürsten und dem Landgrafen, der in den Vorbereitungen für das Marburger Gespräch (s. d. Art. Bd 12, S. 248) begriffen, eben alles daran setzte, eine Einigung aller Evangelischen zu erzielen, zu einer gereizten Korrespondenz. Aber der Kurfürst beharrte auf seinem Standpunkt. Trotz aller Mahnungen des Landgrafen wurde der Schwabacher Tag abbestellt. In einem Bedenken aus jener Zeit nahm Kurfürst Johann die Forderungen des Markgrafen insoweit auf, daß auch er Einhelligkeit in der Lehre, und zwar die Annahme von formulierten Artikeln des Glaubens als notwendige Grundlage der Einigung hinstellte, und dies so, daß für den Fall, daß jemand später von einem der betreffenden Artikel abfiele, er von dem Bündnis ausgeschlossen sein sollte (Th. Kolde a. a. O. S. 103). Damit war die Aufstellung von solchen Artikeln beschlossene Sache. Dafür und damit für die Ausschließung der Oberländer sollte der Landgraf auf einem Tage zu Schleiz gewonnen werden, zu dem Sachsen und Brandenburg auf den 3. Oktober eingeladen hatten. Obwohl Philipp schon des Marburger Gesprächs wegen ablehnen mußte, wurde

dort in der Hoffnung, den Landgrafen noch nachträglich zum Beitritt zu bewegen, wirklich beschlossen, auf dem Tage zu Schwabach von den Oberländern als Vorbedingung ihrer Aufnahme in das Bündnis die Annahme bestimmter Glaubensartikel zu fordern. Diese Artikel lagen aber noch nicht vor. Erst in Marburg, wahrscheinlich am 4. Oktober, erhielt Luther den vom 28. September datierten Brief des Kurfürsten mit der Aufforderung, gemeinsam mit Melanchthon und Jonas nach Erledigung ihrer Marburger Geschäfte von Eisenach über Weida nach Schleiz zu kommen, oder falls der Kurfürst dort nicht mehr anwesend sei, an einem andern Orte, worüber er Nachricht erhalten sollte, mit ihm zusammenzutreffen. Am 7. Oktober war Luther in Eisenach, und hier wird ihn der Befehl erreicht haben, dem Kurfürsten nicht weiter nachzureisen — denn wir sehen die Wittenberger die gewöhnliche Route über Gotha, Erfurt, Jena heimwärts ziehen —, und zugleich die fraglichen Artikel auszuarbeiten. Wahrscheinlich hat sie derselbe Bote, der den Auftrag überbrachte, alsbald mitgenommen, denn sie scheinen schon am 10. Oktober in den Händen des Kurfürsten gewesen zu sein (Th. Kolde a. a. O. S. 109).

So entstand ein Bekenntnis in 17 Artikeln, die, obwohl Luther angiebt (EA[2] 24, 337), daß sie nicht allein von ihm gestellt seien, doch sicher von ihm niedergeschrieben sind. Wie begreiflich lehnen sie sich an die wenige Tage vorher verfaßten Marburger Artikel an, aber während diese dazu bestimmt waren, klarzulegen, worin man thatsächlich einig sei, kam es in den neuen Artikeln darauf an, festzustellen, worin man einig sein solle und müsse, um politisch zusammengehen zu können. Deshalb sind sie ausführlicher gefaßt und kommt Luthers eigene Lehrweise darin zum schärfsten Ausdruck, auch bekämpft er darin ausdrücklich die den Zwinglianern vorgeworfene, aber von ihnen nicht zugestandene Abweichung in der Christologie und in der Wertung der Erbsünde. Und bei der Aussage über das Abendmahl wird nicht nur der in den Marburger Artikeln zu lesende Satz, daß „die geistliche Nießung desselben Leibs und Bluts einem jeden Christen furnemlich von nöten" fortgelassen, sondern gelehrt, daß „sei wahrhaftiglich gegenwärtig in Brot und Wein der wahre Leib und Blut Christi." Bedeutsam ist auch der in den Marburger Artikeln sich nicht findende und in der Hauptsache in die Augsburgische Konfession übergegangene Artikel über die Kirche (Nr. 12).

Diese Artikel haben nun den Namen Schwabacher Artikel (seit wann?) erhalten, wohl zuerst deshalb, weil man sie mit einem 1528 in Schwabach in Sachen der brandenburgischen Kirchenvisitation gehaltenen Tage in Verbindung brachte (vgl. Riederer a. a. O. S. 49), und sie dürfen ihn mit Recht insofern führen, als sie auf dem behufs Abschließung des Bundes nach Schwabach einberufenen Tage vom 16. Oktober 1529 vorgelegt und dort von den Oberländern abgelehnt wurden. Luthers Urschrift ist bisher nicht aufgefunden worden, doch kennt man die den Ulmer Gesandten mitgegebene Abschrift (abgedr. bei El. Frick, Ausführl. Historie des Luthertums und der Reformation, Leipzig 1714 S. 969, daraus unter Vergleichung einer Ansbacher Handschrift CR XXVI, S. 151 ff.), wie die, welche die Straßburger nach Hause brachten (darnach bei Th. Kolde, Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch rc. Gotha 1895, S. 123 ff.). Abgesehen von der schon erwähnten Benutzung bei der Abfassung der Augsburger Konfession verwendete sie der Kurfürst im Mai 1530, indem er, um dem Kaiser seine Rechtgläubigkeit zu bezeugen, eine (schlechte) lateinische Übersetzung der Artikel nach Innsbruck schickte (vgl. J. W. Richard, Lutheran Quarterly 1901 Juli, und C. Stange, ThStK 1903, S. 459). Im Druck erschienen sie zuerst wider Luthers Willen zu derselben Zeit in einer Ausgabe des Koburger Druckers Hans Bern unter dem falschen Titel: „Die bekenntnus Martini Luthers auff den jtzigen angestelten Reichstag zu Augspurgk eynzulegen, Jn siebentzehen Artikel verfasset" (vgl. EA[2] 24, 335, wo aber die Einleitung des Herausgebers völlig irreführend ist), was die in Augsburg versammelten katholischen Theologen Wimpina, Mensing, Redorfer und Elgersma zu einer Gegenschrift (ebd. S. 345 ff.) veranlaßte. Hierauf gab Luther bald darauf seine Artikel selbst mit einer Vorrede heraus, deren von den Lutherausgaben bisher nicht benutzte Urschrift von des Reformators Hand sich jetzt in der Nürnberger Stadtbibliothek findet. **Theodor Kolde.**

Schwärmerei s. d. A. Verzückung.

Schwartz, Chr. Fr. s. d. A. Mission, protest. unter den Heiden Bd XIII S. 160, 15.

Schwarz, Friedrich Heinrich Christian, geb. am 30. Mai 1766 in Gießen, gest. 3. April 1837 in Heidelberg. Sein Vater vereinigte in Gießen ein Pfarramt mit

einer Professur der Theologie und hat sich bekannt gemacht durch einen „Abriß der Kirchengeschichte.“ Es war die Zeit, als der berüchtigte K. F. Bahrdt zu einer Professur der Theologie nach Gießen berufen worden war, die er von 1771—1775 bekleidete. Da Schwarz gegen die leichtfertige Bibelerklärung Bahrdts öffentlich und nachdrücklich sich aussprach, so wurde er, um ihn aus der Universitätsstadt zu entfernen, zum Pfarrer und geistlichen Inspektor in Alsfeld ernannt. Hier erhielt der junge Friedrich seine erste Erziehung. Nachdem er noch ein Jahr die oberste Klasse des Gymnasiums in Hersfeld besucht hatte, bezog er im 18. Lebensjahr die Universität Gießen. Nach Beendigung des Universitätsstudiums war er als Hilfsprediger bei seinem Vater thätig. 1790 erhielt er die Landpfarre Derbach bei Biedenkopf, wurde 1796 nach Echzell in der Wetterau, 1798 nach Münster bei Butzbach befördert. 1792 erschien in Jena seine erste Schrift: „Grundriß einer Theorie der Mädchenerziehung in Hinsicht auf die mittleren Stände; mit einer Vorrede von K. C. E. Schmid.“ Mit diesem Werk betrat Schwarz das Feld, auf welchem er später bei weitem am erfolgreichsten und nachhaltigsten gewirkt hat, das pädagogische. Schon in Derbach hatte er die Erziehung einiger ihm anvertrauten Knaben übernommen. In Echzell und Münster gelang es ihm seine kleine Erziehungsanstalt noch zu erweitern. So sammelte er Erfahrungen auf dem Gebiete der Pädagogik, welche er in einer Reihe größerer und kleinerer Schriften niederlegte. Sie sind später meist in sein Hauptwerk: „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre“ verarbeitet worden. Besondere Erwähnung verdient seine 1804 erschienene kleine Schrift: „Gebrauch der Pestalozzischen Lehrbücher beim häuslichen Unterricht.“ Sie beweist, wie frühe und lebendig er die Verdienste und Grundsätze der naturgemäßen Methodik Pestalozzis anerkannte. Daneben war aber für seinen ernsten christlichen Sinn besonders das Bedürfnis: die pädagogische Wissenschaft auf ihre wahre Grundlage zurückzuführen und ihr der aufkommenden oberflächlichen Halbbildung und damaligen Philanthropie gegenüber eine gründlichere und christliche Richtung geben zu helfen. Die Verdienste, welche er sich in dieser Hinsicht erwarb, sollten nicht lange ohne Anerkennung bleiben. Er wurde als Professor an die theol. Fakultät in Heidelberg berufen. Im J. 1804 trat er sein neues Amt an; während der 33 Jahre, in denen er es verwaltete, hatte er außer Daub noch Abegg, Marheineke, de Wette, Paulus, Neander, Umbreit, Ullmann und Lewald zu Mitarbeitern und Kollegen.

Als Universitätslehrer entfaltete Schwarz die gleiche unermüdete und vielseitige Thätigkeit, wie bisher als Geistlicher, im Bund unter seinen Kollegen besonders mit Daub und Creuzer. So weit die spekulative Richtung der Theologie Daubs und Schwarzens biblisch-praktischer Supernaturalismus auch in der Folge auseinandergingen, so blieben beiden Männern, ganz abgesehen von dem gemeinsamen Gegensatz gegen den Paulusschen Rationalismus, nicht nur eine Reihe von wesenhaften inneren Berührungspunkten, sondern es verknüpfte auch beide ein auf gegenseitige Hochschätzung gegründetes nie gestörtes Verhältnis echt kollegialischer Freundschaft. Schwarz, welchem neben der Pädagogik die systematische Theologie überwiesen war, ließ 1808 seine **Sciagraphia dogmatices christianae in usum praelectionum** erscheinen, 1816 umgearbeitet zum „Grundriß der kirchlichen protestantischen Dogmatik“ vom Standpunkt der Union. Bekanntlich hat Schleiermacher in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Glaubenslehre den „Ehrenkranz“, die erste Bearbeitung der Dogmatik mit Rücksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften geliefert zu haben, an Schwarz abgetreten, Hase aber im **Hutterus redivivius** dem „Grundriß“ ein „inniges Gefühl für den religiösen Gehalt der reformierten wie der lutherischen Kirchenlehre“ nachgerühmt. Gleichfalls im J. 1808 erschien sein Werk: „Das Christentum in seiner Wahrheit und Göttlichkeit betrachtet, oder die Lehre des Evangeliums aus Urkunden dargestellt“; 1821 folgte sein „Handbuch der evangelisch-christlichen Ethik für Theologen und gebildete Christen“, in zweiter Auflage 1830 unter dem Titel: „Die Sittenlehre des evangelischen Christentums als Wissenschaft.“ Nicht zu übersehen ist die fleißige Mitarbeit Schwarzens an den „Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur“, in denen er unter anderem eine eingehende Recension von Schleiermachers neu erschienener Dogmatik lieferte. 1824 übernahm er auf Wachlers Ansuchen einige Jahre lang die Redaktion der früher von diesem herausgegebenen „Theologischen Annalen“. Hand in Hand mit diesen theologischen Arbeiten gingen seine Bestrebungen für Theorie und Praxis der Pädagogik. Zeugnis dafür ist sein in dritter Auflage in drei Bänden 1835 erschienenes „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre“, sowie seine Arbeiten für praktische Heranbildung tüchtiger Lehrer. Im J. 1807 errichtete er in Gemeinschaft mit Creuzer das pädagogisch-philologische Seminarium. Zu diesem kam in der Folge auch ein katechetisches Seminar, welches seiner Direktion anvertraut ward. Daneben übte

Schwarz nicht nur eine praktisch-pädagogische Wirksamkeit in regelmäßigen, gern und viel besuchten Abendvereinigungen, zu welchen er seine Zuhörer bei sich versammelte, sondern seine rastlose Thätigkeit erlaubte ihm sogar, neben der Erziehung seiner eigenen zehn Kinder die früher gegründete kleine Knabenerziehungsanstalt in Heidelberg fortdauern zu lassen. Endlich wirkte er eine lange Reihe von Jahren mit zur Verbesserung des deutschen Volksschulwesens im großen durch die Zeitschrift: „Freimüthige Jahrbücher ꝛc.“, welche er mit seinen Freunden Dr. Wagner in Darmstadt, Dr. Schellenberg in Wiesbaden und Dr. d'Autel in Stuttgart herausgab.

Nicht zu übersehen ist endlich die kirchliche Wirksamkeit, welche eine so wesentlich auf das Praktische gerichtete Persönlichkeit wie Schwarz zu entfalten nicht umhin konnte. Schon in der Zeitschrift: „Die Kirche“, welche er in den Jahren 1816 und 1817 herausgab, sprach er sich freimütig über die Gebrechen und Bedürfnisse des öffentlichen Kirchentums aus, namentlich in Beziehung auf Verfassung und Kultus, sowie auf die Predigt der reinen Kirchenlehre durch tüchtige Seelsorger. Wie fern er aber dabei von einem falschen Orthodoxismus war, bewies Schwarz besonders durch seine eifrige Beförderung der Vereinigung der beiden evangelischen Kirchen in Baden. Nachdem die Union schon seit 1804 in der theologischen Fakultät zu Heidelberg vorgebildet war, haben aus dem Schoß derselben besonders Schwarz und Daub zum Abschluß derselben in der evangelischen Kirche Badens mitgewirkt. Schon zu der vorbereitenden Synode in Sinsheim wurden beide Männer von der Fakultät abgeordnet, und ebenso beide zu der konstituierenden Synode in Karlsruhe 1821 berufen. Hier war es vornehmlich Schwarz, welcher auf Feststellung der Lehre vom Abendmahl quoad consensum drang und der die Formel vorschlug, welche alsdann in die Vereinigungsurkunde überging: „Mit Brot und Wein empfangen wir im hl. Abendmahle den Leib und das Blut Christi zur Vereinigung mit ihm, unserem Herrn und Heiland, nach 1 Ko 10, 16.“ Ebenso waren es vorzüglich Schwarz und Daub, unterstützt durch mehrere der Abgeordneten reformierter Konfession, durch welche die Bekenntnisgrundlage der abzuschließenden Union in einer Weise festgestellt wurde, welche, entgegen dem lockeren Latitudinarismus in manchen Regionen des altbadischen Luthertums, den symbolischen Büchern der beiden Konfessionen ihre gebührende Geltung zu sichern wußte. Auf völlig unzweideutige Weise sprach sich gerade über diesen Punkt Schwarz unter Zustimmung Daubs und der vier anderen Kommissionsmitglieder bei Abfassung eines ihm übertragenen Berichts über ein katechetisches Lehrbuch für die unierte Kirche aus (vgl. Hundeshagen, Die Bekenntnisgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogtum Baden, 1851, S. 130 ff.). In der zweiten badischen Generalsynode von 1834 wirkte Schwarz für die besseren Beschlüsse derselben mit.

Ein allgemeiner Rückblick auf Schwarzens Leben und Streben läßt nicht verkennen, daß sein Hauptverdienst auf dem Gebiete der Pädagogik zu suchen ist. Eine Skizze seiner praktischen pädagogischen Thätigkeit hat Schwarz selber in der Vorrede zu der zweiten Auflage seiner Erziehungslehre (3 Bde, Leipzig 1819) gegeben. Außer den bereits genannten Werken verdienen noch seine „Darstellungen aus dem Gebiet der Pädagogik“ (2 Tle., 1833 und 1834) Erwähnung. Sein „Lehrbuch der Pädagogik“ aber in der letzten, 1835 von ihm selbst besorgten Ausgabe bildete in der Bearbeitung von Curtmann lange eines der verbreitetsten pädagogischen Handbücher. **Hundeshagen** †.

Schwarz, Johann Karl Eduard, geb. am 20. Juni 1802 in Halle a. S., gest. 18. Mai 1870 in Jena. Sohn eines Bürgers von Halle, erhielt er seine wissenschaftliche Vorbildung auf der lateinischen Hauptschule daselbst, studierte hierauf 1822—1824 ebenfalls in Halle Theologie, wurde 1825 Lehrer am Pädagogium des Klosters U. l. Fr. in Magdeburg und erhielt 1826 die Pfarrstelle in Altenweddingen bei Magdeburg; 1829 wurde er als Oberpfarrer und Superintendent nach Jena berufen und zugleich zum Honorarprofessor an der Universität ernannt, ein Doppelamt, dem er so lange treu geblieben ist, als es ihm überhaupt zu wirken vergönnt war. Er hatte in Halle den Grund zu seiner theologischen Ausbildung gelegt hauptsächlich unter Wegscheider und Gesenius; nachher, besonders in Altenweddingen, widmete er sich vorzugsweise dem Studium der Schleiermacherschen Schriften, die auf seine weitere Entwickelung einen bedeutenden Einfluß übten. Litterarisch hat er sich bekannt gemacht durch eine Reihe von Abhandlungen für die ThStK; wir nennen von denselben nur die beiden Aufsätze über Melanchthons Entwurf zu den Hypotyposen, 1855, und über M. Loci nach ihrer weiteren Entwickelung, 1857; auch für die erste Auflage dieser Real-Encyklopädie hat er mehrere Artikel geliefert; ferner hat er die theologische Redaktion der Jenaer Allgemeinen

Litteraturzeitung bis zu deren Erlöschen (1848) geführt und war er einer der Gründer der Protestantischen Kirchenzeitung (von der er sich indes später zurückzog, da er sich mit ihren Grundsätzen hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zum Staate nicht in vollem Einklang wußte); auch gab er 1859 ein besonderes Weimarsches Kirchenblatt heraus und verfaßte er eine gelehrte Denkschrift zur Feier des Jubiläums der Universität Jena: Das erste Jahrzehnt der Universität Jena, 1858. Eine größere gelehrte Arbeit, das Leben von Nikolaus Amsdorf, eine Frucht seiner mit besonderer Vorliebe getriebenen Beschäftigung mit der Geschichte der Reformation, ist nicht zum Abschluß gediehen. So verdienstlich indes diese schriftstellerischen Leistungen waren, so war dies doch nicht der eigentliche Schwerpunkt seiner Thätigkeit. Dieser lag vielmehr in seiner praktischen Wirksamkeit als Prediger, als Universitätslehrer und als Mitglied der obersten Kirchenbehörde des Großherzogtums Weimar. Seine gedankenreichen, erbaulichen, mit großer Kraft und Wärme vorgetragenen Predigten gewannen ihm bald das allgemeinste Vertrauen und die allgemeinste Anerkennung. Er wurde deshalb auch vielfach gebeten, sie durch den Druck zu veröffentlichen; auch ist infolge davon eine Anzahl Predigten und geistliche Amtsreden einzeln und im J. 1837 eine Sammlung derselben erschienen (Jena, Frommann). An der Universität, bei welcher er im J. 1844 als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät eintrat, wirkte er teils durch seine Vorlesungen über die sog. praktischen Disziplinen der Theologie, Homiletik, Katechetik, christliche Ethik, teils und hauptsächlich durch seinen anregenden und bildenden Einfluß auf die Studierenden als Direktor des homiletischen und katechetischen Seminars. Von der Art und Weise, wie er dieses Seminar leitete, hat er selbst in den „Denkschriften" desselben Nachricht gegeben (NF I, 1835; II, 1839). Als erstes geistliches Mitglied des Oberkirchenrats (seit 1849) war er fortwährend bemüht, die Wirksamkeit der Geistlichen zu heben und zu fördern und die kirchlichen Ordnungen des Landes zu vervollkommnen, zu welchem Zweck namentlich das „Evangelische Kirchenbuch" in 2 Bänden (1860 und 1863) diente, dessen zweiter, die kirchlichen Handlungen betreffender Band von ihm allein besorgt wurde. So hat er 40 Jahre lang in Frische und unermüdlicher Thätigkeit in Jena gewirkt, nur in den letzten Jahren durch ein schmerzhaftes Nervenleiden öfter gehindert, welches ihn im Mai 1865 nötigte, auf sein Amt als Superintendent und Oberpfarrer zu verzichten, und immer zerstörender wirkend am 18. Mai 1870 seinem thätigen und erfolgreichen Leben ein Ende machte. Dr. C. **Peter** †.

Schwarz, Karl, wurde am 19. Nov. 1812 zu Wiek auf Rügen geboren als dritter Sohn des dortigen Pfarrers Theodor Schwarz, eines hochbegabten, der romantischen Richtung zugewandten Mannes, der unter dem Pseudonym „Melas" eine Reihe ihrer Zeit gern gelesener Schriften teils erbaulichen, teils pädagogischen, teils belletristischen Inhalts („Parabeln", „Über religiöse Erziehung", „Erwin von Steinbach", „Joseph Sannazar") veröffentlicht hat. Den ersten Unterricht erhielt Karl Schwarz durch Privatlehrer und gehörte dann, 1826—1830, dem Gymnasium zu Greifswald als Schüler an. Mit der Absicht, Theologie und Philologie zu studieren, ging er zunächst nach Halle. Dort hatte kurz zuvor die durch die Denunziation seitens der Evangelischen Kirchenzeitung Hengstenbergs herbeigeführte Untersuchung gegen Gesenius und Wegscheider „wegen Verspottung biblischer Stellen und kirchlicher Lehrsätze" eine tiefgehende Erregung der Gemüter bewirkt und auch Schwarz wurde durch jenes Ereignis nachhaltig beeinflußt. Der Widerwille, den er sein Lebtag gegen Hengstenberg und die von ihm vertretene theologische Richtung empfunden hat, ist damals zuerst in ihm geweckt worden. Michaelis 1831 ging Schwarz, der in Halle vorzugsweise Gesenius und Tholuck gehört hatte, nach Bonn, wo Nitzsch und Bleek ihn anregten. Den größten Teil seiner Studienzeit (Ostern 1832 bis dahin 1834) brachte er in Berlin zu. Hier gestaltete sich unter dem Einflusse Schleiermachers, dem er auch persönlich nahe trat, seine eigene theologische Überzeugung. Die Gedankenwelt Hegels, der nächst Schleiermacher am bedeutendsten auf ihn gewirkt hat, ward ihm durch Marheineke erschlossen. Auch Neander, Vatke und Benary waren seine Lehrer. Nach Schleiermachers Tode verließ er Berlin, um sich zunächst in Greifswald, dann im elterlichen Hause auf die theologische Kandidatenprüfung vorzubereiten, die er 1836 bestand. Das nächste Jahr brachte ihm zugleich mit seinem Freunde und späteren Gothaer Amtsgenossen Gustav Schweizer als Strafe für seine Beteiligung an den burschenschaftlichen Bestrebungen eine sechsmonatliche Festungshaft zu Wittenberg, während deren ihm der Besuch des dortigen, damals unter Heubners und Rothes Leitung stehenden Predigerseminars gestattet war. Nachdem er sich dann noch einige Zeit teils daheim, teils in

Berlin, teils in Halle eingehenden theologischen, insbesondere dogmengeschichtlichen und religionsphilosophischen Studien gewidmet und 1841 zu Greifswald auf Grund einer Dissertation über die Anselmsche Rechtfertigungslehre den Grad eines Licentiaten der Theologie erlangt hatte, habilitierte er sich 1842 in Halle. Seine Habilitationsschrift behandelte das Lehrstück von der Trinität. Gegenstand seiner akademischen Vorlesungen, die eine zahlreiche Zuhörerschaft anzogen, war Dogmatik, Religionsphilosophie, Dogmengeschichte und neuere Kirchengeschichte. Damals beteiligte sich Schwarz auch eine Zeit lang an den 1838 von Arnold Ruge und Echtermeyer gegründeten „Hallischen Jahrbücher". Als indes Ruge sich dem theologischen und politischen Radikalismus offen zuwandte, gab Schwarz die Mitarbeiterschaft auf. Bald darauf richtete sich sein Interesse auf die Bewegung der sog. Lichtfreunde (s. d. A. Bd XI S. 465). Schwarz war mehrmals auf den großen Versammlungstagen der protestantischen Freunde in Leipzig und Köthen anwesend und nahm auch an den Verhandlungen teil, aber der Geist, der ihm da entgegentrat, vermochte seine Sympathie nicht zu gewinnen; der öde Rationalismus eines Uhlich, der verbissene Radikalismus der jüngeren Führer der Bewegung, ihr leidenschaftliches Drängen auf Secession aus der Landeskirche, die Ignoranz, die leere Phraseologie, die sich überall breit machte, das alles stieß ihn ab und veranlaßte ihn schließlich, der Sache ganz den Rücken zu kehren. Aber so reserviert auch seine Stellung zu jener Bewegung gewesen, so gab dieselbe doch seinen Gegnern in der Fakultät Anlaß, ihn beim Kultusminister Eichhorn als einen Genossen kirchlicher Umsturzpläne zu verklagen. Das Ministerium verhängte seine Suspension, — es sollte ihm die **venia legendi** so lange entzogen bleiben, bis er durch Veröffentlichung eines wissenschaftlichen Werkes seinen theologischen Standpunkt näher bekundet habe (1845). Um dieser Anforderung Genüge zu leisten, verfaßte er sein Buch über das „Wesen der Religion", das im Jahre 1847 erschien. Dasselbe handelt in seinem ersten Teil vom Begriff der Religion, welche gefaßt wird als „die Verwirklichung der Offenbarung", als „die durch menschliche freie That fortgesetzte und erfüllte ewige Offenbarungsthätigkeit Gottes". Demgemäß wird zuerst geredet vom Menschen als dem Subjekt der Religion. Der Quellpunkt des religiösen Lebens im Menschen, die „religiöse Funktion", wird bestimmt als die Centralfunktion, als „die geistige **vis vitalis**, die lebensvolle Einheit in den Gegensätzen; das innerste Geistesleben des Menschen, in welchem die Gegensätze des Allgemeinen und des Individuellen, des Wissens und des Wollens noch ungeschieden ineinander sind, aus dem sie dann heraustreten und in das sie wieder zurückgenommen werden." „So ist der Inhalt der Religion nicht das Allgemeine als solches, sondern das Allgemeine, so weit es sich im Individuellen spiegelt, und nicht das Individuelle als solches, sondern das Individuelle, so weit es sich im Allgemeinen spiegelt. Die Religion ist auch nicht ein Wissen von Gott, sondern ein Sichwissen in Gott und endlich auch nicht ein Wissen allein und ein Thun allein, sondern die Einheit von Wissen und Thun, das religiöse Gewissen, das Selbstbewußtsein des Absoluten und die Aufnahme des Absoluten ins Selbstbewußtsein". Demnach ist die religiöse Funktion nicht, wie bei Schleiermacher, ein Drittes neben Wissen und Thun, das Gefühl, sondern Wissen und Thun ineinander. Aber die Religion ist nicht bloß etwas im innersten Lebenscentrum Ruhendes, sondern sie ist, wie schon aus dem oben Gesagten hervorgeht, Bewegung, Prozeß. Die in der Einheit des Selbstbewußtseins noch schlummernden Gegensätze entfalten sich, treten in die Wirklichkeit heraus, vom Centrum ausgehend und in ihrer Versöhnung wieder zum Centrum zurückkehrend. Die erste und nächste dieser Ausgestaltungen des religiösen Lebens geschieht im Kultus, in welchem der Gegensatz von Wissen und Thun zur Erscheinung kommt als Anbetung und Opfer, die uns als Bestandteile jedes Kultus begegnen und die im christlichen Kultusdienst ihre idealste Ausbildung erlangt haben. Der Mittelpunkt des Gottesdienstes ist die religiöse Rede, welche sowohl die Anbetung wie das Opfer in sich enthält und welche zu ihrem Zweck hat die Erbauung, die Stärkung und Belebung der innerlichen Religiosität, sonach also wieder in die centrale Lebensfunktion zurückgeht. Ein weiteres Hervortreten der in der centralen Religiosität geeinten Gegensätze stellt sich uns dar in der Zweiheit von Religionslehre und praktischer Religiosität. Diese beiden einander gegenüberstehenden und doch zueinander gehörigen und sich stetig aufeinander beziehenden Entwickelungsformen des religiösen Prozesses, nämlich der Dogmatismus auf der einen und die Askese auf der andern Seite, bilden nur eine Übergangsstufe, sie sind in sich unfertig und deshalb dazu bestimmt, in höhere Gestaltungen aufzugehen, der Dogmatismus darum, weil er den Inhalt der jeweilig gegebenen religiösen Vorstellungswelt als unantastbare, autoritative Wahrheit ohne weiteres aufnimmt und diese Wahrheit nur durch Verstandesreflexion zu erweisen sucht (Scholastik),

die Askese, weil dieselbe in ihren sittlichen Forderungen von den Postulaten der jeweilig geltenden Kirchenlehre abhängig ist und deshalb das wirkliche Leben in seiner Tiefe wie in seiner Breite nicht zu durchdringen vermag, — man denke an die katholische Werkgerechtigkeit in ihrem Verhältnis zum katholischen Kirchenglauben und an den protestantischen Pietismus in seinem Zusammenhang mit der orthodoxen Dogmatik! Demgemäß dauert der Dogmatismus jederzeit nur so lange, als der Glaube, auf dem er ruht, seine ungebrochene Festigkeit bewahrt; schwindet diese, so wird der Dogmatismus aufgelöst durch die Skepsis und im Zusammenhang damit die Askese durch Aufklärungsmoral. Aber auch durch diese Auflösung hindurch wirkt der religiös-sittliche Trieb rastlos weiter und schafft aus ihr heraus neue, höhere Formen, ja die höchsten, die überhaupt denkbar sind, nämlich auf der einen Seite die Philosophie der Religion, die begriffliche, spekulative Ausgestaltung der religiösen Erkenntniswelt, und auf der andern die konkrete, lebensvolle Sittlichkeit, welche letztere als die reifste Frucht des religiösen Lebens sich uns darstellt. An diese Ausführung schließt sich die Darlegung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Der Staat wird definiert als die Totalität der Volksindividualität in ihrer Bestimmtheit durch die Einheit des souveränen Willens, die Kirche als die organisierte, religiöse Gemeinschaft, welche nicht außer und neben dem Staate steht, sondern ein Lebenskreis innerhalb desselben ist. In sich selbst soll die Kirche verfaßt sein, und zwar demokratisch auf der Basis der Gemeinde, „denn innerhalb des Staates ist die Kirche das am meisten demokratische Institut.“ Doch steht diese Selbstregierung der Kirche keineswegs in Widerspruch mit der Forderung, daß das Kirchenregiment nur ein Teil des Staatsregiments sei. Die beiderseitigen Rechte verteilen sich eben so, daß der Staatsregierung das jus circa sacra eingeräumt wird, während der Kirche das jus in sacra gewahrt bleibt. — Nach dieser Analyse des religiösen Lebens in der menschlichen Einzelperson und in der menschlichen Gemeinschaft wendet sich die Darstellung zum Objekt der Religion, zu Gott. Der christliche Gottesbegriff wird im Gegensatz zu dem Polytheismus und Pantheismus der „kosmischen Religionen“ sowie zu dem supranaturalen Theismus des Judentums gekennzeichnet als panentheistisch, d. h. als die Betrachtungsweise, „in welcher zwar der Unterschied herausgetreten ist zwischen Gott und Welt, der unterschiedene Gott aber sich zugleich als der die Welt erfüllende und mit sich versöhnende erweist“. Über die Frage, ob Gott das Attribut der Persönlichkeit zu vindizieren sei, äußert sich Schwarz folgendermaßen: „Von dem Gebrauch des Wortes Persönlichkeit mag es zugegeben werden, daß die Natureinzelnheit zugleich mit gedacht wird, daß sie zu ihrer notwendigen Voraussetzung die Individualität hat und daß daher so wenig wie die Individualität auch die Persönlichkeit eine des absoluten Wesens würdige Bestimmung ist. Nicht so ist es aber mit dem Begriff des Bewußtseins und der damit zusammenhängenden Subjektivität. Das Wesen des Bewußtseins und der auf ihm ruhenden Subjektivität ist die Selbstunterscheidung, die Duplicität von Natur und Geist, welche die Unterscheidung von der Außenwelt, der Totalität des objektiven Seins involviert. Diese Selbstunterscheidung aber in der Unterscheidung von dem Weltall kommt dem göttlichen Wesen notwendig zu und ist so wenig geeignet, es in die Endlichkeit herunterzuziehen, daß vielmehr erst durch sie seine Absolutheit vollendet wird.“ Die Thätigkeit Gottes in der Weltschöpfung ist nach Schwarz nicht zu denken als ein Hervorbringen aus Nichts, sondern als „ein Heraussetzen der Welt aus dem Wesen Gottes“, „ein Werden der Zeit aus der Ewigkeit“, — in der Weltregierung aber als die organisierende Macht in der Materie, welche im Selbstbewußtsein ihre Vollendung hat. Der ganze religiöse Prozeß trägt sonach den Charakter der Gottmenschlichkeit, d. h. des Seins Gottes in der Menschheit und der Menschheit in Gott. Die sog. Mittler sind also nicht Zwischenexistenzen zwischen Gott und den Menschen, sondern lediglich Kulminationspunkte des religiösen Prozesses und zugleich Knotenpunkte, in denen eine vorangegangene Entwickelung abschließt und von denen eine neue ausgeht. Unter ihnen (zu denen übrigens auch die reformatorischen Geister, die Propheten, die Priester gerechnet werden) stehen obenan die Religionsstifter, die Heroen des religiösen Genius und unter diesen ist wieder der größte der Urheber des Christentums, weil in ihm „die Vertiefung in Gott, die Zusammenfassung der Wirklichkeit mit ihren lebensvollen Mächten zur Einfachheit des Prinzips, kurz die innere Verklärung in vollkommenster, einzigartiger Weise ausgeprägt war. Zum Schluß wird noch das religiöse Verhältnis, die Stellung des Subjekts zum Objekt der Religion ins Auge gefaßt. Es stellt sich im Laufe der geschichtlichen Entwickelung in drei Hauptformen dar: in den altheidnischen Naturreligionen als unterschiedslose Einheit; im Judentum als bloßer Unterschied, bei dem die Einheit ganz verloren gegangen; im Christentum als das Verhältnis der im Unterschied gesetzten und

aus dem Unterschied hervorgehenden Einheit, mit andern Worten: der Versöhnung. „So tritt im Christentum an die Stelle der Knechtschaft die Freiheit, an die Stelle des Gesetzes der Geist, an die Stelle der Furcht die Liebe und in Kraft der Liebe auch an die Stelle des Partikularismus der Universalismus. Das Christentum ist die Weltreligion und eben darum auch die vollkommenste, die absolute Religion." — Der zweite Teil des Buches gibt eine durch Klarheit und Formvollendung ausgezeichnete „Geschichte des Religionsbegriffs seit Kant", eine Darstellung der religionsphilosophischen Systeme von Kant, Jacobi, Schleiermacher, Hegel und Feuerbach. — Das eben charakterisierte Buch ist für die Kenntnis der theologischen Gedankenwelt Schwarzs besonders wichtig. Es zeigt uns in seinem historischen Teil die Faktoren, aus denen die Schwarzsche Religionsphilosophie sich entwickelt hat, vor allem Schleiermacher und Hegel. Diese beiden sind die Ausgangspunkte seines Denkens; daß aber Schwarz die Gedanken dieser seiner beiden Vorgänger in durchaus selbstständiger Weise verarbeitet und weitergebildet hat, ist aus dem eben gegebenen kurzen Auszug aus dem systematischen Teil des Buches klar ersichtlich. Eigentümlich ist ihm besonders die Lehre von der religiösen Centralfunktion, die als die ungebrochene Einheit von Wissen und Thun im innersten Grunde des Selbstbewußtseins waltet und von da aus als vis vitalis den ganzen geistigen Organismus durchflutet und als die treibende Kraft in allen Erscheinungen des religiösen Lebens wirkt, aber aus diesen Wirkungen immer wieder in sich selbst zurückkehrt, aus der Bethätigung ihres Lebens immer neue Vertiefung und Steigerung dieses Lebens gewinnt. Wenn auch Schwarz die spezifisch Hegelsche Schablone, nach welcher er diesen Gedanken in jener Erstlingsschrift weiter ausführt, späterhin bei seite gelassen hat, so ist doch der Gedanke selbst die Grundlage seiner Theologie geblieben, er klingt immer wieder uns an in seinen Schriften, seinen Predigten, und noch in einer seiner letzten Veröffentlichungen, dem Aufsatz über „Religion" in Schenkels „Bibellexikon" kommt er ausführlich auf diese Anschauung zurück.

Obwohl, wie uns Eilers berichtet, der Minister Eichhorn von dem Schwarzschen Werke „entzückt" war, so konnte er sich doch zu einer Aufhebung der über den Verfasser verhängten Suspension nicht entschließen. Er soll beabsichtigt haben, ihn in die philosophische Fakultät zu versetzen. Erst Eichhorns zweiter Nachfolger, v. Ladenberg, verfügte im Jahre 1848 seine Rehabilitation. Schwarz befand sich damals in Frankfurt a. M. als Mitglied der Nationalversammlung, in die ihn der Wahlkreis Torgau-Liebenwerda entsandt hatte. Geredet hat er in der Paulskirche nur zweimal, als bei Beratung der „Grundrechte" über das Verhältnis der Kirche zum Staat verhandelt wurde. Auch hier war es die Freiheit der Kirche im Staat, nicht vom Staat, für die er eingetreten ist. — Im Jahre 1849 erhielt er die Ernennung zum außerordentlichen Professor. 1854 erschien die Schrift: „Lessing als Theolog" — eigentlich nur ein ausführlicher Abschnitt aus einem beabsichtigten, aber nicht erschienenen größeren Werke über die Geschichte der Theologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Diese Schrift beginnt mit einer feinsinnigen Charakteristik von Lessings Geistesart und Kritik, schildert sein Verhältnis zu den theologischen und philosophischen Richtungen seines Zeitalters, beleuchtet dann aufs Eingehendste den Fragmentenstreit nach seinen verschiedenen Seiten hin und legt endlich in den Abschnitten über den Offenbarungsbegriff, über Toleranz und Humanität den Ideengehalt der „Erziehung des Menschengeschlechts", des „Nathan" und des „Gesprächs über Freimaurerei" dar.

Unstreitig die bedeutendste von Schwarzs Schriften ist das 1856 erschienene Werk: „Zur Geschichte der neuesten Theologie". Er wollte in demselben nicht „eine gelehrt erschöpfende für Fachgenossen berechnete Darstellung" geben, sondern es sollten nur die Höhepunkte der Theologie und die eigentlichen Streitpunkte derselben festgestellt und in ihren bedeutendsten Vertretern gezeichnet werden. Dem entsprechend weist er zunächst mit kurzen Worten hin auf den aus dem 18. Jahrhundert in das 19. hineinragenden Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus, der überwunden wird durch die beiden großen schöpferischen Geister, die am Eingang der neuen theologischen Entwickelung stehen und ihre Quellpunkte geworden sind, Schleiermacher und Hegel. Ihnen gegenüber und doch vielfach anknüpfend an die von ihnen ausgehende Geistesströmung erhebt sich die moderne Orthodoxie, die sich verkörpert in Hengstenberg. Mit dem Erscheinen des „Lebens Jesu" von Strauß beginnt der historisch-kritische Prozeß, dessen negative, destruktive Anfangsperiode durch Strauß selbst, dessen erfreulichere, an positiv wissenschaftlichen Ergebnissen so reiche Weiterentwickelung durch Weiße, Ewald und namentlich Chr. F. Baur und seine Schule repräsentiert wird. Die dritte Abteilung schildert den philosophisch-dog-

matischen Prozeß, — zuerst die Auflösungstheologie Straußs (in seiner Dogmatik) und Feuerbachs, dann die Reaktion gegen sie in Stahl, Kliefoth, Vilmar, Leo, ferner die zwischen jene beiden Extreme sich stellende, an Schleiermacher, namentlich an seine Christologie anknüpfende Vermittlungstheologie (Nitzsch, Dorner, Liebner, Lange, Martensen u. s. w.). Den Übergang von dieser Gruppe zur freien Theologie bilden Rothe, Bunsen, Schenkel. Als Vertreter der freien Theologie selber erscheinen mit den Jenensern Hase und Rückert, den „Umbildnern des alten Rationalismus", und den echten Schülern Schleiermachers, Jonas, Sydow, Eltester, Krause, den Kämpfern für die antidogmatische Union, auch die Männer der „Zeitstimmen" und des Protestantenvereins, zu dessen Prinzipien (evangelische Freiheit, Versöhnung von Kultur und Christentum und Gemeindekirche) sich Schwarz mit voller Entschiedenheit bekannte. Nachdem er endlich noch den hervorragendsten Erscheinungen der neuesten Leben-Jesu-Litteratur (Strauß: L. J. von 1864, Renan, Schenkel, Keim) eine eingehende Besprechung gewidmet, richtet er in der Schlußbetrachtung den Blick auf die Gegenwart und auf die Entwickelung der kommenden Tage. Als die Theologie der Zukunft erscheint ihm die freie, die rationale Theologie, die, weit entfernt, nur ein neuer Aufputz des alten Rationalismus zu sein, mit diesem vielmehr nur den Gegensatz gegen den äußerlichen Supranaturalismus, die Abweisung aller Willkür und Wunderakte aus der Offenbarung Gottes im Menschengeist gemein habe, die aber sich aufs wesentlichste von jenem unterscheide durch ihre historische Vertiefung, durch ihre spekulative, einheitliche Weltanschauung und durch das feste, innerlich-notwendige Band, das sie zwischen Religion und Sittlichkeit knüpft. Schwarz war der gewissen Zuversicht, daß diese Theologie in nahe bevorstehender Zeit die Herrschaft gewinnen und unserer Kirche eine neue Entwickelung bringen werde.

Die „Geschichte der neuesten Theologie" bahnte Schwarz den Weg in eine neue, freundlichere Lebensstellung. Herzog Ernst II. von Coburg-Gotha berief ihn 1856 als Hofprediger nach Gotha. Zwei Jahre später ward er Oberhofprediger und Mitglied der Ministerialabteilung für das Kirchen- und Schulwesen, 1877 Generalsuperintendent der gothaischen Landeskirche. Der hervorragendste Teil seiner Obliegenheiten in der gothaischen Wirksamkeit war, zumal in den ersten Jahren derselben, die Predigt. Schon seine Antrittsrede über 2 Ko 1, 24 zeigte, was seine Gemeinde von diesem Prediger zu erwarten hatte, und seine 25jährige Kanzelwirksamkeit, deren Einfluß ja weit über den Kreis seiner Gothaer Zuhörer hinausging, hat diese Erwartungen vollauf, überreich bestätigt (vgl. über Schw. als Prediger den A. Predigt, Bd XV S. 723, 55ff.).

Auch auf katechetischem Gebiet ist Schwarz litterarisch thätig gewesen. Zunächst für die Volksschulen des Herzogtums Gotha gab er im Jahre 1866 einen „Leitfaden für den Religionsunterricht" heraus, der indes auch auswärts, zumal in der Schweiz und in Baden, Verbreitung gefunden hat und 1886 in 6. Auflage erschienen ist. Das Büchlein, dessen Inhalt anknüpfend an die Frohbotschaft vom Reiche Gottes sich in vier Teile gliedert: „Vom Herrn des Reichs — Gott; vom Bürger des Reichs — dem Menschen; vom Stifter des Reichs — Christus; von der Verwirklichung des Reichs — der Kirche", zeichnet sich aus durch Gedankenfülle und Präzision des Ausdrucks, doch rügt man an ihm nicht ohne Grund den Mangel an rechter Volkstümlichkeit, die abstrakt theologische Schematisierung. Immerhin darf der Leitfaden als die weitaus brauchbarste unter den bis jetzt erschienenen Popularisierungen der liberalen Theologie bezeichnet werden.

Das Hauptziel, dem die kirchenregimentliche Thätigkeit Schwarzs galt, war die Einführung einer auf dem Gemeindeprinzip ruhenden und den Symbolzwang abweisenden Kirchenverfassung. Der von der gothaischen Oberkirchenbehörde im J. 1869 veröffentlichte Entwurf derselben ist vorzugsweise unter seiner Mitwirkung entstanden. Dieser Entwurf wurde zwar von der 1874 zusammengetretenen Vorsynode genehmigt, aber vom Landtage des Herzogtums Coburg-Gotha — hauptsächlich aus Abneigung gegen die in demselben geforderte Bewilligung einer Kirchensteuer — abgelehnt. Schwarz hat diesen Mißerfolg noch auf seinem Sterbebett tief beklagt.

An der Polemik gegen das Staats- und Bekenntniskirchentum hat Schwarz auch außerhalb der gothaischen Landeskirche bis zuletzt thätigen Anteil genommen. Bekannt ist in dieser Hinsicht besonders der Vortrag, den er 1865 in der konstituierenden Versammlung des deutschen Protestantenvereins in Eisenach über „die protestantische Lehrfreiheit und ihre Grenzen" gehalten hat. Die Position, die er hier einnimmt, hat er 12 Jahre später gelegentlich des in der Synode Berlin-Kölln ausgebrochenen Streites über das Recht des Apostolikums als Bestandteil der evangelischen Liturgie in einem Sendschreiben an die Berliner Hofgeistlichen mit gewohnter Schärfe verteidigt. Das

gesamte Quellenmaterial über diesen Streit und Schwarz's Beteiligung an demselben findet sich in der Prot. KZ. 1877, Nr. 22, 24, 44 und 47 sowie in der N. ev. KZ. 1877, Nr. 42. — In der gothaischen Landeskirche sind die Grundsätze, welche er in dem Berliner Streit ausgesprochen, kurz nachher von ihm in die Praxis übertragen worden, indem er den Erlaß einer Ministerialverordnung (vom 15. März 1881) herbeiführte, durch die bei der Taufe außer dem bekennenden auch der referierende, bei der Konfirmation bloß der referierende Gebrauch des Apostolikums, bei beiden Handlungen aber statt des Apostolikums auch die Anwendung eines Parallelformulars für zulässig erklärt wird. Das erwähnte Formular hat Schwarz im J. 1879 im Verein mit einer Anzahl Geistlicher des Herzogtums Gotha aufgestellt.

Die letzten Jahre seines an Kampf und Mühe, aber auch an Anerkennung so reichen und durch häusliches Glück verschönten Lebens waren getrübt durch schwere Heimsuchung. Ein äußerst schmerzhaftes Körperleiden (**gangraena senilis**) machte im Sommer 1882 die Amputation des rechten Unterschenkels nötig und führte, im Herbst 1884 mit verstärkter Macht wiederkehrend, den Tod herbei (25. März 1885). Sein Leichnam wurde, wie er es gewünscht, durch Feuer bestattet.

Die männliche Standhaftigkeit und die fromme Ergebung, mit der er die Qualen seiner Krankheit bis zum letzten Augenblicke trug, und die siegesfrohe Gewißheit, mit der er dem Leben, das droben ist, entgegenschaute, haben die Tiefe und die Macht seiner christlichen Überzeugung klar ans Licht gestellt. Noch inmitten des Todeskampfes hat er sich zu dem, was er gelehrt, voll und freudig bekannt und ist mit heißen Segenswünschen für die Kirche, der er gedient, und die Geistlichen, deren Oberhirt er gewesen, in die ewige Heimat eingegangen. Der unbeugsame Wahrheitssinn und die innige Gemütswärme, welche von Kindheit auf in ihm so schön geeint waren, haben ihn begleitet bis ans Ziel und ihm in der großen Gemeinde derer, auf welche er mit der Macht seines Geistes gewirkt hat, ein unverlierbares Ehrengedächtnis gesichert. **Rudloff.**

Schwarzburg Fürstentümer s. Thüringen.

Schwebel, Johannes, gest. 1540, und die Reformation in Pfalz-Zweibrücken. — Die Schriften Schwebels wurden lange nach seinem Tode von seinem Sohne Heinrich herausgegeben und bilden die wichtigste Quelle seiner Geschichte. Es sind dies: 1. Der erste Theil aller Teutschen Bücher und Schrifften des Gottseligen Lehrers Herrn Johannis Schwebelii 2c., Zweibr. 1597, und der zweite Teil derselben, Zweibr. 1598. 2. Centuria epistolarum theologicarum ad Joh. Schwebelium etc., Bip. 1597. 3. Operum theologicorum D. Joh. Schwebelii pars prima, Bip. 1598, alles in 8°. Ein zweiter Teil der op. theol. ist nicht erschienen. Eine weitere Ausgabe mit dem Titel: D. Joh. Schwebelii scripta theologica etc. ist mit den beiden letztgenannten Büchern identisch und unterscheidet sich von ihnen nur durch den vorgedruckten Titel. Die zu seinen Lebzeiten erschienenen, zum Teil in seine gesammelten Werke nicht aufgenommenen, kleinen Schriften Schwebels sind unten im Texte genannt. Mehrere vorher ungedruckte Briefe Schwebels hat J. Schneider 1882 in der Ztschr. für Gesch. d. Oberrheins, Bd 34, S. 223 ff. veröffentlicht. Leider sind die chronologischen Angaben Heinrich Schwebels in den von ihm herausgegebenen Schriften durchaus unzuverlässig. Viele derselben sind unten stillschweigend richtig gestellt. Auch sonst war Heinrich Schwebels Arbeit wenig sorgfältig, wenn auch der gegen ihn von Heilbrunner erhobene Vorwurf, er habe die Schriften seines Vaters in reformiertem Interesse gefälscht, der Begründung entbehrt. — Schwebels Leben hat zuerst sein Sohn Heinrich in der Einleitung zu der Centur. epist. beschrieben, nach ihm M. Adam, Vitae German. theol., p. 62 ff., weiter besonders F. L. Schwebel-Mieg in der 1. Aufl. dieses Werkes, J. Schneider in der AdB. Weiter sind zu vergleichen: Pflüger, Gesch. von Pforzheim, 1862, S. 305 u. 336 ff.; Vierordt, Gesch. der ev. Kirche in Baden, Bd I; ders. in seinen in der Universitätsbibliothek zu Heidelberg aufbewahrten handschriftlichen Notizen; Ph. C. Heintz, Die Alexanderkirche zu Zweibrücken, Zweibr. 1817 und die übrigen bekannten Werke zur pfälzischen und Zweibrücker Reformationsgesch. Von katholischem Standpunkte: L. Molitor, Gesch. von Zweibr. 156 ff.; N. Paulus, Die Einführung der Ref. in Pfalz-Zweibrücken, in den hist. polit. Bl., Bd 107. Wertvolle Notizen danke ich gütigen Mitteilungen von D. G. Bossert und Pfarrer A. Neubauer in Hornbach. Außerdem ist einiges handschriftliche Material aus dem Archive der Kirchschaffnei Zweibrücken verwertet. Auf weitere Quellen ist im Texte hingewiesen.

Joh. Schwebel oder, wie er sich selbst nannte, Schweblin, wurde 1490 in Pforzheim geboren. In der trefflichen lateinischen Schule seiner Vaterstadt empfing Schw. seine erste wissenschaftliche Bildung und studierte schon hier neben den klassischen Sprachen fleißig die hl. Schrift. Am 1. Mai 1508 bezog er die Universität Tübingen (Roth, Urk. der Univ. Tüb. 572). Von Tübingen ging Schw. nach Heidelberg, wo er am 21. Juli

1511 immatrikuliert wurde und am 15. Mai 1513 die Würde eines bacc. jur. can. erwarb (Töpke, Matr. der Univ. Heid. I, 482 und II, 522). Schon vor seiner Übersiedelung nach Heidelberg hatte sich Schw. „in der Meinung, den Himmel mit seinem andächtigen Gebete und guten Werken zu verdienen" (Teutsch. Schr. I, 177) in den Hospitalorden des hl. Geistes aufnehmen lassen, welcher in Pforzheim ein Spital besaß. Bei seinem Eintritt in das Kloster überließ er demselben sein nicht unbedeutendes Vermögen, von welchem er später bei seiner zweiten Verheiratung auf Verwendung des Pfalzgrafen Ludwig einen Teil zurückerhielt. Nach Beendigung seiner Studien hielt sich Schw. zunächst in Stephansfeld, dem Sitze des Generalvikars seines Ordens, auf und wurde am 15. April 1514 in Straßburg durch den dortigen Generalvikar Conrad zum Priester geweiht.

Bald darauf kehrte Schw. nach Pforzheim zurück, wo er bereits am 16. September 1514 als Konventual des dortigen Klosters erwähnt wird (Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrh. 24, 382). Hier trat er mit einer Reihe von bedeutenden reformfreundlichen Männern in persönliche Berührung. Neben Reuchlin, Konrad Pellikan und dem später mit ihm in Zweibrücken zusammenwirkenden Kaspar Glaser ist besonders Melanchthon zu nennen, der ihn hochschätzte und in den ersten Jahren seines Wirkens in Wittenberg häufig an ihn schrieb. Noch enger waren Schw.s Beziehungen zu Nik. Gerbel, mit welchem er bis zu seinem Tode in regelmäßigem vertrautem Briefwechsel stand. Im Jahre 1517 reiste Schw. in Angelegenheiten seines Ordens nach Leipzig und scheint noch im Januar 1518 hier verweilt zu haben (Reuchlins Briefwechsel 281. Ilustr. vir. epp. ad Reuchl., Hag. 1519, 86 ff. u. 91 ff.).

Die neu ans Licht getretene evangelische Wahrheit wurde von Schw. freudig aufgenommen und frühe mit Begeisterung verkündigt. Als Prediger seines Ordensspitals in Pforzheim hatte er dazu die erwünschte Gelegenheit. Mit natürlicher Beredsamkeit ausgerüstet, predigte er seit 1519 in evangelischer Weise und sammelte um sich eine Anzahl von Anhängern, die ihn wie der tüchtige spätere Stuttgarter Schulmeister Alexander Merkel als geistlichen Vater verehrten (Centur. 324 ff.). Schw. trat dabei so maßvoll auf, daß er in einer sonst nicht bekannten Schrift, die er zur Drucklegung nach Straßburg schickte, noch bemerkte: „Damit wil ich dem Babst seinen Ablaß nicht verworfen haben". Sein Freund Gerbel strich ihm jedoch diesen Satz, weil man einen derartigen Betrug der verworfensten Menschen nicht entschuldigen könne (vgl. den zweifellos am 20. Dezember 1521 geschriebenen Brief Gerbels Centur. 24 ff.). Trotz dieser gemäßigten Sprache erregte Schw. die Feindschaft der Widersacher und hielt es für geraten, Ende 1521 unter Ablegung seines Ordenskleides Pforzheim zu verlassen.

In Sickingens schützenden Burgen fand Schw. die gesuchte Aufnahme und wurde in vertrautem Verkehr mit Männern wie Sickingen, Hutten, Oekolampad, Butzer und Aquila zu noch größerer Entschiedenheit geführt. Als nach Ostern 1522 Oekolampad auf der Ebernburg die Messe in deutscher Sprache las, folgte, wie es scheint, Schw. seinem Beispiel und rechtfertigte dies in einem wohl aus dieser Zeit stammenden Briefe mit den Worten: „Quod missas Germanica lingua lego, non tantum facinus arbitror, ut hujus me pudeat aut lucem fugiam, sed palam id facio, optans ut omnes id faciant". Den Vorwurf, daß er ein Lutheraner sei, wies er mit der Bemerkung zurück, er sei kein Lutheraner, sondern ein Christ (Centur. 337 f.). Vorher schon hatte Sickingen an den Schwiegervater seines Sohnes, Dietrich von Handschuhsheim, welcher gegen verschiedene kirchliche Änderungen Bedenken geäußert hatte, zur Rechtfertigung seines Standpunktes einen Brief gerichtet, in welchem er die Spendung des hl. Abendmahls unter beiden Gestalten, die deutsche Messe und andere vorgenommene Reformen verteidigte. Schw. gab diesen Brief nebst einem Schreiben Hartmuts von Cronberg an Sickingen vom 13. Oktober 1521 als „sehr nützlich und etlichen schwachen Gewissen gar tröstlich" nebst einer von ihm verfaßten, vom 30. Juni 1522 aus Ebernburg datierten, Vorrede im Druck heraus und sandte sie an den Junker Georg Luthrumer (von Leutrum) in Pforzheim, um die dortigen Evangelischen im Glauben zu stärken. In dieser Vorrede spricht Schw. mit Begeisterung von der „evangelisch-christlichen Rede, so ohne Unterlaß bei uns gebraucht wird", und fügt hinzu: „Ich hätte gemeint, es wäre kein Ordensmann, wie geistlich er sich bedünkt, oder kein Theologus, wie gelehrt er sich achtet, der so stät und vernünftig redet von den Dingen, so das Lob Gottes und der Seelen Seligkeit belangen". Wenn man vor Zeiten das Wort Gottes von den Priestern gelernt habe, so sei es jetzt not, daß diese zu den Laien in die Schule gingen und von ihnen die Bibel lesen lernten (Teutsch. Schr. I, 25 ff.). Eine förmliche amtliche Stellung scheint Schw.

bei Sickingen nicht eingenommen, sondern ihm nur mit seinem theologischen Rate gedient zu haben. Die Angabe Vierordts, er sei Pfarrer von Landstuhl gewesen, ist in dieser Form sicher nicht begründet, wenn er auch für den 1521 nach dem Tode des früheren Pfarrers zum Pfarrer von Landstuhl beförderten Burgkaplan Nikolaus das dortige Pfarramt zeitweise aushilfsweise versehen haben mag. Auf der Burg Landstuhl geschah nach dem Berichte seines Sohnes Heinrich die Trauung Schw.s, deren Kosten Sickingen selbst in Anerkennung seiner Dienste bestritt. Die von mir in der zweiten Auflage dieses Werkes hieran geäußerten Zweifel scheinen durch das Zeugnis Kaspar Glasers widerlegt zu werden, welcher 1536 schreibt: „Suevulus noster tertiam uxorem habet" (Joannis Spicil. 558). Sicher hat Schw. durch seinen Lebenswandel in Pforzheim dem Volke keinen Anstoß gegeben. Dies erhellt zweifellos aus einem Schreiben, in welchem sich Schw. gegen seine Widersacher wegen seiner Verehelichung verantwortet (Teutsch. Schr. I, 176 ff.).

Da sich Markgraf Philipp von Baden inzwischen freundlicher zu der Reformation gestellt hatte, kehrte Schw. im Herbste 1522 nach Pforzheim zurück, wo er zunächst unbehelligt blieb und wieder sein Amt im Spitale verwaltete. Hier gab er am 1. Dezember 1522 unter dem Titel: „Ermanung zu dem Questionieren abzustellen überflüssige Kosten" eine Schrift heraus, in welcher er sich, auf seine Erfahrungen gestützt, gegen die habsüchtige Ausbeutung des gläubigen Volkes beim Einsammeln (Questionieren) von Gaben für Arme, Spitäler wendete. Da Schw. in dieser Schrift eine spätere ausführliche Beschreibung der bei dem Bettlerunwesen im Schwange gehenden Mißbräuche in Aussicht stellte, hat die von Uhlhorn (christl. Liebesthätigkeit II, 515) zuerst geäußerte Vermutung vieles für sich, daß Schw. auch der Verfasser des bald danach in Pforzheim anonym erschienenen „liber vagatorum" sei, welches die von den „Bettlern oder Landfahrern" zur Beschwindelung des Volkes angewendeten Methoden, sowie die von ihnen gebrauchte Gaunersprache schildert. Auch Janssen-Pastor (8, 285 f.) teilt diese Vermutung, ohne jedoch die Identität des Verfassers dieser Schriften mit dem Zweibrücker Reformator zu erkennen.

Auch jetzt konnte Schw. nicht dauernd in seiner Vaterstadt bleiben. Im Frühjahre 1523 verließ er Pforzheim wieder, ohne, wie es scheint, mit Bestimmtheit zu wissen, wohin er sich wenden sollte. Wenigstens schreibt ihm Gerbel am 22. April dieses Jahres, er habe bisher nicht gewußt, wo Schw. sich aufhalte (Centur. 39). Um so willkommener mußte es Schw. sein, als ihn, wohl auf Empfehlung Sickingens, Herzog Ludwig II. von Pfalz-Zweibrücken nach Zweibrücken berief. Die später häufig, auch noch von Janssen, wiederholte Nachricht Seckendorfs, Kurfürst Ludwig von der Pfalz habe um diese Zeit durch Schw. in Heidelberg das lautere Wort Gottes predigen lassen, beruht auf einer Verwechselung der beiden genannten Fürsten. Ludwig von Zweibrücken, 1502 geboren, war von Joh. Bader (s. d. A. Bd II S. 353 f.) erzogen worden und stand ohne Zweifel schon damals freundlich zur Sache der Reformation. Wenn man früher annahm, daß nunmehr alsbald in der Stadt und in dem ganzen Herzogtum Zweibrücken die Reformation zur vollen Durchführung gekommen sei, so entspricht dies den Thatsachen nicht. Daß aber Schw. bereits im April 1523 als Prediger in Zweibrücken war und von da an in dieser Stadt eine ebenso ehrenvolle wie erfolgreiche Thätigkeit entwickelte, geht aus seinen Schriften (Centur. 39 etc.) zweifellos hervor. Weder von dem Herzoge, noch von dem Stadtpfarrer Joh. Meisenheimer, noch von seinem Bischofe (Teutsch. Schr. I, 91) wurde ihm dabei etwas in den Weg gelegt. Als der Herzog das Nürnberger Edikt vom 6. März 1523 publizierte, nach welchem bis zum Konzile „allein das heilige Evangelium nach Auslegung der von der christlichen Kirche approbierten Schriften" gepredigt werden sollte, nahm Schw. daran Anlaß, nacheinander das Evangelium Matthäi, den Römer- und Galaterbrief, sowie beide Korintherbriefe in zusammenhängenden Predigten auszulegen. In welchem Sinne er das that, zeigt seine aus dem Jahre 1526, in welchem jenes Gebot neu eingeschärft wurde, stammende seine Bemerkung, er habe zur Auslegung die Schriften des Alten Testaments und der hl. Apostel gebraucht, „so ohne allen Zweifel von der hl. christlichen Kirche approbiert und angenommen" seien (Teutsch. Schr. I, 88 f.). Von anderen durch ihn zu Rate gezogenen Auslegern führt er Hieronymus, Chrysostomus und Origenes an. Später predigte Schw. auch häufig über das Alte Testament, so 1527 über die Genesis. Die hebräische Sprache studierte er überhaupt mit solchem Eifer, daß seine Gegner ihn wohl spottend einen Judaicum nannten (Centur. 68).

Bald dehnte sich Schw.s Einfluß auch über benachbarte Orte aus. Unter den Stiftsherren des Fabiansstifts in dem nahen Hornbach gehörten einige zu seinen eifrigen

Anhängern (Centur. 72 u. 122). Andererseits erstanden ihm dort auch heftige Gegner. Namentlich sprach ihm der Erzpriester Nik. Kaltenheuser von Bitsch, welcher zugleich Kanonikus in Hornbach war, die Berechtigung zum Predigen ab, weil er nicht rite berufen sei. Aber Schw. verteidigte in einem Kolloquium mit ihm anfangs 1524 unter lebhaftem Beifalle der Zuhörer siegreich sein Recht und den Inhalt seiner Predigten (Centur. 84—92). Bald darauf besuchte Schw. seine Vaterstadt Pforzheim wieder und durfte dort mehrmals wieder in der Spitalkirche predigen. Am Sonntage Mis. Dom. (10. April) legte er das Evangelium des Tages vom guten Hirten zu Grunde, ermahnte seine Hörer, in der Wahrheit zu beharren, und ließ die Predigt durch Gerbels Vermittelung in Straßburg drucken (Centur. 31 und 66). Dieselbe wurde später mehrmals nachgedruckt, z. B. in Speier unter dem Titel: „Ein Sermon gethan zu Pforzheim im Spittal, geprediget durch Johann Schweblin Ecclesiasten zu zweynbrück, am Sonntag Misericordias Domini. Gedrückt zu Speyer. Im Jare MDxxiiij". Bald nach seiner Rückkehr verheiratete sich Schw., dessen erste Gattin sehr frühe gestorben zu sein scheint, zum zweitenmale und rechtfertigte diesen Schritt durch eine besondere Schrift (Teutsch. Schr. I, 176 ff.). Als man ihm um diese Zeit vorwarf, er habe die kirchliche Lehre vom Fegfeuer geleugnet, wurde er dadurch veranlaßt, die biblische Begründung dieser Lehre zu prüfen, und sprach sich dann in einer Predigt über 1 Ko 3, zu welcher Stelle er in seiner Auslegung der Korintherbriefe gerade gekommen war, offen gegen das Fegfeuer aus, das man ohne Grund der Schrift angezündet und damit schier aller Welt Gut verkocht habe, um den Bauch damit zu mästen. Auf Wunsch des Abtes Johann Kindhäuser von Hornbach, der die Predigt mit angehört hatte, schickte ihm Schw. dieselbe mit einem Begleitschreiben vom 12. Februar 1525 zu (Teutsch. Schr. I, 185 ff.). Einem Metzer Bürger, welcher ihn, wie es scheint, in schlimmer Absicht, um seine Predigten gebeten hatte, sandte er eine kurze Auseinandersetzung über deren Inhalt, und ließ sie, nachdem sie in Straßburg von einem Metzer Exulanten in das Französische übersetzt worden war, mit einer Vorrede Gerbels daselbst im Druck erscheinen (vgl. Centur. 101 u. 215 ff.; Teutsch. Schr. I, 350 ff.). Von dem wachsenden Einflusse, den Schw. auf immer weitere Kreise ausübte, zeugt auch eine im Jahre 1525 dem Drucke übergebene, der „Edeln und erbarn frawen Rosina von Eschnaw" auf ihre Bitte um christliche Unterweisung zugeeignete Schrift: „Hauptstück vnd summa des gantzen Euangeliums vnd worinnen ein Christlich leben steet, Durch Johan Schweblin predicant zu Zweybrücken MDXXV." Als der Bauernkrieg ausbrach, richtete Schw. an die Bauern eine kräftige, an die Pflichten der Obrigkeit und der Unterthanen freimütig erinnernde Ansprache (Teutsch. Schr. I. 128 ff.). Wenn der Aufruhr die der Stadt Zweibrücken benachbarten westlichen Teile des Herzogtums verschonte, so ist dies gewiß auch dem Einflusse Schw.s mit zuzuschreiben.

Nach Niederwerfung des Bauernaufstandes versuchten die Bischöfe auch im Herzogtum Zweibrücken mit neuer Energie gegen die evangelischen Prediger einzuschreiten. Peter Hescher in Bergzabern wurde exkommuniziert, Nikolaus Thomä von da vor das geistliche Gericht nach Speier geladen und dann ebenfalls gebannt. Der Bischof von Metz, zu dessen Sprengel die Stadt Zweibrücken gehörte, machte Miene, auch Schw. zur Rechenschaft zu ziehen. Da gleichzeitig auch der Kaiser durch die vor dem Speierer Reichstage erlassene Instruktion vom 23. März 1526 ernstlichst zum Festhalten an dem alten Glauben mahnte, wurde Pfalzgraf Ludwig bedenklich. Er forderte Schw. zur schriftlichen Äußerung über seine Predigtweise auf und erholte gleichzeitig von anderen Gelehrten seines Landes Gutachten über die biblische Begründung gewisser Kirchenlehren. Aber nicht bloß Schw. trat für die getroffenen Reformen ein (Teutsch. Schr. I, 84 ff.), sondern auch Jakob Schorr, damals Landschreiber der Gemeinschaft Guttenberg in Minfeld, sprach sich in beredter Sprache mit größter Entschiedenheit gegen die bisher in der Kirche geübten Mißbräuche aus. In seinem 1526 in mehreren Ausgaben veröffentlichten trefflichen Gutachten: „Radschlag über den Lutherischen handel ... auf Speyerischem reychstag durch Jakob Schorren" zeigt sich Schorr als begeisterter Anhänger des „Mannes Gottes Martin Luther", dessen Lehre „durch ihn unüberwindlich bewährt" sei, und als eifriger Leser der hl. Schrift, aus der er alle Belege zu seinen Ausführungen entnimmt. Trotz dieser Gutachten gab Herzog Ludwig seine aus der politischen Lage hervorgegangenen Bedenken zunächst nicht auf, so daß Schw. eine Zeit lang sogar die Spendung des hl. Abendmahls unter beiden Gestalten einstellen mußte und schon daran dachte, Zweibrücken zu verlassen. Auch noch im Jahre 1527 bewahrte er diese Haltung (vgl. einen Brief Thomäs vom 13. Sept. 1527 bei Gelbert 188). Doch hatten inzwischen die Evangelischen an Ludwigs

Hofe seit dessen im September 1525 vollzogenen Vermählung mit der hessischen Prinzessin Elisabeth, welche eifrig evangelisch war und Schw. ihr volles Vertrauen entgegenbrachte, eine feste Stütze gewonnen. Auch Schorr, der Verfasser jenes Gutachtens, welcher im Mai 1527 als Geheimschreiber nach Zweibrücken berufen und 1529 zum Kanzler befördert wurde, erwarb sich immer mehr das Vertrauen des Herzogs. Zu einer entschiedenen politischen Stellungnahme zu Gunsten der Reformation kam Ludwig indessen nicht. Weder dem Reichstage zu Speier 1529, noch dem zu Augsburg 1530 wohnte er persönlich bei, ließ aber beide Reichstagsabschiede durch seinen Vertreter unterzeichnen. Dagegen gewährte Ludwig den zum Marburger Gespräche ziehenden Schweizer Theologen nicht nur gern das erforderliche Geleit, sondern ersuchte auch den Landgrafen Philipp, zu dem Kolloquium Schw. zuzulassen, welcher wirklich an demselben als Zuhörer teilnahm.

Zu einer Organisation des evangelischen Kirchenwesens in seinem Lande kam es bei Ludwigs Lebzeiten nicht. Priester, welche ihr Amt in herkömmlicher Weise versahen, ließ Ludwig ebenso gewähren, wie die in allen Teilen seines Gebietes auftretenden evangelischen Prädikanten, denen er auch dann seinen Schutz nicht versagte, wenn, wie dies z. B. 1528 bezüglich der Prediger von Bergzabern und Kleeburg geschah, durch den zuständigen Bischof mit Entschiedenheit ihre Vertreibung verlangt wurde. In seine nähere Umgebung zog Herzog Ludwig mit Vorliebe evangelisch gesinnte Männer. Zu ihnen gehörte besonders der bekannte Botaniker Hieronymus Bock, welcher ungefähr gleichzeitig mit Schw. als Schulmeister nach Zweibrücken gekommen war und dem Herzoge als Leibarzt diente. Auch ließ sich Ludwig auf wiederholte dringende Bitten des evangelisch gesinnten Komturs und der Konventualen des Johanniterhauses zu Meisenheim bestimmen, das dortige Ordenshaus nebst seinen Einkünften einzuziehen, „um mit denselben die Kirche in Meisenheim mit tauglichen, gelehrten und frommen Pfarrern und Predigern" versehen zu können. Die Insassen des Hauses wurden mit einer Pension abgefunden. Leider war Herzog Ludwig der damals so weit verbreiteten, von Schw. ernst gerügten (Teutsch. Schr. I, 353 ff.) Trunksucht ergeben und gewann es nicht über sich, derselben zu entsagen. Er starb am 3. Dezember 1532 im Alter von nur dreißig Jahren an der Schwindsucht, welche er sich durch jenes Laster zugezogen und durch Teilnahme an dem Türkenzuge im Sommer 1532 vielleicht noch befördert hatte. Ludwig hinterließ außer einem Töchterlein, welches ihn nur um zwei Jahre überlebte, einen einzigen erst sechsjährigen Sohn Wolfgang, in dessen Namen nun Ludwigs Bruder, Pfalzgraf Ruprecht (geb. um 1504, gest. 1544), zunächst mit Ludwigs Witwe, Herzogin Elisabeth, und, nachdem sich diese 1539 wieder mit Pfalzgraf Georg von Simmern vermählt hatte, seit 1540 allein die vormundschaftliche Regierung führte.

Unter dem neuen Regimente gestalteten sich die Verhältnisse noch günstiger für die Sache der Reformation. Als nachgeborener Prinz zum geistlichen Stande bestimmt, war Pfalzgraf Ruprecht frühe Domherr in Mainz und Straßburg geworden, hatte aber schon vor dem Tode seines Bruders mehrfach an den Regierungsgeschäften teilgenommen. Er war ein eifriger Freund der Reformation und brachte Schw., von dem er schon 1530 ein Gutachten über die evangelische Beichte und das hl. Abendmahl begehrt und empfangen hatte (Teutsch. Schr. II, 16 ff.), das größte Vertrauen entgegen. Unter Herzog Ludwig war den Predigern in Lehre und Kultus alle Freiheit gelassen worden, wenn sie nur den Frieden nicht störten. Nun forderte Pfalzgraf Ruprecht alsbald nach Übernahme der Vormundschaft Schw. zur Ausarbeitung einer Kirchenordnung auf, damit nicht bis zum Zusammentreten des Konzils „die Christen durch Hinlässigkeit der Pfarrer der Lehre und des Trostes des göttlichen Wortes und der hl. Sakramente beraubt würden". Schw. hatte die Notwendigkeit einer solchen Ordnung bereits früher erkannt. Er trug schwer daran, daß man bei Abschaffung der Mißbräuche versäumt hatte, an ihrer Stelle gute und nützliche Bräuche anzustellen (Teutsch. Schr. II, 71 ff.). Gerne folgte er darum der Aufforderung Ruprechts und legte ihm alsbald den Entwurf einer Kirchenordnung vor. In zwölf Artikeln handelt dieselbe von dem Leben und der Amtsführung der Geistlichen, von der Feier von Sonn- und Festtagen, Wochenpredigten, Taufe, Abendmahl und Vorbereitung dazu, Trauung, Krankenbesuchen und Beerdigung, Katechismuspredigten und vom Gebete. Nachdem diese, früher irrtümlich in das Jahr 1529 gesetzte, Ordnung sofort die Genehmigung des Herzogs erhalten hatte, sandte sie Schw. im Januar 1533 an Butzer, damit sie in Straßburg gedruckt werde. Sie erschien daselbst unter dem Titel: „Form und Maaß, wie es von den Predigern des Fürstenthums Zweibrück in nachfolgenden Mängeln soll gehalten werden", und wurde dann den Pfarrern und Predigern mit dem

Bemerken zugesandt, daß, wer diese Ordnung nicht mit gutem Gewissen halten zu können glaube, seine Meinung schriftlich oder mündlich in der kurfürstlichen Kanzlei anzeigen solle. Als dann am 5. Mai 1533 Stadtpfarrer Meisenheimer in Zweibrücken sein Amt niederlegte, wurde Schw. dessen Nachfolger. Daß ihm dabei gleichzeitig auch die Leitung des Kirchenwesens im ganzen Herzogtum förmlich übertragen worden sei, ist unrichtig, da er selbst noch anfangs 1534 schrieb, es sei ihm nur die Sorge für eine einzige Gemeinde anvertraut und er dürfe sich in andere Angelegenheiten nicht einmischen (Gelbert 215). Doch hatte er schon damals sicher den größten Einfluß auf die Verwaltung der Kirche und wurde später vielleicht auch formell mit dem Amte eines Superintendenten oder Antistes betraut. Die Kirchenordnung wurde nun allmählich im ganzen Lande eingeführt. Der Widerspruch dagegen blieb nicht aus. Bereits am 23. Juli 1533 erhob der Mainzer Generalvikar Valentin von Tettenleben dagegen Einspruch mit dem Bemerken, die Ordnung sei den Reichstagsabschieden zuwider. Er drückte dabei den Zweifel aus, ob diese im Namen und unter dem Siegel Ruprechts publizierte Ordnung wirklich mit seinem Willen erschienen sei, da doch Herzog Ludwig nie auf seiten der Protestanten gestanden und sich noch kein Fürst aus dem Hause Bayern zu der neuen Lehre bekannt habe (Kreisarch. Speier). Als Ruprecht diesen Einspruch nicht beachtete, sandte Kurfürst Albrecht von Mainz im November 1533 den kurfürstlichen Rat Kaspar Lerch von Dirmstein an den Pfalzgrafen, um ihn dringend zur Abschaffung der „vermeinten" Ordnung aufzufordern. Ruprecht blieb jedoch standhaft und sandte dem Erzbischofe (Sonntag nach Neujahr 1534) die zwölf Artikel mit der Bitte zu, ihm mitzuteilen, was an ihnen den kaiserlichen Abschieden oder der Jurisdiktion des Erzbischofs zuwider sei. Der Kurfürst antwortete darauf durch Übersendung einer kurzen Schrift: „Bestendige Ablehnung der vermeynten Kirchenordnung oder form Hertzogen Ruprechten von Bayern Jn wenig wort verfaſt" und ließ ihr eine zweite „etwas weitleuffigere" Schrift mit demselben Titel folgen. Er versucht darin den Nachweis, daß, wenn auch der Buchstabe der Ordnung anders gedeutet werden könne, sie nach der Übung, die im Fürstentum Zweibrücken im Schwange gehe, doch thatsächlich den kaiserlichen Abschieden zuwider und deshalb gänzlich abzuschaffen sei. Insbesondere klagte er darüber, daß die Pfarrer und Prediger mit vermeinten Eheweibern in öffentlichen Schanden und Ärgernis säßen und dieselben täglich nähmen, sowie daß sie gegen kaiserlicher Majestät Gebot und den Gebrauch gemeiner christlichen Kirchen das Sakrament unter beiden Gestalten reichten (Archiv der Kirchschaffnei Zweibrücken). Auch der Bischof von Speier forderte um diese Zeit die Abschaffung der Kirchenordnung. Der Pfalzgraf antwortete zunächst nicht, beauftragte aber Schw. mit Abfassung einer Antwort, welche später mit jener Klageschrift im Drucke erscheinen sollte, um der Gemeinde ein Urteil über die Sache zu ermöglichen (vgl. Schw.s Brief vom 12. Mai 1534 in der Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrh. 34, 228). Unter dem Titel: „Bekreftigung des ratschlags in zwölff artickel gestelt das pfarampt belangend von Johan schueblin" findet sich das Original dieser Antwort von Schw.s Hand bei den Akten der Zweibr. Kirchschaffnei (vgl. Teutsch. Schr. II, 149 ff.). Schw. betonte hier nachdrücklich das Recht und die Pflicht der christlichen Obrigkeit, wider das ärgerliche Leben der Geistlichen einzuschreiten, über das alle Welt klage. Es sei Pflicht der Bischöfe gewesen, dafür zu sorgen, daß die Pfarrer unsträflich lebten und das Wort Gottes lauter predigten. Hätten sie das gethan, so hätte der Herzog es zu großem Dank aufgenommen und seine Arbeit gespart. Nun aber gestatteten es die Bischöfe, daß die Priester in öffentlichen Unehren lebten, trunken werden, Gott lästern und mit falscher Lehre das Volk verführten. Jetzt aber kämen sie an uns und wollten strafen, nicht was Sünde und Unrecht ist, sondern was Christus eingesetzt hat (Teutsch. Schr. II, 180 ff.). In verschiedenen weiteren Gutachten sprach sich Schw. ähnlich aus (Teutsch. Schr. I, 152 ff. 158 f.; II, 221 ff. 247 ff.). Gegen ein gewaltsames Verbot der Messe und gegen ein allgemeines Gebot, daß alle Priester ehelich werden sollten, erklärte sich Schw. und bemerkte dazu ausdrücklich, daß der Herzog dies auch gar nicht im Sinne habe (Teutsch. Schr. II, 248 f.). Selbst Schorr riet zur Vorsicht und wollte nicht nur von einer zwangsweisen Abstellung der Messe, sondern auch von einer solchen des Konkubinats der Priester nichts wissen. Aber, unterstützt von einem in seinem Sinne abgegebenen Gutachten der Straßburger Theologen, drang Schw. durch. Kurz vor Ostern 1535 erließ Ruprecht ein Mandat, nach welchem alle im Konkubinate lebenden Priester und Mönche sich bei Strafe der Ausweisung aus dem Herzogtum spätestens bis Ostern verehelichen sollten. Alsbald ließ der Bischof von Metz, Kardinal von Lothringen, am 9. April 1535 durch seinen Generalvikar und späteren Nachfolger R. de Lenoncourt dagegen Beschwerde

erheben. Es sei ihm angezeigt worden, die Seelsorger von Berbach, Waldmohr, Kirkel, Ernstweiler, Contwig, Bundenbach und Matthias von Hornbach hätten sich in den verbotenen und verdammten Ehestand begeben. Er bitte den Herzog flehentlich, die Priester „in ihrem vergangenen, von alten Zeiten hergebrachten Leben nach der christlichen Kirche Satzungen" zu belassen. Wenn sich aber Etliche unziemlich hielten, möge er sie doch dem Metzer bischöflichen Offizial zur gebührenden Bestrafung anzeigen (Lateinisches Original und deutsche Übersetzung bei den Akten der Zweibr. Kirchschaffnei. Vgl. Croll, **Scholae illustr. Hornbac. hist.** 21 u. 27). Ruprecht hielt jedoch sein Gebot aufrecht. Gestützt auf ein 1540 neu aufgelegtes, zuerst an Ruprecht gerichtetes Gutachten Capitos: **„Responsio de missa, matrimonio et jure magistratus in religionem"**, in welchem dieser fordert, daß christliche Obrigkeiten auch mit Strafen gegen das Halten der Messe einschreiten sollten, behauptet nun Paulus, daß die Reformation in Pfalz-Zweibrücken gegen den Willen der Bewohner gewaltsam eingeführt worden sei. Einen Beweis dafür, daß die in diesem Gutachten ausgesprochenen unevangelischen Grundsätze, entgegen der Anschauung Schw.s, durch Ruprecht durchgeführt worden seien, vermag Paulus jedoch nicht zu bringen. Die von ihm hierfür angeführte Stelle des Gutachtens: **„Quos Tua Celsitudo primum coegit, ut audirent"** (Gutachten 33[b] f. Paulus a. a. O. S. 808) kann diesen Beweis nicht liefern, da sie nicht eine vollzogene Thatsache berichtet, sondern nur ausführt, was nach Capitos Meinung geschehen würde, wenn der Herzog seinem Rate folgen und die Unterthanen zur Reformation zwingen würde. Von einem Widerstande der Bevölkerung hingegen weiß aber Paulus kein Beispiel anzuführen. Im Gegenteil stand diese, vielleicht mit einigen, uns aber nicht näher bekannten, Ausnahmen, durchaus auf Ruprechts Seite, wenn dieser von nun an entschieden für die Reformation eintrat. Dies war damals in solchem Grade der Fall, daß er sich im Dezember 1535 sogar zur Aufnahme in den schmalkaldischen Bund anmeldete. Als es dann im April 1536 auf der Bundesversammlung wirklich dazu kommen sollte, ließ er sich allerdings wieder entschuldigen. Doch blieb Ruprecht auch später noch in naher Fühlung mit den Bundesgliedern und ließ sich z. B. 1539 bei den zu dem sog. Frankfurter Anstand führenden Verhandlungen durch Schw. vertreten (Teutsch. Schr. I, 587 f. 589 f. und II, 232 ff.).

Eine wertvolle Stütze am Hofe hatte Schw. an seinem gleichgesinnten Freunde, dem trefflichen Pforzheimer Kaspar Glaser (geb. 1480, gest. 1547), gefunden, welcher im Juni 1533 durch seine Vermittelung als Erzieher des jungen Prinzen Wolfgang angenommen wurde und nach Schw.s Tode ihm im Amte folgte. Ein zweiter tüchtiger Landsmann, Michael Zimmermann, genannt Hilspach, stand ihm seit Ende 1532 zuerst als lateinischer Schulmeister und später als zweiter Pfarrer zur Seite. Dagegen bereitete ihm ein von Butzer empfohlener Gehilfe Georg Pistor, welcher im Januar 1532 Pfarrer in dem Zweibrücker Vororte Ernstweiler geworden war, durch seine Hinneigung zu den auch in Zweibrücken eingedrungenen Wiedertäufern große Unannehmlichkeiten. Als alle Versuche, ihn zu maßvollerem Auftreten zu bewegen, scheiterten, wurde Pistor endlich im Mai 1534 seines Amtes entlassen.

Die theologische Stellung Schw.s war eine durchaus irenische. Die Augsburger Konfession und Apologie unterzeichnete er mit Billigung des Pfalzgrafen Ruprecht (**Centur.** 297 ff.). Vom hl. Abendmahle wird in der von ihm verfaßten Kirchenordnung lediglich gesagt, es solle, hintangesetzt fürwitzige Fragen und Wortstreit, den Christen treulich vorgetragen werden, was die Evangelisten vom Nachtmahl schreiben, auf daß sie im rechten Glauben empfangen, was Christus ihnen anbeut, da er sagt: Nehmet, esset, das ist mein Leib, Item: Trinket Alle daraus, das ist der Kelch meines Blutes. Die zur Wittenberger Konkordie führenden Verhandlungen, über die ihn Butzer in steter Kenntnis hielt, verfolgte Schw. mit lebhafter Teilnahme, wenn er auch Butzers Einladung zu persönlicher Beteiligung zurückweisen mußte. Mit Freuden begrüßte er das endliche Zustandekommen der ersehnten Einigung im Mai 1536 und unterschrieb die Konkordie nicht nur mit Glaser und Hilspach selbst, sondern lud auch die übrigen Prediger des Herzogtums zu ihrer Unterzeichnung ein (**Centur.** 287 ff. und 291 ff.).

Bei einer im Juli 1538 im Amte Lichtenberg vorgenommenen Kirchenvisitation, deren interessante Akten Faber (Stoff für den zukünft. Verf. einer Pfalz-Zweibr. Kirchengesch. II, 1 ff.) veröffentlicht hat, stellte sich eine große Mannigfaltigkeit sowohl in den Gebräuchen, als auch in der Lehre heraus. Es fand sich sogar ein Pfarrer, der sein Amt zum Mißfallen seiner Gemeinde noch völlig in katholischer Weise verwaltete. Dadurch mag das schon vorher zu Tage getretene Bedürfnis geregelter Konferenzen der Geistlichen

noch fühlbarer geworden sein. So vereinigten sich denn, nachdem zuvor schon zu Bergzaben freie Besprechungen der Prediger in der dortigen Gegend stattgefunden hatten, im Mai 1539 die hervorragendsten Geistlichen aus allen Teilen des Herzogtums mit ausdrücklicher Genehmigung des Herzogs und der Herzogin zu einer Art Synode und legten ihre Beschlüsse am 21. Mai 1539 ihnen zur Bestätigung vor. In denselben suchte man auf größere Einheit in der Lehre auf Grund der Augsburger Konfession und Apologie hinzuwirken. Zugleich wurde die Bestellung von Kirchenschöffen vorgeschlagen, welche die Kirchengüter verwalten und auf Lehre und Leben der Kirchendiener, sowie auf christliche Zucht in den Gemeinden halten sollten (Teutsch. Schr. II, 325—353). In Zweibrücken selbst kam es auf Betreiben Schw.s und Hilspachs durch freien Beschluß der Gemeinde mit Genehmigung der Herzogin Elisabeth unter dem Eindrucke der damals herrschenden Pest anfangs 1540 in der That zu einer solchen „Kirchendisziplin", welche durch sechs von den Bürgern gewählte Zensoren geübt werden sollte. Dieselben hatten auf Lehre und Wandel aller Gemeindeglieder zu achten und Ärgernisse mit christlicher Bescheidenheit zu rügen. Wenn eine zweite und dritte Mahnung der Kirchendiener und Zensoren fruchtlos blieb, sollten öffentliche Sünder vom hl. Abendmahle und dem Rechte, Patenstelle zu vertreten, jedoch ohne öffentliche Nennung der Namen von der Kanzel, ausgeschlossen werden (Teutsch. Schr. II, 379 ff.). Bei einer bald darauf durch Glaser in den Veldenzschen Gemeinden abgehaltenen Kirchenvisitation wurde diese Kirchendisziplin auch hier ohne besondere Schwierigkeit zur Einführung gebracht, da die drohende Pest die harten und rohen Gemüter williger machte (Centur. 339 f. 341 f. und 343 ff.).

Siebzehn Jahre hatte Schw. in Zweibrücken als treuer, aufrichtig frommer Bekenner der Wahrheit gewirkt. Mancherlei trübe Erfahrungen in Haus und Amt hatten ihm die Klage auf die Lippen gelegt: „Ich finde in dieser Zeit nichts anderes als Kummer, Leiden, Trübsal und Angst, daß mich keines Lebens mehr gelüstet. Alle meine Hoffnung stehet von dieser Zeit hinweg zu unserem Vater im Himmel" (Teutsch. Schr. II, 145 ff.). Aber an dieser Hoffnung hielt er in unerschütterlichem Glauben fest und verschied in diesem Glauben nach mehrwöchentlicher Krankheit, nur fünfzig Jahre alt, wohl an der damals in Zweibrücken herrschenden Pest, am 19. Mai 1540. In der dortigen Alexanderskirche wurde er beigesetzt. Nach nur zwei Tagen folgte ihm im Tode seine dritte Gattin Katharina geb. Burggraf, mit welcher er sich, nachdem auch seine zweite Frau frühe gestorben war, verehelicht hatte. Sie wurde an seiner Seite bestattet. Schw. hinterließ aus dieser dritten Ehe eine Tochter und zwei Söhne, von denen der ältere, Heinrich (geb. 1531, gest. 1610), später zweibrückischer Kanzler wurde und seines Vaters Schriften herausgab.

Bei Schw.s Tode war die Reformation über das ganze Herzogtum Zweibrücken verbreitet. Sein Nachfolger Glaser setzte das Werk in gleichem Geiste fort. Die unter der vormundschaftlichen Regierung des Pfalzgrafen Ruprecht begonnene Organisation des evangelischen Kirchenwesens wurde unter der Herrschaft des thatkräftigen Herzogs Wolfgang (gest. 1569) durch die Einführung der trefflichen Kirchenordnung vom 1. Juni 1557 vollendet.

Mit dem Zweibrücker Reformator ist nicht zu verwechseln der gleichnamige Reformationsfreund Joh. Schwebel aus Bischoffingen, geb. 1499, 1524 Lehrer in Straßburg, seit 1536 Rektor der dortigen Schule bei Alt Sankt Peter, gest. 1566. **Ney.**

Schweden. — I. Kirchengeschichte. Von der fast unübersehbaren Litteratur nenne ich nur die neueren, größere Zeiträume umfassenden Darstellungen, die in kirchengeschichtlicher Hinsicht besonders wichtig sind. Dort sind weitere Litteraturangaben wie auch Quellen- und Urkundenpublikationen zu finden. — Die modernste Darstellung der politischen Geschichte Schwedens ist Sveriges historia intill tjugonde seklet, unter Mitwirkung mehrerer Fachgelehrten herausgegeben von E. Hildebrand, Stockholm 1903 ff. (reich illustriert, noch nicht vollständig herausgegeben). Für die Geschichte der Staatsverfassung ist besonders zu nennen E. Hildebrand, Den svenska statsförfattningens historiska utveckling, Stockholm 1896; J. Weidling, Schwedische Geschichte im Zeitalter der Reformation, Gotha 1892. Alle Seiten des schwedischen Kulturlebens sind behandelt in der groß angelegten, noch nicht fertige Arbeit von H. Hildebrand, Sveriges Medeltid (hier besonders zu nennen Teil III: Die Kirche, Stockholm 1903). Größere Ausblicke über die neuere Geschichte Schwedens geben besonders H. Hjärne, Gustaf Adolf, Stockholm 1901; ders., Karl XII., Stockholm 1902; L. Stavenow, Frihetstiden, Göteborg 1898; ders., Gustaf III., Göteborg 1901. Die Litteraturgeschichte ist ausgezeichnet behandelt von H. Schück, Svensk Litteraturhistoria I, Stockholm 1890, und H. Schück och C. Warburg, Illustrerad svensk litteraturhistoria, Stockholm 1895 ff.; die

kirchl. Litteraturgesch. Schwedens ist bizarr behandelt von P. Wieselgren, Svenska kyrkans sköna Litteratur, 3 A., Lund 1866. Zu nennen sind auch C. Annerstedt, Upsala Universitets hist. I, Upsala 1877, und M. Weibull, Lunds Universitets historia, Lund 1868. — Der Vater der neueren schwedischen Kirchengeschichtschreibung ist H. Reuterdahl (s. d. A. Bd XVI S. 705 ff.). Sein hervorragendster Nachfolger war L. A. Anjou, Svenska kyrkoreformationens historia, Upsala 1850 f., und Svenska kyrkans historia ifrån Upsala möte 1593, Stockholm 1866 (solide und noch sehr wertvolle Arbeiten, wenn auch in vieler Hinsicht veraltete). Th. Norlin, Svenska kyrkans historia efter reformationen, Lund 1864, 71, giebt gute Ideen aber teilweise mangelhaften Stoff; C. A. Cornelius, Handbok i svenska kyrkans historia, 3 A., Upsala 1892, und ders., Svenska kyrkans historia efter reformationen, Upsala 1886 f. sind durch formelle Klarheit, Reichtum an (bisweilen unzuverlässigem) Stoff und Mangel an Ideen charakterisiert. Einen neuen Fortschritt hat die schwedische kirchengeschichtliche Forschung durch die von Prof. H. Lundström, Upsala seit 1900 redigierte Kyrkohistorisk Årsskrift gewonnen. H. Lundström, Skizzer och kritiker, Stockholm 1903, bietet eingehende kirchengeschichtliche Detailuntersuchungen aus verschiedenen Zeiten. Eine moderne übersichtliche Darstellung der Kirchengeschichte Schwedens giebt es noch nicht.

Die Missionszeit 830—1130. Der nordische Götterglauben hatte im Anfang des 9. Jahrhunderts eine starke Richtung zum Monotheismus genommen; vor allem waren in Schweden Thor und Odin zur Herrschaft über die anderen Götter gelangt, welche dagegen vervielfältigt wurden. Diese doppelte Neigung zum Monotheismus und Polytheismus bereitete dem Gerücht von Christus und von seiner gewaltigen Macht einen fruchtbaren Boden. Der Wunsch, in der Verkündigung von jenem eine höhere Lösung der religiösen Bedürfnisse zu erlauschen, machte sich geltend. So ward Schweden eines von den wenigen heidnischen Ländern, wo die Einheimischen die Initiative zur Mission ergriffen. Hier begegnen uns keine Massentaufen, nur eine von innen langsam durchdringende Christianisierung. Der heidnische Götterglauben war nicht im Absterben begriffen; der goldschimmernde Tempel zu Upsala trat eben um diese Zeit als das Centrum des heidnischen Kultus Schwedens hervor. Aber die Christusverkündigung brauchte in den Augen des Nordländers dem Götterglauben nicht feindlich zu sein; es stehe Christus frei, durch äußere Ereignisse zu zeigen, ob er mehr als die alten Götter vermöge. So konnte der alte Götterglaube lange neben der christlichen Predigt ohne störende Konflikte bestehen; so konnten alte nordische Vorstellungen auf allen Gebieten mit geringer Veränderung auf den Boden des siegreichen Christentums umgepflanzt werden. Hieraus erklärt sich auch, daß in Schweden das ganze Mittelalter hindurch alte nationale Anschauung und Überlieferung bestrebt waren, die katholische Kirche des Landes umzubilden. — Aber die Christianisierung Schwedens konnte gewiß auch nicht ohne Einwirkung äußerer, großpolitischer Interessen geschehen. Schon die Sendung des ersten Missionars, Anskars, im Jahre 830 stand mit solchen Interessen im Zusammenhang (s. d. A. Bd I S. 573 ff.). Im 9. und 10. Jahrhundert entwickelte sich Schweden zu einer nordischen Großmacht; es beteiligte sich an den Zügen nach Westeuropa; Dänemark stand von Zeit zu Zeit unter der Gewalt des Schwedenkönigs; das russische Reich wurde (um 860) von Schweden unter Rurik (Rus) gegründet; und mit dem byzantinischen Orient stand Schweden um diese Zeit in der lebhaftesten Verbindung. Ein heidnisches Reich von solcher Bedeutung hatte seinen besonderen Reiz für die Berechnungen der abendländischen Staatsmänner wie für den heiligen Eifer der Missionare.

In der schwedischen Missionszeit werden drei Abschnitte unterschieden. Zuerst kamen mehr als 150 Jahre nur beginnender, sporadisch betriebener Missionswirksamkeit, geleitet von dem Erzbistum Hamburg-Bremen aus, unter welches Schweden von Anfang an in kirchlicher Beziehung gestellt wurde. In der nächsten Zeit nach Anskars Tod 865 wurde sein Werk von seinem Nachfolger Rimbert, der auch Schweden besuchte, fortgesetzt. Unter den folgenden Erzbischöfen scheint vor allem Unni (Hauck, KG Deutschlands III, S. 80 f.) die Mission gepflegt zu haben. Er starb während eines Besuches in der Björköstadt im Jahre 936. Doch wissen wir nicht, ob seine Wirksamkeit oder die der übrigen Missionare Erfolg hatte; viele Christen hat es gewiß in diesem Zeitabschnitte nicht gegeben. Das nationale Königtum und seine Interessen blieben von der Mission unberührt; sie scheint die Absicht verfolgt zu haben, Schweden wie die slavischen Gebiete in den deutschen Kultur- und Machtbereich hineinzuziehen. — Mit dem Anfang des 11. Jahrhunderts veränderte sich die äußere Stellung Schwedens. Nach vielen Umwälzungen hatte das soeben christianisierte Dänemark unter dem König Sven Tjugusklägg, der bald England unter seine Gewalt beugte, innere Festigkeit gewonnen. Norwegen, das mit englischer Hilfe von dem Könige Olof Trygvesson 995—1000 christianisiert worden war, wurde nach

der berühmten Schlacht bei Svoldern im Jahre 1000 geteilt, der größere Teil kam an Dänemark. Der Sohn des Königs Sven, Knut der Große, war englisch gebildet, und in seinem mächtigen nordischen Reiche herrschten englische Interessen. Auf der anderen Seite zeigten die Erzbischöfe Hamburg-Bremens einen bedeutenden Aufwand von Energie, um ihren eigenen und Deutschlands Einfluß im Norden zu bewahren. Das verkleinerte und in seiner Macht herabgedrückte Schweden wurde der Gegenstand widerstreitender Interessen. So wurde die Mission in der Zeit von 1000—1066 von zwei Seiten aus kräftig betrieben, und der erste Erfolg des gesteigerten Missionseifers wurde der Übertritt des Königstums zum Christentum. Olof Skottkonung ließ sich im Jahre 1008 samt vielen seiner Mannen in seiner Residenz in Westergötland taufen, obgleich er und seine nächsten Nachfolger ihre Stellung als die höchsten Hüter des heidnischen Kultus und des Upsalatempels beibehielten. Der Priester, der den König taufte, hieß Sigfrid. Man streitet darüber, ob er ein Deutscher oder ein Engländer gewesen sei. So viel bleibt sicher, daß Westergötland, das an Norwegen grenzte, erst das Christentum über Norwegen her bekam, wahrscheinlich durch einen Engländer Sigurd, den die Legende später mit Sigfrid verwechselt hat. Um den Namen und die Wirksamkeit Sigfrids in Westergötland und Småland spann die Legende ihre Gewebe und er wurde einer von den vornehmsten Heiligen Schwedens. Der geschichtliche Kern ist, daß die zwei ersten eigentlich christlichen Gebiete Schwedens jetzt gleichzeitig mit der Christianisierung des Königtums und zwar außerhalb des Metropolitanrechtes von Hamburg-Bremen gebildet wurden. Der Erzbischof Unwan sandte jedoch sowohl Geschenke als Geistliche, um wenigstens die kirchliche Macht Deutschlands zu erhalten, und die Konkurrenz leistete der Ausbreitung des Christentums Vorschub. — Auf einem Punkte finden wir ein interessantes Zeugnis von der Veränderung der Volksanschauung unter der Einwirkung des Christentums; das Selbstbewußtsein des einzelnen erwachte; man wollte den Namen der Toten der Nachwelt überliefern; die Menge der Runensteine beginnt von dieser Zeit ab. Diese Steine zeugen auch davon, daß das Christentum jetzt nach Östergötland und weit nach Svealand hin verbreitet wurde. Westergötland blieb jedoch sein Hauptherd; hier wurde sogar nominell ein Bischofsstuhl zu Skara, der erste in Schweden, errichtet, obwohl noch lange kein geregeltes Bistum bestand. Die Männer, welche unter dem Namen von Bischöfen zu dieser Zeit in Schweden wirkten, waren nur Missionsbischöfe. Kein Druck von oben beschleunigte die Bekehrungen; sowohl König Olof als seine beiden Söhne, Anund und Edmund, führten eine äußerst vorsichtige Religionspolitik. Nachdem Adalbert Erzbischof von Bremen geworden war, entwickelte sich die schwedische Mission noch rascher. Es gelang ihm, dem deutschen Einfluß das Übergewicht zu sichern; zwei von ihm ordinierte Missionsbischöfe, Adalvard I. und II. führten das Christentum nordwärts, jener nach Värmland, dieser nach Sigtuna in Uppland, welches nach der Zerstörung der Björköstadt zum ersten Hauptsitz der nordschwedischen Kirche wurde. Ein anderer deutscher Missionar, Stenfi, drang bis nach Hälsingland vor, ja ein Runenstein berichtet, daß Jämtland jetzt christianisiert wurde. Auf Gotland wurde die erste Kirche gebaut, um welche die Stadt Visby erwuchs. Ein Verwandter des vorerwähnten Engländers Sigurd, namens Åsmund, der bei König Edmund Eingang gefunden hatte, erstrebte in Rom die Ordination zum Bischof, unabhängig von Bremen; es gelang aber Adalbert, diesem Emanzipationsversuch vorzubeugen. Da kam das verhängnisvolle Jahr 1066. — Dieses Jahr brach die nordische Macht in England durch die Schlacht bei Stanfordbridge, der aber unmittelbar die Unterwerfung Englands durch die Normannen folgte. Der Verkehr Schwedens mit Deutschland wurde in demselben Jahr durch die heidnische Reaktion im deutschen Kolonialgebiet und den Fall Adalberts unterbrochen. Das Bemühen, Schweden an die deutschen Reichsinteressen zu knüpfen, war damit zu Ende. Das Papsttum versuchte statt dessen den Norden von Bremen loszulösen und ihn an seine Interessen zu binden. Das direkte Eingreifen der Päpste in schwedische Angelegenheiten beginnt mit Gregor VII. (zwei Briefe von 1080 und 1081 an König Inge (s. u.) mit der Aufforderung, Gesandte und Abgaben nach Rom zu senden). Für Schweden erhielt also der Streit zwischen dem Papsttum und der deutschen Königsmacht weitgehende Bedeutung. Aber vor allem wurde die Zeit um 1066 verhängnisvoll für die innere Geschichte Schwedens. Da entschlief der letzte König des alten Geschlechts, Stenkil, welcher die Fähigkeit gehabt, das Sveareich zusammenzuhalten. Mit seinem Tode wurde die nationale Sammlung um das Königtum für 100 Jahre aufgelöst. Der immer schroffere Gegensatz zwischen den Landschaften (nach anderen ein Gegensatz zwischen zwei Volksstämmen, den Sween und den Gothen) machte sich geltend; die vornehmsten von diesen,

Westergötland, Östergötland und Uppland, hatten jede ihr Königsgeschlecht, wenn auch für kürzere Zeitabschnitte die Nachkommen Stenkils, das Königsgeschlecht von Westergötland (der hervorragendste war Inge der Ältere, der Sohn Stenkils, gest. etwa 1110), eine gewisse Macht über das ganze Reich aufrecht erhalten konnten. Es scheint, als ob dies Geschlecht, das christlich war, die kluge Toleranz der Vorgänger aufgegeben hätte; dadurch wurde der Gegensatz zu dem hauptsächlich heidnischen Svealand mit dem Upsalatempel noch mehr verschärft: man verlangte dort, daß der König dem heidnischen Opferdienst vorstehen solle. Andererseits stellte sich heraus, daß die Missionsarbeit die wechselnde Zwietracht der Landschaften zur Verbreitung des Christentums ausnutzen konnte. Östergötland war um 1100 nebst Westergötland der Hauptsitz des Christentums; nun kam Svealand an die Reihe. Die Legende bezeichnet drei Heilige als die Hauptvertreter der dortigen Missionsarbeit: David als Apostel von Westmanland, Eskil und Botvid als Apostel von Södermanland. Auffällig war, daß alle drei Engländer oder in England erzogen waren. Erzbischof Anselm von Canterbury, der im großen Streit der Zeit auf der Seite des Papsttums stand, dehnte sein Interesse auch auf Schweden aus. Nicht ohne sein Zuthun erhielten die nordischen Länder einen eigenen Erzbischof in Lund 1104 (obgleich die formelle Abhängigkeit Schwedens von Bremen erst um 1150 aufhörte), englische Bischöfe wurden nach Skara gesandt. Die letzte Periode der Missionsarbeit in Schweden ging aus, ohne daß Bremen einen Versuch machte, seine alte Stellung dort zu behaupten. Diese englische Missionsarbeit brach schließlich die Macht der alten Götter, selbst in Uppland, wo Sigtuna als Bischofssitz hervortrat. Um 1130 kann man Schweden als ein zum Christentum bekehrtes Land ansehen. Die Missionszeit war zu Ende.

Die katholische Kirche.

1. Die Zeit der Begründung 1130—1164. Die einheimischen Kämpfe in Schweden endeten mit einer kurzen Periode allgemeiner nationaler Auflösung (um 1130 bis 1160); zur selben Zeit wurde England durch innere Zwiste gelähmt. Es scheint, als ob diese in politischer Hinsicht widerstandslose Zeit den katholischen Organisationsplänen in Schweden besonders günstig gewesen wäre. Fast alle Institutionen, die vorzugsweise die Träger der Kirche und Kultur des Mittelalters waren, drangen jetzt ein oder befestigten sich. Hinter dieser Begründungsarbeit stand der kräftige Erzbischof Eskil in Lund (1137—1178). Zuerst wurden wirkliche Bischofsstifter geordnet: in Skara, Linköping, Upsala (aus Sigtuna versetzt), Strengnäs, Westerås und später in Weriö (erst 1183 erwähnt; das letzte Stift aus dem Mittelalter, Abo in Finnland wurde um 1200 gegründet). Die katholische Hierarchie hielt in Schweden ihren Einzug. Unter der Mitwirkung Eskils wurden die ersten Klöster in Schweden errichtet, sämtliche gehörten zu dem Clairvauxzweige des Cistercienserordens. Die wichtigsten waren Alvastra in Östergötland 1143 (das erste im damaligen Schweden; in Schonen gab es schon viele Klöster); Nydala in Sämland 1144, kurz darauf Warnhem in Westergötland; Wreta, Nonnenkloster in Östergötland, Wiby, Mönchskloster (später nach Julita in Söderamanland versetzt), Byarum-Kloster (nach Sko in Uppland versetzt) und Roma-Kloster auf Gotland, alle aus der Zeit 1160—64. Diese Klöster wurden natürlicherweise in entfernt liegenden Wildnissen angelegt und trugen wesentlich zum Anbau des Landes und zur Verbreitung der geistlichen Kultur bei. Einen wichtigen Schritt zur Einverleibung Schwedens in die große Kirche des Mittelalters that der Papst Eugenius III. durch seinen Versuch, aus Schweden eine selbstständige Kirchenprovinz zu machen, ohne daß die Autorität des Papsttums und ihre Ausübung eine Einbuße erlitt. Mit klugem Urteil sandte er nach den nordischen Ländern einen in England geborenen Legaten, Nikolaus Breakspear, Kardinalbischof von Alba (später Papst Hadrian IV.; s. Bd VII S. 309). Nachdem dieser Norwegen einen eigenen Erzbischof gegeben hatte, berief er in Schweden eine Synode nach Linköping 1152, an welcher auch der Ostgötakönig Sverker teilnahm. Der Plan, das Land kirchlich selbstständig zu machen, mißlang indes infolge der innern Streitigkeiten, was für die päpstliche Politik unzweifelhaft eine Enttäuschung war; Erzbischof Eskil erhielt das Schweden zugedachte Pallium, und das dänische Lund erhielt also den Primat über Schweden (das Recht, den Erzbischof, in gewissen Fällen auch die Suffraganbischöfe einzusegnen). Dagegen beschloß die Linköpingsynode, daß Schweden zum Zeichen seines Anschlusses an die römische Kirche, dem Papst jährlich den Peterspfennig bezahlen solle. Auch Beschlüsse über kanonische Anordnungen bei Priesterwahl, Ehe 2c. wurden gefaßt, obgleich sie noch von weniger Bedeutung gewesen sein dürften. — Ein äußeres Zeugnis davon, daß die Kirche in Schweden nun Selbstbewußtsein zu gewinnen begann, war der erste Missionskreuzzug. Sverkers Mitbewerber um das Reich, König Erik in Uppland, unternahm in den Jahren nach 1150 einen Kriegszug nach dem heidnischen Finnland,

wo eine gewaltige Bekehrungsarbeit in der nordöstlichen Provinz, dem eigentlichen Finnland, betrieben wurde. Inwiefern politische Beweggründe mitgewirkt haben, ist unmöglich zu bestimmen. (Über Finnland s. den Art. Finnländische Kirche Bd VI S. 66 ff.). Erik erwarb indessen mehr als andere Schweden den Ruf, ein Kämpfer Gottes zu sein; als er kurz darauf einem meuchlerischen Anfall eines dänischen Thronprätendenten unterlag, erhielt er noch die Märtyrerkrone. Auf diese Weise wurde Erik der Heilige, der Schutzpatron von Schweden; man verehrte ihn auch in Dänemark und Deutschland; doch wurde im älteren Mittelalter in Schweden der norwegische Olav der Heilige (gest. 1036) fast ebenso hoch gestellt als Erik (s. d. A. Norwegen Bd XIV S. 215). Den Schlußstein in die katholische Begründungsarbeit legte die Errichtung eines schwedischen Erzbistums in Upsala 1164. Dadurch war Schweden endlich eine eigene geordnete Kirchenprovinz geworden. Dies war zunächst ein Akt der gregorianischen Politik Alexanders III., der zu große Metropolitansprengel vermeiden wollte; es wurde zugleich ein kräftiges Hindernis für den Versuch Kaiser Friedrichs I., die nordischen Länder in die deutschen Interessen einzuziehen (Friedrichs Lehnsbrief an König Waldemar von Dänemark); aber für die selbstständige Entwickelung Schwedens war das eigene Erzbistum von großer Bedeutung. Zwar behielt der Primas von Lund das Recht, den Erzbischof von Upsala durch Übergabe des Palliums einzusegnen. Aber das anhaltende Bestreben der schwedischen Kirche war, sich möglichst bald von diesem Rest ausländischer Abhängigkeit zu befreien.

2. Die Organisationszeit 1164—1305. Nach dem Tode Eriks des Heiligen 1160 gelang es bald Karl, dem Sohn König Sverkers, auch in Svealand anerkannt zu werden. Damit war Schweden wieder um eine nationale Königsmacht vereinigt. Die politischen Institutionen waren noch in ihrem Keime; die wichtigste Organisation des Landes war die neugebildete Kirchenprovinz. Das Rechtswesen und die entwickelten Organe der katholischen Kirche mußten die Vorbilder des neuentwickelten Staatswesens werden. Andererseits lag es im Interesse der päpstlichen Politik, eine geordnete, einheitliche königliche Regierung in Schweden zu unterstützen; eine solche Regierung war für die innere Organisation der neugebildeten Kirche laut der Forderungen des kanonischen Rechts unentbehrlich. Der Erzbischof von Schweden wurde die vornehmste Stütze des Königs von Schweden; die Errichtung des Erzbistums bedeutete zugleich die Bestätigung der politischen Einheit Schwedens. Schweden verdankt Alexander III. mehr als anderen sein nationales Dasein. 90 Jahre lang trugen das Geschlecht Sverkers und das Eriks wechselweise die Krone; beiden Königsfamilien war die Unterstützung der Kirche gleich unentbehrlich. Deshalb konnte nun auch die Kirche, von den Thronstreitigkeiten unabhängig, mit der Hilfe der Königsmacht ihr Gebäude in die Höhe führen. Vom Juristenpapst Alexander III. kamen eine Menge Dekretalien an den König und die Bischöfe von Schweden. Besonders zwei Briefe aus dem Jahre 1171 lagen der mühsamen Durchführung der neuen Organisation zu Grunde; sie können als die ältesten Grundgesetze der schwedischen Kirche angesehen werden (Bååth). Vor allem verlangte man hier für den Klerus das Recht eines eigenen Gerichtsstandes in Kriminalsachen und die Zulässigkeit kanonischer Testamente in pios usus (vgl. die Dekrete Alexanders an den Bischof von Ostia 1171—72). Ein Kampf begann zwischen der kanonischen und der alten germanischen Rechtsanschauung; Schritt für Schritt wurde dabei die Kirche organisiert. Aus einem Donationsbrief 1200 von Sverker Karlsson an die Upsalakirche ersieht man, daß zu dieser Zeit die Priester im ganzen Lande in Kriminalsachen vom weltlichen Gericht befreit waren. Ein besonderer Priesterstand begann. Im Jahre 1219 stellte Johann I. Sverkersson die Güter der Kirche außerhalb der königlichen Straferhebung; damit begann die kirchliche Steuerfreiheit in Schweden. Unter dem Einfluß Alexanders III. begann die Einrichtung von Domkapiteln an den Bischofskirchen; Upsala hatte schon um 1200, Skara um 1222 reguläre Kanoniker. Aus der kollegialen Anordnung der Domkapitel konnte später das schwedische Staatsrecht Hilfe in seiner Entwickelung erhalten. Zur Zeit des Papstes Innocentius appellierte auch der König an die Kirche um gekrönt zu werden. Ein schwedischer Kreuzzug ging nach Estland, zur gleichen Zeit als Dänemark und Deutschland in Livland Eroberungen machten (s. Art. Andreas von Lund Bd I S. 517 f.); damit begann der Kampf um die Herrschaft auf der Ostsee, der Jahrhunderte hindurch dauerte.

Die wichtigste Periode der Organisation der katholischen Kirche trat indessen unter dem letzten König der alten Geschlechter, dem nichtsnutzigen Erik III., 1222—50 ein. Wieder scheint es, als ob politische Anarchie der beste Boden für kirchliche Macht-

vergrößerung gewesen wäre. Nun traten die Prälaten der Kirche als Herren im Reich, oft als die mächtigsten Männer der vormundschaftlichen Regierung und der anfangenden Ratsinstitution auf; wie z. B. Bischof Bengt in Skara, der 1220—21 Rom besucht hatte, und mit dem Papst in nahe Berührung gekommen war. Er war der Begründer des Skarakapitels und ein Mann von politischem Weitblick. Sein Zeitgenosse, Bischof Bengt in Linköping, ordnete auf Aufforderung Gregorius' IV. 1232 ein Domkapitel in seiner Stadt und begann den Bau des großartigen Doms in Linköping. In der gleichen Zeit wurde das Domkapitel in Åbo gegründet. In Upsala begann das Kapitel mit dem Erzbischof Jarler (1236—55), einem der hervorragendsten Männer der Zeit. Er griff in das Schicksal der Kirche vor allem dadurch ein, daß er die Bettelorden einführte und beschützte. Einzelne Cistercienserklöster waren nach 1164 errichtet worden; seit ungefähr 1230 wurde das Mönchswesen zu einem Hauptfaktor in der schwedischen Kirche; besonders wurden die seit dem Ende des 11. Jahrhunderts aufblühenden Städte an seine Interessen gebunden. Der Franziskanerorden kam 1233 nach Wisby und von dort um 1240 nach verschiedenen Städten, u. a. nach Upsala 1247. Die Dominikaner wurden von größerer Bedeutung; sie faßten zuerst in Sigtuna festen Fuß, wo ihr Kloster (schon 1221 erwähnt) eines der bedeutendsten in ganz Schweden wurde; in Skenninge wurde ein kaum weniger bedeutendes Kloster gegründet; in noch vielen Städten errichtete man Klöster. Der wachsende Einfluß der Kirche zeigte sich in einem neuen Kreuzzug nach Finnland 1249; dieser Krieg war lange von Gregor IX. als ein Schachzug gegen die Palästinapolitik Friedrichs II. eifrig verlangt worden; er wurde von dem mächtigsten Mann im Lande, dem Jarl des Königs, Birger aus dem alten Geschlecht der Folkunger, geleitet. Nun wurde Tavastland zum Christentum bekehrt. Die kirchlichen Rechte wurden dadurch erweitert, daß König Erik die Forderung Innocentius' IV. auf kirchliche Gerichtsfähigkeit über gewisse Verbrechen der Laien zugestand; wahrscheinlich wurden nun auch die Güter der Dome steuerfrei. Die Organisation des niedrigen Klerus und die Kirchspieleinteilung wurden befestigt. Der wichtigste Schritt der ganzen kirchlichen Organisationsarbeit geschah indes durch die Synode zu Skenninge. Diese war zunächst ein Glied in der großen päpstlichen Politik; was Alexander III. angefangen, wollte Innocentius IV. vollenden. Er hatte die Legateninstitution zu seinem kräftigsten Kampfmittel in Deutschland gemacht. In derselben Weise sollte auch Schweden beherrscht und geordnet werden. Der Kardinalbischof Wilhelm von Sabina, ein Kenner der nordischen Verhältnisse, wurde mit der großen Autorität eines Kardinallegaten hierher geschickt (im Konzilium zu Lyon 1245 kürzlich verordnet). Der Legat verstand es, die inneren Kämpfe zum Nutzen der Kirche zu gebrauchen. Ein Concilium provinciale wurde 1248 nach Skenninge zusammengerufen, während zu gleicher Zeit ein Landschaftsthing für Östergötland gehalten wurde; weltliche Herren, u. a. Birger Jarl, waren indessen Teilnehmer auch an der Synode, und wurden hierdurch an deren Beschlüsse gebunden. Zwei Hauptpunkte derselben (oder vielmehr der Legatsstatuten Wilhelms) mögen erwähnt werden: 1. die Geistlichen wurden zu dem bis jetzt hier unbekannten Cölibat verpflichtet; 2. den Bischöfen wurde anbefohlen, die letzte Sammlung der Dekretalen anzuschaffen und zu studieren. Der Synodalbeschluß wurde durch eine Verordnung Innocentius IV. 1250 ergänzt; nach ihr sollten die Bischofswahlen durch die Domkapitel und nicht, wie bisher laut germanischer Rechtsanschauung durch die Wahl des Volkes (inkl. Klerus) und die Bestätigung des Königs, geschehen.

Hierdurch wurde der Eckstein des katholischen Gebäudes gelegt; die folgenden 50 Jahre wurden durch die allmähliche Durchführung der Anschauung charakterisiert, die hier in einem von geistlichen und weltlichen Herren anerkannten Grundgesetz einen Ausdruck gefunden hatte. Der Cölibat drang unter viel Streit durch, ebenso die kanonischen Wahlen, indem eine allgemeine Organisation der Domkapitel jetzt zu stande kam; 1300 werden Kapitel an allen Domen erwähnt. Der Erzbischofssitz zu Upsala wurde durch eine Reichsversammlung in Söderköping 1270 (gleicher Art wie das Skenningekonzilium) von Alt-Upsala nach seinem jetzigen Ort, Upsala, verlegt, und gewann an Bedeutung. Der Erzbischof trat jetzt als Leiter der großen Landesversammlungen hervor. Die politischen Verhältnisse verhalfen der Kirche zu weiteren Siegen. Nach dem Tode Eriks III. 1250 kam mit den Söhnen Birger Jarls das Folkungergeschlecht auf den Thron Schwedens. Der nichtsnutzige Waldemar wurde 1275 von seinem Bruder, dem berühmten Magnus Ladulås, gestürzt; dieser mußte durch eine Verbindung 1276 die Hilfe der Kirche und die Krönung erkaufen, wobei der größte Teil der Forderungen gewährt wurde, welche Gregor X. 1274 in einem Dekretale an Schweden gestellt hatte. Auf diese Weise wurden alle Kirchengüter, auch die der Sprengelkirchen, abgabenfrei, und die gesetzliche

Macht der Kirche wurde erweitert. Auf dem Konzilium zu Telje 1277 wurden die Verbindungen des Königs bestätigt. Dies ist ein wichtiges Jahr in der Geschichte der schwedischen Kirche. Nun war sie zu ihrer Sonderstellung im Reich vollständig gelangt. — Auch in anderer Hinsicht wurde die Regierung von Magnus Ladulås der Kirche nützlich. Unter seinem Schutz nahmen die Bettelorden einen neuen Aufschwung. Mehrere neue Städte bekamen Klöster. Am wichtigsten waren das Bruderkloster der Franziskaner auf Riddarholmen in Stockholm 1270 und das auf dem Norrmalm in Stockholm 1289 errichtete Klarissinnenkloster. Durch diese Klöster in der Hauptstadt wurde der Franziskanerorden der einflußreichste. Bettelbrüder hatten mehrmals den Erzbischofsstuhl inne. In dieser Zeit war man auch mit dem Bau von allen Domen in Schweden beschäftigt. Visitationen und Neubrüche bis weit in das halbheidnische Norrland wurden von den Erzbischöfen angeordnet. Der kirchliche Unterricht wurde, besonders durch das Dominikanerkloster in Skenninge, verbessert. Die Schweden fingen an, in Paris fleißig zu studieren, wo sie 1285 ein eigenes Haus erhielten. Sammlungen von Büchern wurden nach Schweden geführt. Der erste bedeutende Schriftsteller Schwedens begegnet uns jetzt in Petrus de Dacia, einem Dominikanerlektor in Skenninge (gest. um 1288). Er hatte in Köln und später bei Thomas v. Aquino selbst die Scholastik studiert, er war aber eine tiefmystische Natur. Eine schwärmerische Verehrung widmete er Christine von Stumbelen, deren Ehre nach seiner Heimkehr seine Arbeit als Schriftsteller diente. Seine Sprache kann als ein Muster der Sprachbehandlung im 13. Jahrhundert angesehen werden (Renan). Mit ihm wurzelte die deutsche Mystik in Schweden ein, der Birgitta wurde die Bahn bereitet. Auf jedem Gebiete trat die kirchliche Hebung unter dem Schutz der Königsmacht hervor. Die Kirche erwies sich nicht als undankbar; auf manche Weise suchte sie die Königsmacht des Magnus zu unterstützen und zu erweitern und die politische Einheit des Landes zu befestigen (z. B. Synode zu Telje 1279, Bewilligung einer Extrasteuer von der Kirche); die wichtige Umbildung des Staatslebens, die jetzt stattfand, konnte praktische Weisheit von der Kirche holen. Jedoch hatte sich ihre Machtstellung in der Weise entwickelt, daß sie nicht lange mit den wirklichen Staatsinteressen harmonieren konnte. Ihr Aufschwung trug den Keim des Konflikts in sich. — Nun aber war die katholische Kirche in Schweden doch nicht zu derselben Macht gelangt wie in den Nachbarländern. Die langsame Entwickelung des Landes hatte ein zäheres Festhalten an der alten germanischen Rechtsanschauung ermöglicht; sie beherrschte trotz des Drängens der Kirche auf Herrschaft des kanonischen Rechts das Volksbewußtsein. In wichtigen Fragen mußte die Kirche sogar unter König Magnus nachgeben, so z. B. betreffs des lange verlangten kanonischen Testamentsrechts; damit wurde der ökonomischen Machterweiterung der Kirche eine bestimmte Grenze gesetzt. Und das schwedische Volk wußte vor allem sein altes Selbstbestimmungsrecht betreffs der Besetzung der niederen geistlichen Ämter in einer Weise zu behaupten und zu bewahren, die in der Geschichte der Kirche ziemlich alleinstehend ist. Der politische Aufschwung des Landes rief auch gerade zu dieser Zeit eine großartige Arbeit an der Festsetzung des schwedischen Rechts hervor, welche um 1300 im Erlaß der schwedischen Landschaftsgesetze ihre relative Vollendung erreichte (vor allen das Upplandsgesetz v. 1298). In ihren kirchenrechtlichen Bestimmungen kommt der Kompromiß mit dem kanonischen Recht zum Vorschein; im großen und ganzen wurde das Germanische des Grundcharakters und der Anschauung Schwedens auf immer bewahrt. Es waren dies die geschichtlichen Vorarbeiten der Reformation.

So erweist sich auf jedem Gebiete die Zeit um 1300 als das Ende einer großen Periode der Geschichte der schwedischen Kirche. Die innere Organisation wie die äußere Machtsphäre waren zu einem relativen Abschluß gelangt. Das ausländische Mönchswesen hatte seinen Höhepunkt erreicht (mit dem 14. Jahrh. begann der ökonomische Verfall der älteren Orden, besonders der der Franziskaner, teilweise durch den Eingang, den das Geld anstatt der Naturalien in die Wirtschaft fand). Es ist kein Zufall, daß der letzte Kreuzzug in diese Zeit fällt; er wurde nach dem Tode Magnus' (1290) von Tyrgils Knutsson, dem Reichsverweser während der Minderjährigkeit des Königs Birger, geleitet, und hatte als Folge die Bekehrung von Karelen und den Anfang des langwierigen Kampfes mit Rußland. Zur volkstümlichen Entwickelung der schwedischen Kirche blieb nur noch übrig, die ungünstige Abhängigkeit vom Primat in Lund zu beseitigen. Auch dies heißersehnte Ziel wurde mit Ende des 13. Jahrhunderts erreicht, als es dem Erzbischof Nils Allesson (1295—1305) gelang, dem Upsalastuhl vom Papst selbst das Pallium zu verschaffen; damit wurde Schweden von aller Abhängigkeit von Lund befreit. Neue Bestrebungen, neue Probleme traten in den Vordergrund.

3. Die Machtperiode der Kirche 1305—1448. Das Reichsverweseramt des „Marsken" Tyrgils wurde eine merkwürdige Episode der Geschichte der schwed. Kirche. Er vertritt in Schweden den Anfang der staatlichen Reaktion gegen das kirchliche Übergewicht, die zu der Zeit über Europa sich verbreitete und in Philipp dem Schönen ihren vollendeten Repräsentanten erhielt. Die Restriktionen gegen die Steuerfreiheit der Kirche wurden verschärft; sogar Kirchengüter wurden eingezogen und die Steuern der Bauern an die Kirche wurden nachgelassen. Hierdurch wurden aber die kirchlichen Prälaten zum Widerstand getrieben; und Schweden hatte gerade damals keinen kräftigen König, auf den es sich verlassen konnte. Der jetzt großjährige Birger war in jeder Hinsicht unwürdig. Um Schutz gegen seine ehrgeizigen Brüder zu erhalten, mußte er vor den weltlichen und geistlichen Herren des Reiches kapitulieren. In Strengnäs 1305 fand die große Verabredung statt, der zufolge mit der Kirchenpolitik, der man bis jetzt gefolgt war, gebrochen, die Macht der Kirche wieder hergestellt wurde, und die Prälaten sich mit den weltlichen Herren des Reiches gegen die Forderungen der Königsmacht verbündeten. Hier liegt die äußere Umwälzung; die Zeit des aristokratisch-feudalen Herrenregiments begann, die Interessen der Hierarchie harmonierten nicht mehr mit denen der Königsmacht. Die Kämpfe zwischen Birger und seinen Brüdern endeten mit einer vollständigen Revolution, die 1319 den dreijährigen Magnus, den Sohn des Herzogs Erik, auf den Thron setzte. Die Regierung wurde von geistlichen und weltlichen Herren geführt, doch nicht zu Frommen des Reichs. Als schließlich die von König Magnus erhobenen Forderungen zu lästig wurden, und er mit dem neuen Gedanken eines Reichstags drohte, wurde er des Thrones entsetzt und ein Ausländer, Albrecht von Mecklenburg, wurde König. Seine ökonomischen Bedürfnisse gerieten mit der Kirche in Konflikt; er verlor ihren Beistand und dann auch den Thron. Das Herrenregiment wurde dann durch die sog. Kalmarunion 1389 noch mehr befestigt. Wenn die Leiter der Kirche sich also teilweise von den rein nationalen Interessen entfernten, dürfen wir andererseits nicht vergessen, daß die Machtentwickelung der Kirche ihr zum Mittel zu einer großartigen, segensreichen Thätigkeit nach innen wurde. Es mangelte keineswegs an religiös thätigen Prälaten. Die einzigen Bischofsheiligen Schwedens sind aus dieser Zeit: Bryniulf, einer von den, sowohl in politischer als kirchlicher Hinsicht, hervorragendsten Männern des beginnenden Zeitabschnitts, Hemming, Bischof von Åbo, gest. 1357, eifriger Missionar in den Grenzprovinzen Finnlands, und Nikolaus Hermanni, Bischof von Linköping, gest. 1391, der Schüler und Bewunderer von Birgitta. Diese drei wurden von Alexander VI. 1499 selig gesprochen. Der hervorragendste schwedische Theologe des Mittelalters, Magister Matthias in Linköping, war mit Erfolg als Scholastiker, doch mit reformatorischen Tendenzen, thätig; von ihm haben wir den ersten Versuch einer Bibelübersetzung (Art. Bibelübersetzungen Bd III S. 147 f.); er wurde Birgittens Beichtvater. Die Beispiele könnten vervielfältigt werden. Sicher ist diese Periode die am meisten kultivierende im Leben des schwedischen Volkes gewesen; da brach die Religiosität im großen die alte Roheit und wurde eine die Persönlichkeit veredelnde Macht; die Priester und Mönche fingen an, auf Schwedisch zu predigen und umfassende Seelsorge auszuüben; die reiche Kultur des Mittelalters wurde in Schweden so fest gepflanzt, daß sie durch die folgenden Stürme fortbestehen konnte; eine großartige Wohlthätigkeit verbreitete sich unter dem Schutz der Kirche über Land und Stadt (die Heiligengeisthäuser und die Hospitäler fangen im 14. Jahrhundert an); die Schätze des Wissens wurden im hohen Norden zugänglich. Man vergleiche den hohen Standpunkt der Kirche in Schweden im 14. Jahrhundert mit dem Verfall der Kirche im Abendland. In Schweden waren noch keine Spuren der Ermattung zu sehen. Eine Zeitgenossin von Wicliff, Petrarka und Boccaccio war die Schwedin Birgitta (gest. 1373). Als Zeugen der Blütezeit der schwedischen Kirche wirken sie und ihr Orden; in demselben sind fast alle Zweige kirchlicher Thätigkeit vereinigt. Deshalb wird für die schwedische Kirchengeschichte dieser Zeit nur auf den Art. Birgitta Bd III S. 239 ff. hingewiesen (viel Neueres und Wichtiges giebt T. Höjer: Birgittinerordens historia till. o. 1450, Upsala 1905, und H. Hildebrand, Heliga Birgitta, in den Abhandl. der Schwed. Akademie 1906).

Das Papsttum zu Avignon hatte in die innern Angelegenheiten der schwedischen Kirche nicht sehr eingegriffen; das Interesse desselben umfaßte hauptsächlich das Einzahlen gewisser Steuern. Dann und wann kamen Bischöfe durch päpstliche Provision, ohne die Wahl der Kapitel, auf ihre Stellen; doch sind dies nur Ausnahmen. Mit dem Anfang des 15. Jahrhunderts fing man an, in Schweden den Verfall des Papsttums stärker zu empfinden. Die Regenten des Landes wohnten in Dänemark (Margaretha und nach ihr Erich von Pommern); ihr Interesse harmonierte mit dem des Papstes sehr oft in der

Hinsicht, daß alle beide die Kirche plündern wollten. Sowohl der Papst als der König versuchte wiederholt den Erzstuhl von Upsala den Kapitelwahlen zuwider zu besetzen; der am meisten Verrufene unter ihren Verordneten war der liederliche Däne Jöns Jerlersson 1408, der nach einigen Jahren (1419) Schweden verlassen mußte (er wurde später Bischof auf Island und dort von den Bauern in einem Sack ersäuft 1433). Doch gelang es schließlich dem Kapitel sein Recht zu wahren; diese Streitigkeiten hatten als Folge eine Annäherung seitens der Kirche an die allgemeinen Reformbestrebungen und an die wachsende, nationale Sehnsucht nach einem wieder unabhängigen Schweden. Im Papstschisma hatte Schweden sich an Rom angeschlossen, seine Kirche aber nahm mit einem gewissen Einfluß an den reformatorischen Konzilien teil und erkannte diese als Autoritäten über den Papst an. Reformatorische Versammlungen wurden auch in Schweden (z. B. in Arboga 1417, wo man auch über die Beginen in Schweden verhandelte) gehalten, und das Predigen auf Schwedisch kam noch öfter vor. Viele Kirchen wurden gebaut. In Finnland war Bischof Tavast fast 40 Jahre als Apostel des Landes in nationalem Geiste thätig (bis 1450). Der Birgittenorden setzte seine segensreiche Thätigkeit in nationalem Geiste fort. Als der große Freiheitskampf 1434 mit dem Bauernaufstand unter dem Volkshelden Engelbrecht anfing, erhielt diese Bewegung einen Verteidiger auf dem Baseler Konzil in dem hervorragenden schwedischen Repräsentanten dort, Nils Ragnoaldsson, was Schweden wesentlich zu Nutzen kam. Als der Erzstuhl ledig wurde, wählte man Nils zum Erzbischof 1438. Auf dem Baseler Konzil wurde diese Wahl bestätigt; 10 Jahre lang leitete er mit ausgezeichneter Weisheit und Frömmigkeit die Kirche Schwedens durch die politischen Brandungen. Eine Provinzialsynode in Söderköping 1441 suchte durch mehrere Beschlüsse die Verbreitung eines echten Christentums unter den niedrigsten Volksklassen zu fördern, ebenso wollte man eine selbstständige, schwedische Bildungsanstalt gründen (die Universität zu Upsala wurde doch erst 1477 gegründet). Nils war der letzte große Mann der katholischen Kirche in Schweden.

4. Die Hierarchie und die Nationalitätsbestrebungen 1448—1520. Mit dem Sieg des Papsttums über die Reformkonzilien brach eine neue Periode in der Geschichte der ganzen katholischen Kirche an. Nun kam unter Kampf mit einer bestimmt mittelalterlichen, wenn auch durch Renaissancebildung im Äußern modernisierten Hierarchie die Geburtsstunde der modernen Staatsideen. In Schweden bezeichnet 1448 die Grenze. In diesem Jahr wurde durch die Wahl von Karl II. Knutson zum König die Union gebrochen; ein einheimisches Königtum, das den nationalen Interessen diente, erhob sich. Andererseits verschied in demselben Jahr Erzbischof Nils; sein Nachfolger wurde Jöns Bengtsson Oxenstierna, der typische Vertreter des herrschsüchtigen Kirchentums, das in einer starken Königsmacht die größte Gefahr für die Kirche sah. König Karls Untersuchung über den unrechtmäßigen Besitz der Kirche (1454) reizte alle Prälaten. Unter der Führung von Jöns trat die Hierarchie auf die dänisch-unionelle Seite, oder richtiger, sie verband sich mit der feudalen Herrnmacht in deren Kampfe mit der Staatsmacht; der Versuch des Erzbischofs, alle kirchliche und politische Macht schließlich in seinen Händen zu vereinigen, endete mit seinem Sturz und Tod auf der Landesflucht 1467. Die Nachfolger von Jöns Bengtsson gingen in seinen Fußstapfen; Jakob Ulfsson (1470—1514) (reich begabt, aber herrschsüchtig, der eigentliche Begründer der Universität zu Upsala) mit ein wenig äußerer Mäßigung, und unter nützlicher innerkirchlicher Arbeit (die Bischofssynode in Arboga 1474, wo wichtige Verbesserungen beschlossen wurden); Nils Trolle (von 1514 ab) mit einer Brutalität, welche die schließliche Katastrophe brachte. Die meisten Suffraganbischöfe, auch die in anderer Hinsicht am eifrigsten waren, Gutes zu thun, wie Henricus Tidemanni in Linköping (gest. 1500) und Kort Rogge in Strengnäs (gest. 1501), wurden von derselben hierarchischen Politik beseelt. Die Reichsverweser Sture mußten sich gewöhnen, in den Prälaten die gegebenen Gegner der nationalen Befreiung und der Neuorganisation des Landes zu sehen. Eine Ausnahme bildet der merkwürdige Dr. Heming Gad, zum Bischof in Linköping 1501 gewählt, einer der wenigen Vertreter des Humanismus in Schweden, Krieger und Dichter zugleich, von warmer Vaterlandsliebe beseelt. Er war die beste Stütze von Svante Sture. Seine Wahl wurde jedoch nie vom Papst bestätigt, er wurde mit dem Banne belegt und mußte 1512 dem Hans Brask, dem letzten bedeutenden Kirchenfürsten von Schweden, weichen. Nach viel Schwanken hin und her trat Brask auf die Seite der hierarchischen Interessen. Der niedere Klerus dagegen zeigte oft eine ungemischte Vaterlandsliebe, die auf eine hellere Zukunft deutete; so z. B. Ericus Olai, gest. 1486, der gelehrteste Mann der neuen Universität.

Von den letzten Ereignissen und dem Ende des Mittelalters s. Art. Arcimboldi Bd I S. 793 ff.

In dem langen und gewaltsamen Kampf der nationalen Sammlungsarbeit gegen den Bund aristokratischen Feudalismus und unioneller Politik hatte die schwedische Hierarchie die schwedischen Bauern im Stiche gelassen. Damit wurde die innere Macht der katholischen Kirche in Schweden gebrochen. Hier liegt die eigentliche Bedeutung der Geschichte dieser Zeit. Von den vorreformatorischen Bewegungen auf dem Gebiete des religiösen Lebens sind wenige oder keine Spuren zu sehen. Der religiöse Verfall machte sich nie in Schweden in einer fühlbaren Weise geltend. Im Mönchswesen wurde ein gewisser Rückgang bemerkbar, man forderte Reformen; das geschah nicht ohne Einwirkung der großen Windesheimer Reform, die auch eine Reihe neuer Klöster hervorbrachte. (Am Ende des Mittelalters gab es im heutigen Schweden [nebst Finnland] wenigstens 21 Franziskaner-, 16 Dominikaner- und 15 Cistercienserklöster 2c.). Im großen und ganzen aber befriedigte die Kirche die religiösen Bedürfnisse. Nicht einmal die Ablaßreise Arcimboldis in Schweden 1518 erweckte dort eine sichtbare Entrüstung. Der Humanismus wurde auch dort nie zur Kulturmacht; seine einzigen bedeutenden Repräsentanten waren Gad und Rogge. Das Mittelalter endete deshalb in Schweden zunächst in einer gewaltsamen, politischen Krisis, in welcher das Land und die Staatsmacht vom Grunde wieder aufgebaut wurden. Hieran schloß sich die kirchliche Reformation.

Die neuere Zeit.

1. Die Geburts- und Kampfperiode der Reformation 1520—1611. Im Jahre 1520 begann Olaus Petri, der große Reformator Schwedens, seine Thätigkeit als Diakon am Dom zu Strengnäs. Er war 1493 geboren, war im Herbst 1516 an der Wittenberger Universität immatrikuliert worden, und hatte mehr als zwei Jahre den Unterricht Luthers genossen. Seine Gemütsart war eine andere als diejenige Luthers: er war ein Mann des Friedens, nicht des Kampfes, ohne Luthers heiteren Humor; aber in unerschütterlicher Überzeugungstreue, volkstümlicher Beredsamkeit, pädagogischer Genialität und exklusiver Religiosität stand er würdig an der Seite des Meisters. In Strengnäs gewann er für seine Auffassung den alten Erzdiakon Laurentius Andreä, den großen Kirchenpolitiker der schwedischen Reformation. Dieser machte Gustav Wasa mit den neuen Ideen bekannt, wurde auch Kanzler und Ratgeber des Königs (vgl. K. Müller, Kirchengeschichte II, S. 483 ff.) — Die Unions- und Feudalpolitik erntete ihre blutige Frucht im „Blutbad zu Stockholm“ 1520, als das ganze Land einen Augenblick zertreten und verloren schien. Aber die Bauern von Dalekarlien erhoben sich unter der Führung von Gustav Wasa zum Kampfe für die nationale Freiheit. Die unheimliche That Christians II. hatte die Häupter der alten Zeit gefällt, unter ihnen die meisten Bischöfe; nur zwei Bischofsstühle waren 1522 besetzt. Der Volksaufstand siegte und schloß mit der Errichtung des nationalen Königtums (in Strengnäs 1523). Damit war der Charakter des Königs als Volkskönig mit einer rein persönlichen Regierung gegeben. Auf jedem Gebiete stand indessen die Rom gehorchende, einen Staat im Staate bildende Kirche als ein Hindernis dem König entgegen. Vor allem galt dies auf dem ökonomischen Gebiete; Schweden war nach der langen Krise ein verarmtes, wehrloses Land, wenn es sich nicht die Reichtümer der Kirche und der Klöster verschaffen konnte. Mit genialem Blick erkannte der König sogleich die Verwendbarkeit „der neuen Lehre“ für eine volkstümliche nationale Wiedergeburt auf germanischem Grund und Boden. Der Grundsatz seines Erneuerungswerks war eine Vereinigung des ganzen Volks unter gemeinsamer Verpflichtung zu dem, was für die Rettung und Verteidigung des Vaterlandes nötig war und unter gemeinsamer Verantwortlichkeit für die Durchführung der nötigen Maßregeln und für die Folgen derselben. Diese Zusammengehörigkeit war nur in der verantwortlichen Person des Königs verwirklicht; an seinem Thun hatte das ganze Volk teil, und war deshalb auch ihm verpflichtet, so lange er die Verteidigung und das Glück des Landes beförderte. Die religiöse Seite des Volkslebens machte keine Ausnahme; auch hier mußte der König persönlich die ganze Umwälzung leiten, soweit sie innerhalb der Sphäre des Staatsinteresses lag. Gustav Wasa hat auch die Weise für die Einführung der Reformation bestimmt. Dies zeigte sich schon auf dem entscheidenden Reichstage, den er mit kluger Rücksicht auf die großen europäischen Verwicklungen im Jahre 1527 nach Westerås berief. Mit Hilfe des Adels und des Kriegsvolks erzwang er persönlich den Reichstagsbeschluß („Vesterås recess“, ausführlicher detailliert in „Vesterås ordinantia“). Dadurch wurde die Kirche von Rom und dem kanonischen Recht

losgerissen, ihr Besitz (nicht die Pfarrgüter) wurde zur Disposition der königlichen Macht gestellt, und der Adel wurde an die neue Ordnung durch Gütererwerbung von der Kirche gefesselt. Betreffs der Religion wurde nur beschlossen, daß „Gottes Wort rein und klar gepredigt werden solle", d. h. formell wurde nur für den Protestantismus die Religionsfreiheit eingeführt. Ein Bedürfnis des Volks nach einer religiösen Veränderung wurde nicht laut. Aber in der That mußte der Protestantismus der selbstverständliche Nachfolger der vernichteten Romkirche werden. Die Reichstagsbeschlüsse wurden von allen Ständen, „einer für alle und alle für einen" unterschrieben. Auf die Weise behielt sich der nationale Volksstaat das Recht vor, durch seinen König auch die Entwickelung der Kirche zu überwachen. — Die Reformation in Deutschland trug in ihrem Schoß theokratische Ideen. Durch Olaus Petri wurden dieselben auch in die schwedische Kirche eingeführt. Er hatte doch noch im Grunde viele schwedisch-germanische Grundanschauungen, dank dem zähen Bewahren derselben auch in der Kirche des Mittelalters; deshalb konnte seine That mit der des Volkskönigs harmonieren, und die Selbstthätigkeit der Kirche dadurch auch unter der Leitung des letzteren aufrecht erhalten werden. So erhielt die erste Zeit der Reformation in Schweden ihr eigentümliches Gepräge: eine Einheit von theokratischen und politischen, volkstümlichen und religiösen Momenten. Die schwedische Kirche war weder als sächsisches „Luthertum", noch als englischer Cäsaropapismus, noch als schweizerische Demokratie, noch als Genfer Theokratie einzuordnen.

Die innere Reformationsarbeit auf dem Wege der Überzeugung ging langsam, von der Weisheit und Klugheit des Olaus Petri geleitet, weiter. Schon im Jahre 1524 war er nach dem Centrum des Reichs als Stadtsekretär und Prediger in Stockholm versetzt worden, und gab 1526 eine Bearbeitung von Luthers Betbüchlein heraus, die erste reformatorische Schrift Schwedens. Im selben Jahr schenkte er dem Volke das Neue Testament in schwedischer Uebersetzung, ein Buch, das für die Sprache und Kultur Schwedens von ähnlicher Bedeutung ist, wie die Bibelübersetzung Luthers für Deutschland. In demselben Jahr gab er u. a. das erste Kirchenliederbuch (10 Kirchenlieder). (Für die Geschichte der Bibelübersetzung, des Katechismus und des Kirchenliedes in Schweden s. die betr. Art. Bd III S. 147 ff.; Bd X S. 156 und S. 441 ff. Olaus Petri ist der Übersetzer des NTs.) Das Jahr 1527—28 war Olaus' großes Verfasserjahr, in dem er in vorzüglichen, einfach volkstümlich gehaltenen Schriften die meisten religiösen Forderungen der Reformation behandelte. Es mangelte dem Katholicismus an zweckbewußten Verteidigern. Auf dieser Seite war Hans Brask der einzige Mann von Bedeutung, und er entwickelte auch von Anfang an große Energie im Kampf wider die Reformation; aber Gustav Wasa war er doch nicht gewachsen; nach dem Reichstag in Westerås mußte er aus seinem Lande fliehen (1527); er starb in der Verbannung 1538. Als nun Gustav die erledigten Bischofsstühle besetzen ließ, bewirkte ein Zufall, daß die Inhaber derselben 1528 ihre Einsegnung von einem Birgittinermönch, Petrus Magni, empfingen, der selbst die Bischofsweihe vom Papst in Rom empfangen hatte. Auf diese Weise wurde die **„successio apostolica"** in katholischem Sinn der protestantischen Kirche in Schweden bewahrt. Dies war von Bedeutung für das Verhältnis Schwedens zu der anglikanischen Kirche. — Das Konzilium zu Örebro 1529, wo Laurentius Andreä das Werk dirigierte, vollendete die äußere Veränderung; es entspricht in kirchlicher Beziehung dem Reichstag zu Westerås. In Ausführung der Beschlüsse desselben erschienen die neuen wichtigen Schriften von Olaus Petri: das Kirchenhandbuch 1529, die Postille und der Katechismus 1530 und die schwedische Messe 1531. Sie zeichnen sich alle durch große Pietät und große Vorsicht gegen alle alten Gedanken und Gebräuche aus, die nicht direkt gegen die Prinzipien der Reformation stritten; natürlicherweise waren sie von lutherischer Grundanschauung getragen und durchhaucht; doch herrscht noch nicht das ausgeprägte Luthertum, ebensowenig wird Luther als eine Autorität aufgestellt. Die wertvollste Hilfe erhielt Olaus Petri von seinem jüngeren, im Jahre 1527 von Wittenberg zurückgekehrten Bruder Laurentius; dieser wurde 1531 der erste protestantische Erzbischof und leitete viele Jahrzehnte hindurch mit großer Milde und Klugheit die religiöse Umwandlung. Im Jahre 1541 gaben die Brüder die ganze Bibel in schwedischer Übersetzung heraus; neue reformatorische Schriften wurden verbreitet; ein Reichstag in Westerås 1544 schaffte noch mehrere katholische Anordnungen und Gebräuche ab; ein Kirchengesetzentwurf **„Vadstena artiklar"** (die Artikel von Vadstena) 1553, wahrscheinlich vom Erzbischof, zeigt den ersten Versuch, die Kirche vollständig als eine protestantische zu organisieren. — Eine vorübergehende Episode fremden Charakters waren die Jahre 1538—43, als Gustav von ultrareformatorischen Deutschen, besonders dem gelehrten und biedern Pommern

Gg. Normann, beeinflußt wurde, und ihre Ideen auf schwedische Verhältnisse zu übertragen versuchte, dadurch, daß er das Bischofsamt abschaffte, Normann zum „Superattendenten“ über die ganze schwedische Kirche 1540 ernannte, und eine Art Kirchenregierung presbyterianischen Anstrichs einführte. Durch ihren Widerstand zogen sich Olaus Petri und Laurentius Andreä sogar ein Todesurteil zu; sie wurden zwar begnadigt, erlangten aber ihren Einfluß nicht wieder. Sie starben beide 1552. Das schwedische Volk reagierte indessen zu kräftig gegen diese Neuerungen, und der König wurde wieder ins Geleise der nationalen Entwickelung hineingezwungen.

In doppelter Hinsicht bedeutete Gustav Wasas Tod 1560 eine Veränderung in der Stellung der Kirche. 1. Erik XIV. vermochte nicht das bisherige persönliche Moment in der Regierung festzuhalten. Dadurch entglitt die Kirche gewissermaßen der königlichen Leitung, und ihre eigenen Organe, vor allem das Archiepiskopat, wurden bei der Entwickelung von größerer Bedeutung. 2. Mit der Thronbesteigung Eriks XIV. erreichte der große religiöse Kampf um Europa auch Schweden. Zunächst suchte der Calvinismus während der ganzen Regierung Eriks (1560—68) hier festen Fuß zu fassen. Calvin selbst korrespondierte mit Erik, und seine Anhänger in Schweden legten 1563 ein Glaubensbekenntnis vor. Die Verteidigung gegen den Calvinismus wurde von Laurentius Petri geleitet; sie führte zu einer inneren kirchlichen Entwickelung, unter welcher der allgemein-reformatorische Standpunkt verlassen wurde, und die Kirche sich enger an das evangelische Luthertum anschloß. In einer Schrift des Erzbischofs von 1566 berief man sich zum erstenmal auf Luther und die Lutherischen als Bundesgenossen. Der wichtigste Schritt dieser Entwickelung, sowohl in Bezug auf Selbstregierung als auf Luthertum wird durch die erste Kirchenordnung Schwedens 1571 bezeichnet, die den ersten calvinistischen Streit schloß. Das war die letzte Gabe von Laurentius Petri an sein Land. Er starb 1573. Auf der Basis dieser Kirchenordnung lebte die schwedische Kirche mehr als 100 Jahre lang ein selbstständiges, reiches Leben. Kaum war der Calvinismus zurückgewiesen, als die Kirche von der Gegenreformation bedroht wurde, welche daran anknüpfte, daß Katharina Jagellonica, die Gemahlin Johanns III. (1569—92) katholisch war. Der erste Jesuit kam 1574 nach Schweden. Der theologisch gelehrte Johann, von Georg Cassander und der englischen Kirchenentwickelung beeinflußt, suchte einen Mittelweg zu gehen. Seine bekannte neue Meßordnung „Röda boken“ (das rote Buch) 1576 sollte die Kirche Schwedens an die echt katholische Kirche der ältesten Zeit wieder anknüpfen. Das Resultat wurde ein aufreibender innerer Streit, unter welchem der Protestantismus seinen Hauptschutz bei Herzog Karl, dem jüngsten Sohn Gustavs I., erhielt; zugleich wurde dadurch der schwedische Staat in die Berechnungen der europäischen Großpolitik mit eingezogen. Im Schutze der königlichen Richtung betrieben versteckte und offenbare Papisten (Kardinal Hosius in Polen war die Seele) eine eifrige Arbeit, bis der hartnäckige Widerstand des Papstes gegen die Vermittelungspläne Johanns dem Einfluß der Katholiken 1580 ein schnelles Ende machte. Dagegen wurden die Lutherischen während der ganzen Regierung Johanns auf jede Weise verfolgt. Im Kampfe gegen das Rote Buch und den Kryptopapismus erhielt die Entwickelung der Kirche zum Luthertum ihre Feuertaufe. Ein Geschlecht von glaubensfesten, unbeweglichen lutherischen Charakteren wurde geschaffen, welche in künftigen Stürmen sowohl politische als kirchliche Freiheit retten konnten. Ihre theologische Bildung erhielten sie fast alle auf der Universität Rostock unter der Leitung von Dr. Chyträus.

Aus der schweren Krise ging nach dem Tode Johanns III. der vollständige Sieg des Luthertums hervor, zur gleichen Zeit als das Verhältnis der Kirche zum Staat an Klarheit gewann. Das vom verordneten Regenten, dem Herzog Karl, nach Upsala 1593 berufene Konzil wurde das wichtigste in der Geschichte der schwedisch-lutherischen Kirche. Unter dem Vorsitz des ausgezeichneten, von Johann III. verfolgten, Nikol. Olai Bothniensis (als Erzbischof gestorben 1600) wurde hier das Rote Buch verboten, und alle verpflichteten sich bei „Gottes reinem Worte, den drei Symbolen und dem unveränderten Augsburger Bekenntnis“ zu bleiben; der Calvinismus wurde, den Protesten Karls zum Trotz, verworfen; eine Reihe Beschlüsse, die das Luthertum vervollständigten, wurde gefaßt. Herzog Karl ließ, trotz seiner eigenen Unzufriedenheit, allen Ständen die Entschlüsse zuschicken, damit sie unterzeichnet würden. Er folgte dabei dem großen Regierungsprinzip des Vaters, daß alle gemeinsame Verantwortung hätten. Der Vorsitzende konnte auch nach dem Beschluß des Konzils ausrufen: „Nun ist Schweden ein Mann geworden, und alle haben wir einen Herrn und Gott“. Auch in der Beziehung wurde das Konzil zu Upsala epochemachend, daß es eine Kirchenversammlung war, wenn auch unter außerordentlichen

Formen; das eigene Bestimmungsrecht der Kirche über ihre eigenen, inneren Angelegenheiten, ihren Glauben und ihre Lehre gewann dadurch Anerkennung, zur gleichen Zeit als ihre Eigenschaft als eine Landeskirche mit Ansprüchen auf den Schutz des Staats für diesen Glauben und diese Lehre einen Ausdruck erhielt. — Die lutherische Kirche wurde sogleich auf die härtesten Proben gestellt. Der rechtmäßige König von Schweden, der Sohn Johanns III. Sigismund, der auch König von Polen war, war in Nordosteuropa die eifrigste Stütze der Gegenreformation; die Krone von Schweden gab ihm, seiner Ansicht nach, vor allem die Pflicht, das Land wieder katholisch zu machen. Seinen wiederholten Versuchen, dies mit List und Gewalt zu thun, setzte sich Herzog Karl, vom schwedischen Volke unterstützt, hartnäckig entgegen. Durch den Reichstag in Söderköping 1595 stellte sich dieser, wie einst sein Vater, auf rein revolutionär nationalen Boden, sammelte die Stände zur gemeinsamen Verantwortung im Widerstand gegen die katholischen Pläne des rechtmäßigen Königs und vernichtete schließlich mit dem Schwerte Sigismunds gewaltthätigen Versuch zu siegen (die Schlacht bei Stångebro 1598). Kurz danach wurde Karl selbst König von Schweden (Karl IX.). Die Kirche hatte beim Söderköpingsbeschluß mitgewirkt und hatte sich dadurch an das neue national-germanische Königtum geknüpft. Damit war auch die Einordnung der kirchlichen Angelegenheiten unter die von allen Ständen gemeinsam, in letzter Hand durch die Königsmacht ausgeübte Staatsregierung prinzipiell gegründet. Die organische Vereinigung des schwedisch-germanischen Staats und der selbstständigen, evangelischen Kirche war das Resultat der Zeit der Wiedergeburt Schwedens und der Ausgangspunkt seiner politischen Größe.

Ein schweres inneres Chaos war doch die Folge dieser Streitigkeiten; die Organisation war schlecht, die Sitten verroht; die in Kulturhinsicht wichtigen Klöster waren nach und nach verarmt und waren verschwunden (das Kloster zu Wadstena, das letzte in Schweden, wurde 1595 aufgehoben); sowohl der niedrige als der höhere Unterricht war in Verfall geraten u. s. w. Die Universität zu Upsala war aufgehoben; 1595 suchten Karl und die Kirche sie wieder herzustellen. Die Mission unter den Lappländern brauchte Arbeiter u. s. w. Die Zeit des Friedens war doch noch nicht gekommen. Die Katholischen setzten immer noch ihre Verschwörungen fort. König Karl mit seinen calvinistischen Sympathien und seinen großartigen politischen Plänen wollte seinerseits sich nicht in das ihm lästige exklusive Luthertum der Kirche hineinfinden. Es gelang der Kirche nie, von ihm die Anerkennung als evangelisch-lutherischer und Staatsschutz zu gewinnen. Statt dessen mußte sie einen anhaltenden Streit mit dem nun über ganz Europa siegenden Calvinismus kämpfen; der König selbst nahm durch litterarische Thätigkeit, durch die Revision des Handbuchs und des Katechismus (mit Anschluß an den Heidelberger Katechismus) am Streit teil u. s. w. Mit seltener Mäßigung, Hochsinn und unerschrockener Kraft wurde die Sache des Luthertums vom Erzbischof Olaus Martini (vom Jahr 1601 ab), einer der schönsten Gestalten der schwedischen Kirchengeschichte, geführt. Es gereicht auch Karl zur Ehre, daß er nie gegen seine Gegner Gewalt gebrauchte. Schließlich scheint es auch, als wäre er des Streites müde geworden. Der Erzbischof starb 1609, der König 1611. Als der junge Gustav Adolf den Thron bestieg, erhielt zum erstenmal die schwedische Kirche als eine evangelisch-lutherische durch seine Königsversicherung (Dez. 1611) einen gesicherten Platz im Staat; die Gefahren und die Nöte verschwanden, neue Entwickelungsfaktoren traten in den Vordergrund, und die Kirche konnte mit gestählten und frischen Kräften die gewaltige äußere und innere Arbeit angreifen, die vor ihr lag.

2. Die Zeit der kirchlichen Organisation und Orthodoxie 1611—1718. Die alten bewährten Männer waren verschieden. Es war ein jugendliches Geschlecht, das sich an den Aufbau von Schweden sowohl in politischer als kirchlicher Hinsicht machen mußte. Gustav Adolf war bei seiner Thronbesteigung nur 18 Jahre alt, sein großer Mithelfer, Axel Oxenstierna, beherrschte schon mit 28 Jahren die europäische Politik, die vornehmsten Generäle Schwedens im dreißigjährigen Kriege hatten noch nicht die dreißiger Jahre erreicht. Dasselbe gilt von der Kirche; J. Rudbeckius (s. u.) fing seine große Thätigkeit mit 23 Jahren an, u. s. w.: eine eigentümlich kühne Lebhaftigkeit und Glaubensstärke charakterisiert zu dieser Zeit das Luthertum Schwedens, dem Zustand in den Nachbarländern ganz ungleich; daher erklärt sich auch einigermaßen der Einsatz, den Schweden in der Leitung der religiösen und politischen Schicksale Europas machen konnte. Letztlich liegt die Erklärung in der innigen Verbindung zwischen dem lutherischen Glauben und der nationalen Volksfreiheit, die unter Gustav Adolf geschlossen wurde. Eine Annäherung an die scholastisch verknöcherte Orthodoxie trat freilich auch hier ein; man kann

ersehen, daß der Aristotelismus von 1615 ab die Herrschaft in der Universitätstheologie gewann. Er erhielt einen Vertreter in Johannes Rudbeckius, der hervorragendsten kirchlichen Persönlichkeit Schwedens während des 17. Jahrhunderts. Er war an der seit 1611 aufblühenden Universität in Upsala als Professor thätig gewesen und war nachher der Hofprediger Gustav Adolfs; er machte sich als einen gewaltigen Prediger mit fast biblisch-alttestamentlicher Inspiration bekannt, er war in den Kriegen der würdige Feldprediger seines Königs. Während der Jahre 1619—1646 wirkte er mit außerordentlichem Organisationstalent als Bischof in Westerås Stift. In dieser Zeit trat neben der Orthodoxie die hierarchische Anschauung wieder hervor, die durch den Protestantismus nie ganz vernichtet worden war. Rudbeckius kam schließlich zu einem halb katholischen Kirchenbegriff (in der Schrift **De privilegia doctorum** 1636), und geriet dadurch in Konflikt mit der Regierung und in lange Verhandlungen. Aber der Intoleranz der Orthodoxie wirkten die Familientraditionen des Königs, seine Beziehungen zu den reformierten Ländern des Abendlandes (von 1614 ab) und sein staatsmännischer Sinn entgegen, so daß er sich schließlich auch über den Verfolgungseifer im Streit zwischen Katholiken und Protestanten erhob (vgl. Art. Gustav Adolf Bd VII S. 239 ff.). Hierin stand ihm Dr. Johannes Matthiä zur Seite, der während langer Studien in England und Holland die dort vorherrschende Toleranz und „den reformierten Pietismus" in sich aufgenommen hatte, und nach der Heimkehr 1625 der Lehrer der hochadeligen Jugend in Stockholm geworden war. Er wurde 1629 Hofprediger, folgte dem König in den dreißigjährigen Krieg, wurde 1632 der Lehrer der Königin Christina und schließlich 1643 Bischof in Strengnäs. Nach dem Tode Gustav Adolfs vermochte er mit seinem nachgiebigen, für ökonomischen Erwerb etwas schwachen Charakter nicht die weitsichtige Religionspolitik des Königs aufrecht zu erhalten; die extreme Orthodoxie begann ihren Siegeszug, und die Erben von Gustav Adolf wurden Cromwell und die reformierte Welt.

Während der steten äußeren Kriege dieser Zeit vollzog sich eine intensive, innere Organisationsarbeit, die mehr als anderes die schwedische Kirchengeschichte dieser Zeit kennzeichnet. Sie verlief in zwei Perioden. In der Zeit der großen und vielen Kriege (bis 1648) wurde die kirchliche Organisation hauptsächlich der privaten Initiative überlassen. Es ist die Zeit der großen Bischöfe. Sie erwarben in ihren Stiftern eine beträchtliche Macht, oft mittelalterlichen hierarchischen Anstrichs. Sie war zu groß, als daß sie mit der das ganze Staatsleben umfassenden Organisation nach dem Prinzip Karls IX., die Gustav Adolf durchführte, harmonieren konnte. Er wollte, daß auch die Leitung der Kirche eine Angelegenheit aller, unter gemeinsamer Verantwortung sei, und schlug deshalb eine einheitliche Leitung unter einer Oberdirektion, einem **Consistorium generale** (1623), vor. Es sollte sowohl aus Laien als aus höhern und niedrigen Klerikern bestehen. Der Vorschlag wurde von Matthiä und dem niedrigen Klerus unterstützt, begegnete aber seitens der Bischöfe einem so energischen Widerstand, daß der König, trotz wiederholter Versuche, in diesem einzigen Punkt seine Reformpläne nicht durchführen konnte; neue Verhandlungen nach seinem Tode hatten ebensowenig Erfolg. Eine gemeinsame Repräsentation hatte die Kirche in dem, an den Reichstagen versammelten, geistlichen Stand, **Consistorium regni** genannt; aber er wurde von den Bischöfen beherrscht, und diese behielten auch in ihren Stiftern freie Hand. Doch benützten sie ihre Macht vielfach sehr gut; auf jedem Gebiete der Kirche und der Kultur kam es unter ihrer Leitung zu einem gewaltigen Aufschwung. Die Bannerträger waren J. Rudbeckius und Laurentius Paulinus Gothus, Bischof in Strengnäs 1609—36, Erzbischof 1637—46. Kirchenstatuten der einzelnen Stifter schufen äußere Ordnung (am wichtigsten **Paulini constitutiones ecclesiasticae** für das Erzstift), jährliche Kirchenvisitationen und Versammlungen der Geistlichen hoben den niederen geistlichen Stand; der Anfang einer kirchlichen Buchführung wurde gemacht, Katechismuspredigten und Verhöre wurden eifrig betrieben, Katechismen und andere Lehrbücher wurden in Massen herausgegeben, die lappländische Mission wurde wieder mit Ernst angefangen (s. Art. Lappländische Mission Bd XI S. 281), die kirchliche Kolonisationsarbeit wurde bis nach Amerika ausgedehnt (s. Bd XIV S. 186), und energische Arbeit wurde auf die religiöse Pflege und geistige Hebung des ganzen Volks durch die Verbesserung des niedern und höhern Unterrichts verwandt. Rudbeckius, der auf den meisten Gebieten die Führung hatte, gründete u. a. auch das erste Gymnasium von Schweden mit kostenfreiem Unterricht für die Bauernsöhne sowohl als für den Adel in Westerås, und führte eine verbesserte Pädagogik ein. Noch Größeres erreichte in dieser Beziehung Matthiä, der hervorragendste Pädagoge Schwedens während des 17. Jahrhunderts, der Freund von Comenius. Für die Zucht und Erziehung des

ganzen Volkslebens hatte vielleicht die lange unermüdliche Thätigkeit von Paulinus die größte Bedeutung; das Studium seines Lebens macht es mehr als etwas anderes klar, wie großen Dank die schwedische Kultur der lutherischen Kirche schuldig ist (Schück).

Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts verschwinden die großen Bischöfe. Der Schwerpunkt der Leitung der Kirche wurde in die Reichstage verlegt. Einen Übelstand hatte die überall nach eigenem Kopf betriebene Thätigkeit der Bischöfe mit sich gebracht: einen recht großen Mangel an Übereinstimmung in kirchlicher Ordnung zwischen den verschiedenen Stiftern. Als mit dem Westfälischen Frieden das Interesse sich wieder den inneren Verhältnissen des Landes zuwandte, machte sich dies noch mehr bemerkbar. Seit dem Reichstage von 1649 ließ man die alte Streitfrage des Consistorium fallen, man strebte statt dessen nach einer einheitlichen kirchlichen Organisation durch ein neues Kirchengesetz (die Kirchenordnung von 1571 genügte schon lange nicht mehr) und gemeinsame kirchliche Bücher für die verschiedenen Gebiete des religiösen Lebens. Auf dieselbe Aufgabe wurde die Kirche durch das Resultat der Kriegspolitik hingewiesen. Von 1648 ab wurden immer neue Landschaften der Krone Schwedens unterworfen (unter ihnen alle Landschaften an der jetzigen Süd- und Westküste Schwedens). Ihre Verschmelzung mit Schweden wurde am sichersten durch eine kirchliche Thätigkeit erreicht, die einheitlich organisiert und geleitet war. Auch die Errichtung mehrerer neuer Stifter machte die größere Einheitlichkeit des kirchlichen Lebens notwendig: 1618 wurde das Stift Wiborg in Finnland, 1647 Karlstadsstift und Hernösandsstift errichtet, die beiden letzten zunächst als Superintendenturen (Bischöfe 1772); 1645 wurde Gotland und damit das Stift Wisby gewonnen, 1658 wurde Schonen und das alte Stift von Lund mit Schweden vereinigt; durch die Begründung der Lunder Universität 1666 entstand dort ein Theologencentrum von größter Bedeutung für die schwedische Kirche; 1665 wurde Gothenburg ein Bistum, 1678 Kalmar. Damit war die kirchliche Provinzialorganisation fertig, so wie sie bis in unsre Zeit hinein gewesen ist (über Stift Luleå 1904 siehe die Statistik). Aber damit wurde auch die Frage einer neuen Kirchenordnung brennend.

In dieser Zeit erreichte der Streit um die Orthodoxie ihren Höhepunkt. In einem Vorschlag zum Kirchengesetz 1649 von Olof Laurelius (Bischof in Westerås 1647—70, ein würdiger Nachfolger von Rudbeckius, hervorragender Katechismusverfasser, der letzte große Repräsentant der patriarchalischen Bischofsmacht in Schweden) wurde die Konkordienformel für die Kirche als symbolisch bindend anerkannt. Der vornehmste Gegner war natürlicherweise Matthiä, der von der Königin Christina und nachher von Karl X. Gustav, in vielem einem Erben der Religionspolitik Gustav Adolfs, unterstützt wurde. Von Comenius zunächst beeinflußt, gab Matthiä während des Streites mehrere synkretistisch gefärbte Schriften heraus; ihm zur Seite trat der energische und hervorragende Bischof in Åbo, Joh. Terserus, der unter dem direkten Einfluß von Calixtus gestanden hatte. Diese Männer kämpften auch für die volkstümliche und geistliche Freiheit gegenüber der zunehmenden Macht des Hochadels und der Bischöfe, sowohl auf dem politischen Gebiete, als auch mit Rücksicht auf die Prinzipien der angefangenen kirchlichen Gesetzgebung. Als nach dem Tode Karls X. 1660 eine hochadelige vormundschaftliche Regierung gebildet wurde, war ihr Schicksal bestimmt. Synkretistischer Ketzerei angeklagt, verloren beide ihre Bischofsstühle 1664. Während des Prozesses erließ die Regierung 1663 auf Wunsch des geistlichen Standes ein Plakat, das der schwedischen Kirche das Studium des ganzen Konkordienbuchs (doch nicht als Symbolum) anbefiehlt. Laurelius war der heftigste Gegner des Synkretismus gewesen; von ihm wurde 1663 ein neuer Vorschlag zum Kirchengesetz offiziell eingefordert, über den man doch nicht einig werden konnte. Diese Kämpfe innerhalb der Kirche sollten ihr teuer zu stehen kommen. Die königliche Alleinherrschaft wurde in Schweden mit Karl XI. eingeführt, und er war nicht Willens, die Kirche als selbstständigen Faktor in seinem Reiche bestehen zu lassen. Durch eigene Schuld hatte die Kirche keine organisierte Regierung, die ihre Interessen verteidigen konnte; die Bischöfe waren im allgemeinen weniger bedeutende Männer; unter dem Volke und der niederen Geistlichkeit endlich griff nicht ohne Schuld der Orthodoxie und infolge der unaufhörlichen Kriege ein tiefer religiös sittlicher Verfall und Zunahme des Aberglaubens um sich. (Die Seuche der Hexenprozesse wütete in der Zeit um 1670, vom Klerus geschützt, vom berühmten Arzt Urban Hjärne bekämpft.) Nirgends gab es Widerstandskraft gegen den Absolutismus. Das Kirchengesetz, das auf Veranlassung des Königs 1686 angenommen wurde (durch eine Verordnung betreffs der Domkapitel 1687 vervollständigt), erfüllte in der Beziehung die Wünsche der Kirche, daß es das Konkordienbuch als symbolisches Buch einführte, und damit die Herrschaft der

Orthodoxie befestigte; es gab auch der Kirche die einheitliche Organisation, für welche sie 80 Jahre lang gearbeitet hatte, und führte dadurch zu einer neuen Zeit in ihrer Geschichte; aber es raubte ihr die frühere Selbstständigkeit und legte die Macht in die Hand des Königs. Die Kirche wurde in eminentem Sinn eine Staatskirche, obgleich der König nie in Schweden die Stellung erhielt, die man „summus episcopus" zu nennen pflegt. Während die Gemeinden ein Jahrhundert lang einen schweren Kampf um ihr uraltes Wahlrecht gegen den Hochadel und die Bischöfe geführt hatten betreffs einer Menge geistlicher Stellen, nahm jetzt die Krone das Recht in Anspruch, diese (die „regalen Pfründen") zu besetzen. Die fremden staatsrechtlichen Ideen, die im Anfang des Jahrhunderts durch den Sieg Karls IX. über Sigismund überwunden worden waren, tauchten nun unter dem Deckmantel des absoluten Königtums wieder auf. Das beste schwedisch-germanische Erbe der Kirche wurde bedroht, wie auch das sittlich-religiöse Leben abzunehmen anfing. Um diese beiden Punkte bewegt sich die Kirchengeschichte der folgenden Zeit.

Für den Moment war die Gefahr dadurch verdeckt, daß das Königtum die Vollendung der großen Organisationsarbeit energisch betrieb. Die Zeit um das Jahr 1700 bietet nach außen einen wirklich imponierenden Anblick. Im Jahr 1689 erhielt das Reich einen gemeinsamen Katechismus, 1693 ein neues Kirchenhandbuch, 1698 das berühmte Kirchenliederbuch (s. Art. Kirchenlied Bd X, S. 441 f.), 1703 eine revidierte Bibelübersetzung und kurz danach ein großes Bibelwerk (s. Art. Gezelius, Bd VI S. 654 ff.). Geordnete Buchführung wurde 1686 allgemein anbefohlen und Hausverhöre begannen (s. Art. Kirchenbücher Bd X, S. 362 f.); ein königlicher Erlaß von 1695 ordnete den allgemeinen Kinderunterricht im Lesen und im Katechismus an. Wenn die Kirche im Anfang des Jahrhunderts dazu mächtig beigetragen hatte, Schweden zur politischen Größe zu erheben, so wirkte nun diese äußere politische Größe in ihren letzten Stunden mit, Schwedens Kirche an dem kirchlichen Verfall in der lutherischen Welt teilweise wohlbehalten vorüberzuhelfen. Die Zeit der politischen Größe erhielt nun ihren Spätsommer mit einer Reihe kirchlicher Persönlichkeiten mit kühnen Gedanken, glühender Vaterlandsliebe, Härte gegen jede Abweichung von der reinen Lehre aber mit einer nie versagenden Opferwilligkeit für die Forderungen der orthodoxen Kirche und die der absoluten Monarchie; sie waren echte Karolinen im Talar, die Geistesverwandten Karls XII. sowohl in der Frömmigkeit als in der Unbeugsamkeit. Wir wollen hier nur die beiden Erzbischöfe Olef Svebilius (1681—1700), den Verfasser des Katechismus und des Kirchenhandbuchs, und Erik Benzelius sen. (1700—1709), Vater der berühmtesten Bischofsfamilie Schwedens (3 Söhne wurden Erzbischöfe), erwähnen; hierher gehören auch die beiden Gezelius in Finnland (s. Art. Gezelius), der hervorragende Dichter, Torsten Rudéen, der Sänger Karls XII., Chef des Stifts Karlstad, später Bischof in Linköping, der Wortführer des geistlichen Standes bei mehreren Reichstagen, gest. 1729, und vor allen die großen Kirchenliederdichter Spegel und Svedberg. Haquin Spegel, der große Vorkämpfer der kirchlichen Uniformität und Beförderer der Volksbildung, der mit Kraft an der Spitze mehrerer Stifter stand und schließlich Erzbischof wurde (gest. 1714) ist eine der herrlichsten Gestalten der schwedischen Kirche; sein edler, frommer Charakter strahlt in seiner Kirchenliederdichtung uns hell und klar entgegen. Jesper Svedberg, Bischof in Skara, war auch im Grunde seines Charakters ein Karolin; aber seine größte Bedeutung lag darin, daß er durch seine Opposition gegen die Mißbräuche der Orthodoxie und durch seine starke Annäherung an den Mysticismus auf eine neue Zeit hindeutete. Er überlebte auch lange seine eigene (gest. 1735). Ein eigentümlicher Kontrast zwischen dem verbreiteten religiösen Verfall und diesen Gestalten! Sie hatten keine neuen Gedanken, konnten kein neues Leben erwecken, aber sie hinterließ den Führern der Kirche als ihr Erbe eine Frömmigkeit, die tief genug war, um die echt religiösen Kräfte der neuen Zeit zu verstehen. — Mit dem Tode Karls XII. trat eine Wendung auf dem Gebiete der ganzen schwedischen Kultur ein.

3. Die religiöse Erweckung und die Blütezeit der Kirche 1718—1772. Der Pietismus und das Herrnhutertum erweckten die breiten Schichten des schwedischen Volks in sittlich-religiöser Hinsicht in der gleichen Zeit, in der auf dem kulturellen und politischen Gebiete unter dem Schutz der verketzerten „Zeit der Freiheit" der Individualismus erwachte (1718—1772). Dank dem erwähnten Erbe aus der Karolinerzeit konnte auf mehreren Seiten eine Wechselwirkung zwischen der neuen Erweckung und der alten orthodoxen Frömmigkeit entstehen, und auf diese Weise eine erfolgreiche kirchliche Arbeit, sowohl zur Vertiefung des religiösen Volkslebens als zur Verteidigung gegen die Eingriffe der Staatsmacht betrieben werden. Die vielleicht größte Blütezeit der schwedisch-lutherischen Kirche trat jetzt ein; sie konnte auch nie in demselben Grad wie die des Kontinents dem

Separatismus des 18. Jahrhunderts, ebensowenig wie der religiösen und politischen Aufklärung desselben eine Beute werden. — Schon in den letzten Jahren Karls XI. hatte der Pietismus die deutschen Besitzungen Schwedens erreicht, wo er mit deutscher orthodoxer Leidenschaftlichkeit (von J. F. Mayer) bekämpft wurde. Von dort aus fand er den Weg nach Finnland (vor allen durch die beiden Johann Wegelius) und guten Boden im finnischen Volksgemüt, aber wurde bald von den Gezelius mit Härte bekämpft; 1689 sprach das Domkapitel zu Åbo das erste Urteil über drei Pietisten. In den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts trat der Pietismus in Schweden, rund um das Baltische Meer und in Stockholm, auf. Am Assessor Georg Lybecker erhielt er einen nicht unbedeutenden Kirchenliederdichter. Eine für das religiöse Leben eingreifende Bedeutung gewann die Bewegung jedoch erst, als die in sibirischer Gefangenschaft gehaltenen und dort (hauptsächlich durch die Thätigkeit eines deutschen Dragonerhauptmanns von Wreesch) für den Pietismus gewonnenen Poltavakrieger nach dem Tode Karls XII. nach Hause kamen (1721). Nun verbreitete sich die Erweckung über große Teile von Schweden. Die gesunde und der Kirche nicht feindliche Seite des Halleschen Pietismus war noch vorherrschend. Eine Menge von Geistlichen gehörte zu ihr. Die zwei größten Männer der Kirche zu dieser Zeit, Erik Benzelius jun. (Bischof in Linköping, Erzbischof, gest. 1743) und Andreas Rydelius (Professor, später Bischof in Lund, gest. 1738, der erste bedeutende und selbstständige Philosoph Schwedens), Männer, welche nach den Worten eines Litteraturhistorikers „wie zwei gewaltige Portalfiguren am Eingange des Gebäudes der Bildung stehen, welche die Ehre der Freiheitzeit bildet“ (Warburg), widerstanden dieser Richtung nicht. Besonders der letztere sympathisierte mit der Thätigkeit des jungen, für den Pietismus gewonnenen Geistlichen Peter Murbeck in Schonen (1731—46) und stellte selbst seine Gedankenschärfe, seine theologische Gelehrsamkeit und praktische Befähigung in den Dienst einer tieferen Religiosität; vor allem lag ihm die Erziehung der Jugend warm am Herzen. Murbeck, den man den Francke Schwedens genannt hat (er war jedoch weniger sympathisch, hart und streitbegierig, gest. 1766) wurde das Haupt der religiösen Erweckung in Südschweden. Zu gleicher Zeit trat in Oberschweden nach 1723 Erik Tollstadius auf. Er war Vikar, später Pfarrer in Stockholm (gest. 1759), und widmete der Förderung des christlichen Lebens eine unermüdliche und segensreiche Arbeit. Er ist der bedeutendste Name der innern kirchlichen Geschichte der Zeit. — Im ganzen begegnete jedoch dem Pietismus mehr Widerstand als Verständnis seitens der oberen Behörden. Mehrere Bischöfe griffen ihn an, der geistliche Stand des Reichstags war ihm feindlich; dem Tollstadius wurden mehrere lange andauernde Prozesse gemacht, und dergleichen hatte auch Murbeck in Schonen nachher zu erleiden. Ein ganz besonderes Aufsehen erweckte ein Konventikel in Sickla außerhalb Stockholms 1723; die Regierung machte den Häuptern einen Prozeß, wobei sie ihre Anschauung in einer ausführlichen Denkschrift vorlegten, die als die Dogmatik des schwedischen Pietismus bezeichnet werden kann (Lundström). Sie wurden freigesprochen; aber das Resultat der Verhandlungen war, daß die Regierung das bekannte Konventikelplakat 1726 erließ. In diesem wurden bei strenger Strafe alle privaten Erbauungszusammenkünfte verboten. Dagegen erlaubte man Hausandacht und die Geistlichen wurden aufgefordert, oft Hausverhöre zu halten. Als Schutz gegen pietistische Entartung war das Plakat von Nutzen; aber die engen Schranken, die es zog, blieben für das religiöse Leben des Landes mehr als 125 Jahre lang eine Fessel. Hierdurch wurde auch die schwache Stellung bloßgelegt, in der die Kirche der Staatsmacht gegenüber sich befand. Sie kam während des Streites noch in anderer Weise zum Vorschein. Der souveräne Ständereichstag, der dem souveränen Königstum gefolgt war, setzte, von der Pietistenfrage veranlaßt, 1723 einen besondern Ausschuß, die sog. Ekklesiastikdeputation, nieder. Er war bestimmt, ein vom Reichstage abhängiges Consistorium generell über die Kirche zu werden; er sollte u. a. das Kirchengesetz in Übereinstimmung mit der Politik der neuen Zeit umarbeiten. Doch hatte Schweden am geistlichen Stand des Reichstages ein kirchliches Centralorgan, welches es verstand, die Thätigkeit des Ausschusses zu neutralisieren und über die Stellung der Kirche im Staat zu wachen. Es ist in nicht geringem Grad das Verdienst von Benzelius und Rydelius, daß die schwedische Kirche nicht wie die anglikanische Staatskirche zu dieser Zeit in den Malstrom und Korruptionsgeist der politischen Parteigegensätze mit hineingezogen wurde.

Eine Folge der kräftigen Maßregeln gegen den Pietismus war, daß seine Einseitigkeit offener hervortrat. Noch verhängnisvoller wurde die große Welle des katholisierenden Mysticismus, die im Anfang des 18. Jahrhunderts Europa überschwemmte. Sie erreichte Schweden im dritten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts und verbreitete sich

in den Spuren des Pietismus. Einer ihrer besten Repräsentanten, der Student Sven Rosén (des Landes verwiesen 1741), zeigt, daß man viele katholische Mystik, wie z. B. Mme. Guyon in Schweden gelesen hat. Etwa von 1727 ab nahm die Bewegung überhand. Schwere Formen von Schwärmerei, Separatismus, Apokalyptik, allgemeine Entzweiung folgten. Inwiefern Dippels Besuch in Schweden 1726—28 zu dieser Richtung mitgewirkt hat, ist noch nicht erforscht. In den dreißiger Jahren war die innere kirchliche Situation unsicher. Da kam Hilfe vom Herrnhutismus. Schon bei der Begründung der Brüdergemeinde 1727 war ein Schwede der Mithelfer Zinzendorfs: es war Assessor C. H. Grundelstierna, der auch später für die religiöse Entwickelung Zinzendorfs von Bedeutung werden sollte. Von erster Stunde an richtete sich auch das Interesse der Herrnhuter auf Schweden. Grundelstierna kehrte 1729 nach Hause zurück und bereitete hier 10 Jahre lang den Boden vor. 1738 kam der Privatdozent Arvid Gradin nach Herrnhut und wurde bald der hervorragendste Schwede der Bewegung. Auch der Mystiker Rosén trat in die Gemeinde ein, als er Schweden verlassen mußte. Durch die Vermittelung dieser Männer kam es in den Jahren 1739—44 zu einer Blütezeit des Herrnhutertums in Schweden, mit zwei Hauptstationen: in Stockholm und in Westergötland. Sein Einfluß war groß und heilsam; die Schwärmerei nahm ab, Scharen von Pietisten wurden in die Kirche zurückgeführt; das ernste, wenn auch einseitige Betonen der Erlösungslehre fand auch bei den Orthodoxen Anklang. Als Gradin zusammen mit dem angesehenen Deutschen Martin Dober als Deputierte 1741 zum schwedischen Erzbischof gesandt wurden, empfing sowohl er als die theologische Fakultät in Upsala sie mit Sympathie; sie erhielten die Erlaubnis, in den Stockholmer Kirchen zu predigen u. s. w. — Leider zeigte sich im Jahr 1745 auch in Schweden die falsche Annäherung an den Mysticismus, die seit 1740 bei den deutschen Herrnhutern sich verbreitet hatte. „In diesem Jahr fing in Stockholm eine selige Wunden- und Blutperiode an", sagt der erste Vertreter der neuen Richtung Mag. P. Werving. Das Anbeten der Seitenwunden Christi wurde vorherrschend. Diese krankhafte Überspanntheit führte zum Sinken der Religiosität, zur Herrschaft des Parteigeists und zur Zersplitterung der Bewegung in eine Menge von Sekten. Nun wurde auch Dr. A. K. Rutström für die Bewegung gewonnen, der er ihr erstes schwedisches Liederbuch, Zions neue Lieder, gab, das seitdem in immer neuen Ausgaben erschien (die letzte 1898). Erst seit 1760 wurde diese „Zeit des Siebens" durch die eifrige Arbeit eines deutschen Pastors Ike nebst Frau überwunden, welche 1760 aus dem wieder auf gesunderen Bahnen gehenden Herrnhut in Stockholm ankamen, und welche mehr als 20 Jahre lang das Herrnhutertum in Schweden leiteten.

Die gefährlichen Auswüchse der religiösen Erweckungsarbeit hatten eine gute Folge gehabt: ein allgemeineres Streben seitens der Kirche, dem tiefen religiösen Bedürfnis der Menge selbst abzuhelfen. Eine Reihe von Bischöfen und Geistlichen machten sich nun verdient, nicht nur als die vornehmsten Vertreter der Bildung, sondern auch durch eine seelsorgerliche Thätigkeit, die an lutherischer Gesundheit und religiöser Tiefe in der schwedischen Kirche nie übertroffen worden ist. Hier sei nur der berühmteste Prediger der Zeit, der Domprobst Sven Bälter in Werio, erwähnt (gest. 1760; auch wegen seiner historischen Untersuchung der Kirchenceremonien, eines noch unentbehrlichen Werks, berühmt); Bischof Jakob Serenius in Strengnäs (gest. 1776), der 1735 anfing, für die Einführung der Konfirmation nach englisch-dänischem Muster in Schweden zu arbeiten (die Konfirmation wurde in den 1770iger Jahren allgemein); und der Hofprediger Anders Nohrborg (gest. 1767), dessen Postille, „Die Seligkeitsordnung des gefallenen Menschen", das vom schwedischen Volke am meisten gelesene und vielleicht nur von der Bibel und dem Gesangbuche an Bedeutung übertroffene Erbauungsbuch ist. Dem Pietismus näher, aber doch mit lutherischem Grundton stand der von Murbeck gewonnene Anders Elfving, „der Mann mit dem Geist und der Kraft von Elias", gest. 1772 nur 28 Jahr alt. — Ein schönes Blatt in der Geschichte der Kirche ist die eifrige Missionsarbeit unter den Lappländern, die vom Anfang der 1740iger Jahre in lutherischem Geiste von Per Fjellström und Per Högström geleitet wurde. Eine völlig eigenartige, keineswegs bedeutungslose Stellung in der schwedischen Kirche nahm Emanuel Svedenborg (gest. 1772) ein (s. Art. Svedenborg). — Dies strahlende kirchliche Bild muß man, um es recht zu verstehen, auf dem Hintergrund der politischen Geschichte Schwedens während der Freiheitszeit betrachten. Diese war an neuen Ideen und kühnen Versuchen reich, sie war die Gründungsperiode des neuen Staatslebens, wo alle Kräfte auf die innere Kulturarbeit und den Schutz der nationalen Selbstständigkeit verwendet werden wußten.

hier wurden dem kirchlichen Leben reiche Anregungen gegeben; und die Kirche verstand es, dieselben anzuwenden.

4. Die Zeit der Neologie 1772—1817. Die Zeit trug dennoch Keime des Rückgangs in sich. Sie war die Übergangszeit vom Schweden der Reformation und der Kriegspolitik zum modernen Staat, und sie war, wie alle solche Zeiten, voll von Idealen, aber es mangelte ihr an fest aufgestellten Zielen. Hier wurde der phantasielosen, räsonnierenden Vernunft der Aufklärung der Boden notwendig bereitet. Diese hatte schon längst die schwedische Kultur angesteckt. Seit 1770 waren die großen, religiösen Männer der vorhergehenden Zeit hingegangen; 1772 bestieg der echte Aufklärungsfürst, Gustav III., der Neffe Friedrichs des Großen, den Thron. Nun fand auch eine Veränderung auf dem kirchlichen Gebiete statt. Die französisch beeinflußte Dichterschule Gustavs III., besonders der berühmte Dichter J. H. Kellgren, richtete gegen Swedenborgianismus und Pietismus die Waffen der Satire. Der deutsche Rationalismus fing an, auch die Führer der schwedischen Kirche mehr und mehr zu beherrschen (vor allen M. Lehnberg und J. A. Lendblom; siehe Abth. III); doch drangen nie die Extreme ein, und in gewissen Teilen des Landes (besonders in Südschweden) hat die Neologie, wie es scheint, nie die Herrschaft errungen. Das Herrnhutertum und der Swedenborgianismus waren das Salz des religiösen Lebens des Landes; zu der einen oder der anderen dieser Richtungen gehörten während dieser Zeit fast alle Männer der Kirche, die sich durch echte Frömmigkeit bemerkbar machten (z. B. Anders Knös, Dompropst in Skara, gest. 1799, und sein Sohn Gustav Knös, Professor in Upsala, gest. 1828). Im Volksleben wirkte die Erweckung der Mitte des Jahrhunderts nach, zuweilen verbunden mit der aus den Tagen der Schwärmerei stammenden Neigung zur Sektenbildung (so z. B. bei den sonst streng lutherischen Pietisten in mehreren nordschwedischen Landschaften in der Zeit von 1760—80, die sog. alten läsarne). Durch mehrere Erweckungsprediger wurde der württembergische Pietismus in Schweden verbreitet, und zugleich der epochemachenden Wirksamkeit Henrik Schartaus Bahn gemacht (s. Art. Schartau). Auch die mit Mühe bewahrte Selbstständigkeit der Kirche im Staatsleben wurde von der Aufklärung nicht vernichtet. Das wieder souverän gewordene, rationalistische Königtum übte zwar eine Zeitlang, durch die Besetzung der Stellen u. a., einen schädigenden Einfluß auf die Verhältnisse der Kirche aus. Aber es fand an dem geistreichen und kraftvollen Bischof Olof Wallqvist in Wexiö (seit 1787) einen Gegner. Er war die hervorragendste kirchliche Persönlichkeit der Gustavianer Zeit, als Politiker und Finanzmann ebenso bedeutend wie als kirchlicher Organisator; er war mit wenig mehr als 30 Jahren einer der Leiter des Reichstages und der Kirche. Unter seiner Leitung wurde 1789 ein neues kirchliches Amt, die sog. Ekklesiastikexpedition, errichtet, wo alle kirchlichen Angelegenheiten vorbereitet wurden. Dies Amt hatte eine relativ selbstständige Stellung dem König gegenüber. Seine Thätigkeit war kurz aber sehr nützlich und bereitete die Organisation des jetzigen Kultusministeriums vor. Wallqvist arbeitete sich zu Tode. Er starb im Jahre 1800, 44 Jahre alt. In religiöser Hinsicht war er ein Gegner der Neologie; er predigte im Geiste Bälters. Im übrigen hat er einen modernen Zug wie die Bischöfe aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. Hier war ein Verbindungsglied zwischen der Kirche der Freiheitszeit und der kirchlichen Restauration des 19. Jahrhunderts.

Zwar mangelte es der Zeit an Kraft, der Kirche neue Anregungen zu geben. Das positive Resultat ihrer Thätigkeit war gering, wenn man die prinzipielle Anerkennung der Religionsfreiheit ausnimmt (1781, wenn auch nur für fremde christliche Bekenner; wenn Schweden von der Religion des Landes abfielen, wurden sie des Landes verwiesen), das dauernde Verdienst der neologischen Zeit um die geistige Kultur des schwedischen Volks. Die neologischen Revisionsversuche an allen Büchern der Kirche mißlangen sämtlich. Die Kirche war auch nicht mächtig genug, die Kraft des Volkes in den politischen Stürmen zu stählen. Die Abtretung von Finnland an Rußland 1809 war kaum in politischer, aber wohl in kirchlicher Hinsicht ein Verlust. Von dort war viel Gutes der Kirche Schwedens zu teil geworden. Aber die Not war auch von Bedeutung; die sozialen, politischen und litterarischen Stürme in Europa im Anfang des 19. Jahrhunderts fingen auch an, über die Kirche Schwedens als Winde der Befreiung zu wehen.

5. Das 19. Jahrhundert. Ich weise auf die folgenden Abteilungen hin. Hier sei nur angedeutet, daß die sechziger Jahre in kirchengeschichtlicher Hinsicht ein deutliches Grenzmal der Entwickelung bezeichnen. Die erste Hälfte des Jahrhunderts war die Zeit der kirchlichen Restauration, wie die beginnende Blütezeit der äußeren und inneren Missionsarbeit, unter Auseinandersetzung mit fortdauernden, weniger bedeutenden sekterierischen

Bewegungen subjektivistischer, im übrigen ziemlich unklarer, religiöser Haltung; (die neuen „läsarne“ in Norrland seit 1805, die Erik Jansister in Helsingland in den vierziger Jahren u. s. w.). In der Mitte des Jahrhunderts fingen die nonkonformistischen Anschauungen der anglikanischen Welt an, auch in Schweden festen Grund zu gewinnen; der Engländer Georg Schott predigte den Methodismus um 1840, Pastor Anders Wiberg seit 1851 den Baptismus, der Irvingianismus folgte etwas später u. s. w. Das Konventikelplakat wurde 1858 aufgehoben, und 1860 gab man auch schwedischen Unterthanen Religions- und Gemeindefreiheit (welche 1873 und dann öfters erweitert worden ist). Damit nahm die reformiert gefärbte religiöse Strömung auch innerhalb der Landeskirche gewaltig zu; diese wurde vor eine neue Situation und vor neue Aufgaben gestellt. Zu gleicher Zeit erhielt die Kirche bei der Umwandelung des alten ständischen Reichstags in einen Reichstag von 2 Kammern 1866 ihre eigene Repräsentation an der Kirchenversammlung. Dadurch gewann sie etwas von der Stellung innerhalb des schwedisch-germanischen Staatslebens wieder, auf welche die Reformation gezielt, und die Gustav Adolf deutlich ausgesprochen hatte. Den Nutzen davon kann man schon sehen, und er wird vielleicht in einer baldigen Zukunft noch klarer hervortreten. Die jetzige Zeit hat auch in dieser Beziehung mit neuen Aufgaben zu thun.

II. Kirchliche Statistik. — Litteratur: P. Rydholm, Sveriges Kyrkolag, Stockholm 1902; B. Rundgren: Statistiska studier rörande svenska kyrkan, Örebro 1897; G. Sundbärg, Sveriges land och folk, Stockholm 1901 (ein bedeutendes Werk, auch in französischer und englischer Sprache herausgegeben); H. Ohlsson, Statistisk matrikel öfver Svenska kyrkans prästerskap 1902, Lund 1903; Sveriges officiella statistik i sammandrag, Stockholm 1905; die letzten Kirchenversammlungs und Stiftversammlungsberichte, ebenso die Jahresberichte der religiösen Vereinigungen.

1. Bekenntnis und Sekten: Die Einwohnerzahl Schwedens betrug Ende 1903 5221291 auf einen Flächenraum von 448000 qkm verteilt. Mehr als 99°/₀ davon gehören wenigstens formell der evangelisch-lutherische Staatskirche Schwedens. Das Kirchengesetz von 1686, das, soweit es nicht geändert oder erweitert wurde, noch in Geltung ist, fixiert als kirchliches Bekenntnis (außer den drei alten Symbolen): den Beschluß von Upsala möte 1593 und den ganzen „Liber concordiae“. In der Verfassung von 1809 wird jedoch nur von Upsala möte und der Confessio augustana gesprochen. Diese Unsicherheit, ob das ganze Konkordienbuch in Schweden symbolisch geltend ist oder nicht, hat lebhafte Streitigkeiten innerhalb der Kirche hervorgerufen (besonders 1893); eine endgiltige Entscheidung ist noch nicht getroffen. — Wer der Staatskirche nicht zugehören will, hat das freie Recht auszutreten, muß sich aber einer anderen vom Staat anerkannten Religionsgemeinde anschließen. Im Jahre 1900 zählte man: römische Katholiken 2378, hauptsächlich in Stockholm, Malmö, Göteborg und Norrköping; griechische Katholiken 44; Anglikaner 72; Irvingianer 365; Swedenborgianer 81; Reformierte 107; Mormonen 51; Juden (die mosaische Synagoge) 3912; Methodisten 7041; Baptisten 3309. Die letzten bilden aber jetzt keine Dissentersgemeinden, sondern bleiben formell in der Staatskirche. Die wirkliche Zahl der Baptisten Schwedens war Ende 1903 um 40000. Die Methodisten haben eine wohl organisierte und geleitete methodistisch-episkopale Kirche gebildet; die Mehrzahl auch von ihnen ist jedoch aus der Staatskirche nicht ausgetreten. Ende 1903 waren sie in Wirklichkeit 15231 mit 133 Kirchengebäuden zum Werte von beinahe 2000000 Kronen. Der bedeutendste sektiererische Verein innerhalb der Staatskirche ist der 1878 entstandene „Schwedische Missionsbund“ mit pietistischer Grundfarbe, von der Kirche abweichender Versöhnungslehre, (öfters) eigener Kommunion u. s. w. Er betreibt eine umfassende innere und äußere Mission. Die Zahl der Mitglieder war Ende 1903 84602, in 11 Distrikten verteilt, mit mehr als 1100 Kirchengebäuden zu einem Werte von beinahe 7700000 Kronen. Der Bund hat seine hauptsächliche Verbreitung in den mittleren Teilen Schwedens (vor allen Wärmland mit 16846 Mitglieder); in den Teilen des Landes, wo die älteren „Läsarne“ oder der Schartaunismus gewirkt haben, hat der Bund wenig Erfolge errungen. Die Zahl der Kirchenbesucher ist nicht wenig von der Ausbreitung des Bundes beeinflußt; in den mittleren Teilen des Landes können sie nur auf ungefähr 10°/₀ der Bevölkerung berechnet werden, in den südlichen, westlichen und nördlichen Teilen dagegen auf ungefähr 25°/₀. Die Ursachen dieser Verschiedenheit liegen jedoch teilweise noch tiefer. — Seit 1883 wirkt auch in Schweden die Heilsarmee, seit 1905 in einen internationalen und einen schwedischen Zweig gesondert.

2. Kirchliche Einteilung und Geistlichkeit. Die Kirche Schwedens ist in 13 Bistümer (Stifter) eingeteilt; dazu kommen das Stadtkonsistorium von Stockholm und

das Hofkonsistorium. Das letzte Stift, Luleå, das mit dem Jahre 1904 zu fungieren begann, wurde jedoch vom Reichstage nur mit dem Vorbehalt aufgerichtet, daß die beiden Stifte Wexiö und Kalmar verbunden werden, sobald einer der beiden jetzt lebenden Bischöfe stirbt; die Kirchenversammlung hat dieses nach lebhaften Verhandlungen gutgeheißen als eine trübe Notwendigkeit. Das Bistum Upsala trägt den Namen eines Erzbistums, obwohl sein Vorsteher im Verhältnis zu den übrigen Bischöfen kaum etwas anderes ist als **primus inter pares.** Über die Gründung der Stifter s. o. S. 20,31 u. 31,18. Sie sind jetzt Upsala (mit Stockholm 303 139 Einw.) 825 473 Einw. (die Zahlen vom Beginn d. J. 1903), Linköping 409 616 Einw., Skara 355 239 E., Strengnäs 344 150 E., Wästerås 400 299 E., Wexiö 320 694 E., Lund 783 366 E., Göteborg 582 525 E., Kalmar 136 245 E., Karlstad 344 486 E., Wisby 53 205 E., Hernösand und Luleå (1903 noch ein Stift mit 693 144 E., davon im jetzigen Gebiete Hernösand 349 703 und Luleås 289 441). Die Stifter sind in Kontrakte eingeteilt; auf jeden Kontrakt kommen in Mittelzahl 7—8 Pastorate (Parochialgemeinden). Es giebt jetzt 1380 Pastorate. Jedes Pastorat hat seinen „kyrkoherde" (Pfarrer); einer von ihnen fungiert als Kontraktsprobst über das betreffende Kontrakt. Die Pastorate sind oft in Einzelgemeinden eingeteilt, jede mit eigener Kirche und öfters auch mit eigenem ordinärem Priester (der Pfarrer in der Hauptgemeinde, die „Komminister" in den Annexgemeinden). Die Zahl der Gemeinden beträgt 2576. Auf jeden Priester kommen um 1700 Einwohner (in Deutschland um 1600). Der Gehalt der Geistlichkeit ist sehr verschieden, auch innerhalb derselben Stufen. Es regt sich der lebhafte Wunsch, eine Verbesserung u. a. durch gerechtere Verteilung des Gehalts herbeizuführen. Ein großer königl. Ausschuß arbeitet seit einigen Jahren an dieser Frage und in Zusammenhang damit an einer Umgestaltung der ganzen Gemeindeeinteilung. Als Mittelzahl kann der Gehalt der Komminister zu 2100 Kronen (1 Kr. = 1 Mk 12 Pf.), der Pfarrer zu 4000 Kr. und der Bischöfe zu 12—18 000 Kr. angegeben werden (dazu überall eigene Wohnungen oder Pfarrhöfe).

3. Kirchenverfassung und Unterricht. Der König Schwedens ist zugleich der höchste irdische Regent der schwedischen Kirche. Darum soll er selbst immer der „reinen evangelischen Lehre, sowie sie in der unveränderten Augsburgischen Konfession und im Beschlusse des Upsalaer Konziliums vom Jahre 1593 angenommen und erklärt worden ist", gehören. Bei der Ausübung seiner kirchlichen Macht muß jedoch der König „Erkundigung und Rat einziehen" von einem besonderen Kirchenminister (**Ecclesiastik-minister**) und von dem ganzen übrigen Staatsrate, dessen Mitglieder alle sich zur reinen evangelischen Lehre bekennen müssen. Und in Betreff der kirchlichen Gesetzgebung ist seine Macht sowohl von dem Reichstage als von der Kirchenversammlung eingeschränkt. Laut des schwedischen Grundgesetzes „hat der Reichstag gemeinschaftlich mit dem Könige das Recht, Kirchengesetze zu geben, zu verändern oder aufzuheben; doch ist dabei die Einwilligung auch einer allgemeinen Kirchenversammlung erforderlich". Da der Reichstag aus zwei einander ebenbürtigen Kammern besteht und die Kirchenversammlung nur alle 5 Jahre von dem Könige einberufen werden muß, so ist zwar hierdurch einerseits der Gefahr übereilter Beschlüsse vorgebeugt, andererseits aber die Durchführung berechtigter Reformen in der kirchlichen Gesetzgebung erschwert. Leichter werden Änderungen zu stande gebracht in dem, was innerhalb der administrativen Befugnis des Königs auf dem kirchlichen Gebiete liegt. Hierher gehören unter anderem auch Fragen betreffs einer neuen Bibelübersetzung, des Psalmbuches, des Evangelienbuches, des Kirchenhandbuches und des Katechismus. Hinsichtlich dieser rein kirchlichen Angelegenheiten ist es nicht nötig, den Reichstag zu hören, wohl aber die Kirchenversammlung, und in der letztgenannten Repräsentation müssen zwei Drittel der anwesenden Mitglieder einig sein, um einen Beschluß zu fassen.

Die schwedische Kirchenversammlung besteht aus 60 Mitgliedern (das neuerrichtete Stift Luleå wird fernerhin diese Zahl mit 4 vermehren), wovon die Hälfte Geistliche und die Hälfte Laien sind. Diese werden von ihren betreffenden Elektoren gewählt, mit Ausnahme der sämtlichen Bischöfe, welche ihrer Stellung zufolge Mitglieder sind. Die Gebühren der gewählten Mitglieder der Versammlung sowohl als die übrigen Kosten sollen aus Staatsmitteln bezahlt werden. Es hat sich das konservative Element auf der Kirchenversammlung, welche zum ersten Male 1868 und seitdem alle 5 Jahre zusammengetreten ist, stark vertreten gezeigt.

Zunächst unter dem Könige fungieren das Konsistorium von Stockholm und die Domkapitel der 13 Bistümer als permanente kirchliche Behörde. In diesen Kapiteln präsidiert der Bischof, und seine Assessoren sind im allgemeinen der Dompropst und gewisse Lektoren an der öffentlichen höheren Schule der Stiftsstadt; das Laienelement ist hier durch mehr

Mitglieder vertreten, als das geistliche. Unter diesen kirchlichen Behörden stehen auch die Volksschulen, dagegen seit 1905 nicht mehr die höheren öffentlichen Lehranstalten. Unter den kirchlichen Angelegenheiten, welche aufzunehmen und zu entscheiden das Domkapitel befugt ist, verdienen besonders genannt zu werden die Aufstellung von Vorschlägen bei Besetzung aller Pastorate (Pfarren) und Kommunistraturen (mit Ausnahme einiger Anstellungen, die Patronate sind) und die Ausfertigung von Patenten bei allen hierher gehörenden Anstellungen, mit Ausnahme der sog. regalen Pastorate. Bei den letztgenannten, deren Zahl 494 beträgt, hat der König das Ernennungsrecht. Die Gemeinde wählt aus den vom Domkapitel vorgeschlagenen drei Bewerbern, die vorher eine Probe im Predigen vor der Gemeinde ablegen müssen; die Wahl der Gemeinde ist definitiv (mit Ausnahme der regalen Pastorate). Das alte Selbstbestimmungsrecht ist somit gewahrt. Die Domkapitel besitzen das Recht, fehlende Geistliche zur Verwarnung, Suspension oder Entsetzung zu verurteilen. Alle weltlichen Strafen dagegen, in die ein Geistlicher verfällt, werden von den weltlichen Gerichten bestimmt.

Der Bischof ist verpflichtet, in seinem Bistume Visitationen zu halten entweder in eigner Person oder mit Beihilfe der Kontraktpröpste, welche auch im übrigen als bischöfliche Beamte fungieren. Der Bischof muß auch wenigstens alle 6 Jahre die Geistlichkeit seines Bistumes (Stiftes) zu einer Versammlung zusammenberufen, vor der er verpflichtet ist, einen Amtsbericht abzugeben und geeignete Diskussionsfragen zur Überlegung aufzunehmen.

Jede Ortsgemeinde hat das Recht, unmittelbar in sog. Kyrkostämma" (Kirchengemeindeversammlungen) über die Angelegenheiten der Gemeindekirche und der Volksschule zu beraten und zu beschließen, auch in ökonomischer Hinsicht. Die Ausgaben der Gemeinden für kirchliche Zwecke betrugen im Jahre 1903 13758334 Kronen; die Ausgaben für die Volksschule in derselben Zeit 23967568 Kronen. In erster Hand ist die Volksschule einem Gemeindeausschuß, dem Schulrate, unterstellt, in dem der Pfarrer seiner Stellung zufolge Wortführer ist. Die politische liberale Partei ist bestrebt, diese nahe Verbindung zwischen Kirche und Schule zu lösen. Die Volksbildung befindet sich auf einem hohen Stande; nur Deutschland und Norwegen stehen hinsichtlich der allgemeinen Verbreitung der Fertigkeit zu lesen und zu schreiben mit Schweden auf gleicher Linie.

Es giebt in Schweden zwei vollständige Universitäten, zu Upsala und Lund, jede mit einer theologischen Fakultät. Die zu Upsala hat 8 Professoren nebst einem Assistenten und vier Stipendiatstellen. In Lund zählt die theologische Fakultät 6 Professoren. Alle theologischen Professoren, außer einem, sind zugleich Pfarrer in sog. Präbenden-Pastoraten. Um die Ordination zu erhalten wird erfordert, ein kürzeres Examen vor der phil. Fakultät, dann ein theol. Examen (theol. cand. examen) und praktische Übungen vor der theol. Fakultät, und zuletzt ein examen sacerdotale vor dem betreffenden Domkapitel; in einigen Fällen ist jedoch Dispens von Universitätsstudien bewilligt. Die frühere eidliche Verpflichtung auf die reine Lehre der symbolischen Schriften Schwedens bei der Ordination ist durch ein Gelübde ersetzt; die Kirchenversammlung von 1903 hat nach längeren Verhandlungen das jetzige Gelübde formuliert: „Das Wort Gottes nach bestem Verstand und Gewissen rein verkünden, so, wie es in der hl. Schrift gegeben ist, und so, wie die Bekenntnisschriften unserer Kirche davon Zeugnis ablegen".

4. Liturgie. Für die Predigt bei dem öffentlichen Gottesdienst gilt ein festes Perikopensystem, aus 3 Textjahrgängen bestehend. Im übrigen ist die Liturgie durch das letzte Kirchenhandbuch von 1894 (mit wenigen Änderungen) geregelt. Die mehr als 100 Jahre währende Arbeit an der Bibelübersetzung hatte als Ergebnis die 1883 angenommene Uebersetzung des NTs. Doch wird diese schon wieder einer Durchsicht unterzogen. Eine neue gute Uebersetzung des ATs wurde von der Kirchenversammlung 1903 gutgeheißen, und es ist gestattet, sie bei dem öffentlichen Gottesdienst zu gebrauchen; sie ist noch nicht Kirchenbibel. Das Psalmbuch von 1819 ist noch geltend und hochgeschätzt; mehrere Versuche, es durch offiziell revidierte (1896) oder private neue Psalmbuchvorschläge zu ersetzen, waren erfolglos.

5. Die Mission. Hierüber s. die Art. Lappländische Mission Bd XI S. 282 f.; Mission unter den Heiden Bd XIII S. 146; Miss. unter den Juden Bd XIII S. 183, 185. Dort auch Litteratur; dazu besonders De svenska Missionerna 1904, Upsala 1904. Die schwedische Kirche wie die Vaterländische Stiftung betreiben auch eine segensreiche Mission unter den schwedischen Seemännern in einigen großen Häfen Europas und Australiens (die sog. „Sjömansmissionen") und unter den Fischern bei ihrer Arbeit in der Nordsee (Station Baltasound, die Shetlandsinseln). **Hjalmar Holmquist.**

III. Schwedische Theologie im 19. Jahrhundert. — Litteratur: Während die protestantischen Theologen in Deutschland fleißig dabei sind, Uebersichten über die theologische Entwickelung des vergangenen Jahrhunderts auszuarbeiten, zeichnet sich dagegen die schwedische Theologie durch einen vollständigen Mangel in dieser Beziehung aus, und das, obwohl diese Theologie viele Erscheinungen von wirklicher Bedeutung aufzuweisen hat. Auch Schriften über einzelne Theologen giebt es nicht viele; die bedeutendsten werden später erwähnt werden. Kurze Biographien sind in „Svenskt biografiskt lexikon" und Nordisk familjebok" zu finden. Daneben enthalten „Svenska Akademiens handlingar" und „Lefnadsteckningar öfver kongl. svenska Vetenskapsakademiens efter år 1854 aflidna ledamöter" einige theologische Biographien. Wieselgren, Svenska kyrkans sköna litteratur", 3. Aufl. 1866, verdient auch hier erwähnt zu werden. Wer sich eine gründlichere Kenntnis der schwed. Theologie dieser Zeit erwerben will, ist darum genötigt, auf die Originalarbeiten der betreffenden Theologen zurückzugehen. Die Verschiedenheiten des Standpunkts und der Entwickelung spiegeln sich besonders deutlich in den theologischen Zeitschriften des Jahrhunderts ab. Erfreulich ist, daß gerade in unseren Tagen die Teilnahme für Untersuchungen über die geistlichen Bewegungen in Schweden während des letzten Jahrhunderts gewachsen ist. So hat Prof. D. N. Söderblom in Upsala 1903—04 Vorlesungen über die spätere schwedische Theologie gehalten, welche hoffentlich in einer nicht zu weit entfernten Zukunft im Druck erscheinen werden.

1. Opposition gegen den Rationalismus. Am Anfang des 19. Jahrhunderts saß der Rationalismus auf dem Throne, auch in der schwedischen theologischen Welt. Doch wird man, obwohl die Geschichte des schwedischen Rationalismus noch zum größten Teil ungeschrieben ist, die Behauptung wagen können, daß seine Gewalt hier nicht so unumschränkt gewesen ist, wie an vielen Orten der protestantischen Christenheit — dies in voller Uebereinstimmung mit der Thatsache, daß die verschiedenen theologischen Richtungen in Schweden überhaupt nicht in derselben Weise die äußersten Konsequenzen zogen, wie z. B. in Deutschland. Neben dem Rationalismus hatten herrnhutische und swedenborgische Anschauungen nicht geringen Einfluß, und vor allem ist zu beobachten, daß die altgläubige orthodoxe Frömmigkeit fast überall in den entlegendsten schwedischen Gegenden auf dem Lande ihren unverrückbar festen Sitz hatte.

In der Theologie indessen stand die rationalistische Richtung im Vordergrund, ohne daß sie jedoch Werke von besonderer Bedeutung hervorgebracht hätte. Unter den Namen, die dominieren, sind M. Lehnberg (gest. 1808 als Bischof in Linköping) und J. A. Lindblom (gest. 1819 als Erzbischof in Upsala, s. Rodhe, J. A. Lindblom, Lund 1905) zu nennen.

Die Opposition gegen die Herrschaft des gesunden Menschenverstandes, die das neue Jahrhundert mit sich brachte, fing im zweiten Dezennium an sich mit siegender Gewalt in Schweden Bahn zu brechen, vor allem durch die in der Geschichte der schwedischen Kultur berühmten Namen J. O. Wallin (gest. als Erzbischof in Upsala 1839) — der große Prediger und unvergleichliche Kirchenlieddichter, der seinem Volke ein Gesangbuch von solchem Gehalt gab, daß es nur mit den allerbesten der Christenheit zu vergleichen ist — Esaias Tegnér, der Dichterfürst (gest. als Bischof in Weriö 1846), F. M. Franzén, geborener Finnländer, Dichter (gest. als Bischof in Hernösand 1847) und E. G. Geijer, Historiker, Philosoph, Dichter und Musiker (gest. als Prof. der Geschichte in Upsala 1847). Das Büchlein des Letzteren „Von falscher und wahrer Aufklärung" 1811, die Rede Wallins in der schwedischen Bibelgesellschaft 1816 und die Reden Tegnérs und Geijers bei dem Reformationsfeste 1817 zeigen, daß die Zeit eine andere geworden war. Ueber das erwähnte Buch Geijers schreibt 1843 der bedeutendste Theolog Schwedens in der ersten Hälfte des Jahrhunderts H. Reuterdahl: „Diese Abhandlung war es, die vor 30 Jahren bei einem großen Teile der Jüngeren Schwedens die Aufmerksamkeit auf innere und geistliche Dinge lenkte. Sie bedeutete für Schweden, wenn auch vielleicht in etwas geringerem Grade, dasselbe, wie Schleiermachers Reden über die Religion für Deutschland. Die Bekanntschaft mit dieser Abhandlung war für viele (wie für den Verf.) die Ursache zum Übergang von einem unbewußten zu einem bewußteren und reiferen Leben."

Auch unter den Universitätstheologen fing man an, vom Rationalismus Abstand zu nehmen. So die theol. Professoren in Upsala Ödmann (gest. 1829, produktiver theol. Schriftsteller), der doch nicht weiter als zu einem gemilderten Rationalismus gelangte, und Hagberg (gest. 1834), sowie in Lund Rogberg (gest. als Pastor primarius in Stockholm 1841), die um diese Zeit einen großen Einfluß auf die Heranbildung der Geistlichen ausübten. Die theologische Anschauung der meisten der hier erwähnten Männer kann man kurzweg als eine Art rationalen Supranaturalismus bezeichnen. Dies gilt besonders von Wallin, Hagberg und Rogberg. Auch die Sympathien Tegnérs gingen

in dieser Richtung. Das einzig Mögliche ist ein sehr „modifizierter Supranaturalismus“, schreibt er an einen Freund. Mehr alt-orthodox war Franzén.

2. Schwedische Religionsphilosophie. E. G. Geijer dagegen nimmt eine ganz besondere Stellung ein. Er war zugleich der große Historiker und der große Philosoph, dessen Gedanken sich doch am liebsten mit der Religion als dem Centrum in der Welt des Menschen beschäftigten. Sowohl durch sein Denken als durch seine frische, geistlich kerngesunde Persönlichkeit hat er für die schwedische Kultur eine Bedeutung gewonnen, die kaum zu überschätzen ist. Man hat ihn Rationalist genannt, und man kann darin Recht haben, insofern, als er einerseits dogmatisch-orthodoxes, andererseits pietistisches Gefühlschristentum für die Gefahr seiner Zeit hielt. Aber er ist auch zu gleicher Zeit der Mann, der für die Schwächen des Rationalismus einen offenen Blick hatte und sie bekämpfte, zugleich der wirklich evangelische Kirchenliederdichter, dessen Frömmigkeit vor allem durch Demut und männliche Anbetung, Dankbarkeit und starkes Vertrauen charakterisiert wird. — Seine philosophischen Jugendarbeiten sind von Schelling beeinflußt. Das für seine reife philosophische Auffassung Bezeichnende ist das Betonen der Persönlichkeit, das „Persönlichkeitsprinzip“. Der äußerste Gegensatz ist nicht Hegels logischer Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein. Der Fehler Hegels ist den Begriff des Werdenden unpersönlich zu denken. Fichte hat darin ein großes Verdienst, daß er die Persönlichkeit zum Mittelpunkt der Wissenschaft gemacht hat, aber sein Gegensatz ist der zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, während er nach Geijer ein Gegensatz zwischen dem Ich und einem anderen Ich, zwischen Ich und Du sein soll. Es ist nicht genug nur vom Ich auszugehen, sondern von einer Welt der Persönlichkeiten. Fichtes Idealismus ist zu einseitig; das Persönlichkeitsprinzip rettet dagegen den echten Realismus. Es ist immer von einem Du die Rede. Jede Erkenntnis ist ein Begegnen. Die Erfahrung also die Mutter jedes Erkennens. „Wenn man nicht von der Persönlichkeit ausgeht, kommt man nie dahin, ja nicht einmal zu irgend einer Realität“. Diese Philosophie, sagt Geijer, ist die einzig mögliche, wenn man den Pantheismus los werden will. „Die einzige Voraussetzung des Persönlichkeitsprinzips ist die absolute Intelligenz oder ein persönlicher Gott als der Grund und die Bedingung der endlichen Persönlichkeit.“

Die bedeutendsten Schriften Geijers auf diesem Gebiete sind: „Von wahrer und falscher Aufklärung“ 1811, mit einem wichtigen Anhang von 1842; „Über die Geschichte und ihr Verhältnis zur Religion“ 1811; „Thorild“ 1820, und vor allem „Die Ge- Geschichte des Menschen“, Vorlesungen, gehalten in Upsala 1841—42, erst nach dem Tode des Verfassers herausgegeben.

Geijer steht nicht isoliert in der Geschichte der schwedischen Religionsphilosophie. Er hat mehrere Vorgänger gehabt — Thorild, Höjer, Grubbe u. a. — und von ihm geht ein Weg durch den Boströmschen Idealismus — Gründer dieser philosophischen Schule, die einen großen Einfluß auf das schwedische Geistesleben gehabt hat war C. J. Boström (Prof. der Philosophie in Upsala, gest. 1866) — zu den beiden hervorragenden Persönlichkeiten der letzten Hälfte des Jahrhunderts W. Rydberg, Schriftsteller, Dichter, Philosoph, gest. als Prof. in Stockholm 1895 und P. Wikner, Dozent der Philosophie in Upsala, gest. als Prof. in Christiania 1888, die beide für das jüngere Geschlecht Schwedens eine überaus große Bedeutung gehabt haben und noch haben. Rydberg und Wikner gleichen einander darin, daß sie ebenso wie Geijer am liebsten über religiöse Fragen denken. Keine dieser Arbeiten Rydbergs hat so große Aufmerksamkeit geweckt wie „Die Lehre der Bibel von Christus“, die viele Streitigkeiten und viele Gegenschriften hervorrief, von denen die meisten die kirchliche Auffassung von der Gottheit Christi verteidigen wollten gegen Rydbergs Darstellung von Christus als Idealmenschen, was er aus der Schrift zu beweisen versuchte.

Wikner war eine selten edle und feine Natur, eine religiöse Persönlichkeit von hohem Range. Sein tiefes, sich selbst analysierendes Wesen und seine demütige, innige Frömmigkeit sind in seinem Buche „Gedanken und Fragen vor dem Menschensohne“ außerordentlich schön widergespiegelt.

3. Geschichte der eigentlichen Theologie. Diese kurzen Andeutungen über die wichtigsten schwedischen Religionsphilosophen mögen hier genügen, da es ja vor allem gilt einen Überblick über die Geschichte der schwedischen Theologie zu geben. Wir wenden uns also den eigentlichen Theologen zu. Während die religionsphilosophische Gedankenarbeit hauptsächlich in Upsala zu Hause war, finden wir die bedeutendsten theologischen Namen an der südschwedischen Universität. Das nach einer Zeit des Verfalls um das Jahr 1820 wieder aufblühende theologische Leben in Lund geht auf zwei Männer zurück

H. Schartau und E. M. Ahlman. Das Lebenswerk des ersteren war praktisch kirchlicher, das des letzteren wissenschaftlicher Art. Über Schartaus (gest. 1825, Prediger in Lund) Wirken als Homilet und Katechet, seinen theologischen Standpunkt und sein bedeutungsvolles Einwirken auf das kirchliche Leben, besonders in Südschweden, siehe d. Art. Schartau. — Mit M. E. Ahlmann (theol. Prof. in Lund gest. 1844) beginnt eine neue Zeit für die schwedische Theologie, denn durch ihn tritt sie erst in Verbindung mit der neuen Epoche der Geschichte der Theologie, deren Anfang mit den Namen Kant und Schleiermacher bezeichnet wird. Ahlmans Anschauung kann am besten als rationaler Supranaturalismus mit hauptsächlicher Beeinflussung durch Kant bezeichnet werden. In dieser Richtung hat er mit sehr lebendigem Interesse als akademischer Lehrer und theologischer Schriftsteller gewirkt. Eine Sammlung seiner theologischen Schriften, besonders zur Dogmatik, erschien 1841. Nicht das wenigst Bedeutungsvolle seines Wirkens war, daß er es verstand, Männer um sich zu sammeln und an die Universität zu fesseln, die ihm in seiner Arbeit behilflich sein konnten.

Unter diesen stehen H. Reuterdahl und J. H. Thomander obenan. — H. Reuterdahl (s. d. Art. Bd XVI S. 705—708. Außer der hier angeführten Litteratur über R. muß noch Genbergs Biographie über R. in Svenska Akademiens handlingar und Sundbergs in den Lebensbeschreibungen der Akademie der Wissenschaften — beide verdienstvoll, erwähnt werden), ein Mann, der mit einer scharfen, klaren, kritischen Urteilskraft ausgerüstet war, vereinigte einen unermüdlichen Fleiß mit einem seltenen wissenschaftlichen Enthusiasmus. Er ist gewiß der gelehrteste und bedeutendste Theolog Schwedens in der ersten Hälfte des Jahrhunderts gewesen. Mit Thomander zusammen gab er 1828 bis 32 und 1836—40 in Lund die Zeitschrift „Theologische Quartalschrift" heraus, die durch ihre frische Wissenschaftlichkeit und ihre enge Verbindung mit den theologischen Bewegungen dieser Zeit jenseits der Ostsee in höherem Grade belebend und befruchtend wirkte, als irgend eine andere theologische Zeitschrift es gethan. Über R.s großem Hauptwerk „Die Geschichte der schwedischen Kirche" hat man in unserer Zeit mehr als man dürfte, den großen Einsatz vergessen, den R. durch seine vorhergehende, umfassende und vielseitige litterarische Wirksamkeit gemacht hat, deren bedeutendste Arbeit die „Einleitung in die Theologie" 1837 ist. Diese ganze Produktion zeigt großen Einfluß von Schleiermacher, dessen bewundernder Schüler R. war. 1829 schreibt er: Vielleicht bin ich den Schleiermacherschen Ansichten gar zu ergeben, aber entweder finden sich in diesen Ansichten Wahrheit und Richtigkeit, oder ich weiß nicht, wo sie auf dem theologischen Gebiete zu finden sind". Trotz dieser Abhängigkeit von Schleiermacher, die jedoch mit den Jahren mehr und mehr modifiziert wurde, war R. kein ausschließlicher Nachsprecher des Meisters, sondern zeigte immer eine wesentliche Selbstständigkeit, die vor allem ihren Grund in seiner ausgeprägten historischen Begabung hatte.

J. H. Thomander (Prof., gest. als Bischof in Lund 1865) war ein außerordentlich genialer und vielseitiger Mann und ein hervorragender geistlicher Redner. Seine theologische Wirksamkeit fällt hauptsächlich in das praktisch theologische und kirchenpolitische Gebiet; in der Theologie war er konservativer und in der Kirchenpolitik liberaler als R.

Neben diesen wirkte in Lund B. J. Bergqvist (Prof., gest. 1847), dessen Anschauungen eine Vereinigung der Einflüsse Schartaus und der Romantik waren.

Kant und Schleiermacher hatten in Schweden ihre Schüler Ahlman und Reuterdahl. In E. G. Bring (Prof., gest. als Bischof in Linköping 1884, s. Billing, E. G. Bring, 1886) bekam auch Hegel hier einen bedeutenden Repräsentanten. Dieser Hegelsche Einfluß, der hauptsächlich durch Brings dänischen Freund Martensen vermittelt wurde, zeigte sich stark in seinen dogmatischen Jugendschriften, die die Veranlassung gaben zu einer recht heftigen Debatte zwischen ihm und dem damals schon alten M. E. Ahlman, dem Kantianer, der keine Sympathien für Hegelsche spekulative Theologie hegte. Brings spätere theologische Wirksamkeit, in der der Hegelsche Einfluß sich mehr und mehr verringert und schließlich fast ganz verschwindet, erstreckt sich hauptsächlich auf das praktisch theologische Gebiet, wo seine Wirksamkeit für die praktische Heranbildung der Geistlichen sehr bedeutungsvoll gewesen ist.

Brings Zeitgenosse war der Exeget H. M. Melin (Prof. und Dompropst, gest. 1877) eine lebhafte, phantasiereiche und poetische Natur, dessen gegen Strauß gerichtete, gründliche Vorlesungen über das Leben Jesu großes Aufsehen erregten und mit lebhaftem Beifall begrüßt wurden. In den fünfziger und sechziger Jahren ging die Entwickelung der Lundischen Theologie in konservativer und orthodoxer Richtung, eine Theologie ungefähr von einem Kliefothschen und Stahlschen Typus, deren Organ die von E. G. Bring,



A. N. Sundberg (Prof., gest. als Erzbischof in Upsala 1900), von W. Flensburg (Prof., gest. als Bischof in Lund 1897) redigierte **Svensk Kyrkotidning** 1855—63 war.

Ein Bring verwandter, auch durch Hegels Philosophie geschulter Theolog war C. Olbers (Prof., gest. 1892), der mehr durch seinen persönlichen Einfluß als durch herausgegebene Schriften wirkte.

Im Gegensatz zu dem Reichtum und der Lebhaftigkeit, die sich in der Lundischen Theologie zeigen — wir haben ja gesehen, daß alle großen Hauptrichtungen der zeitgenössischen protestantischen Theologie dort ihre Vertreter gefunden haben — herrschte in der Upsala-Theologie zu derselben Zeit eine mehr einförmige Übereinstimmung, es war die Folge davon, daß man sich durchweg von dem Einfluß der durch Schleiermacher begonnenen jüngeren theologischen Entwickelung isoliert gehalten hat. Seitdem der Halbrationalismus von Ödmans und Hagbergs Tagen erloschen war, ging die Entwickelung in Upsala in streng konfessioneller Richtung, ein Konfessionalismus, der sein besonderes Gepräge teils durch einen pietistischen, teils durch einen demokratischen, liberal kirchlichen („niederkirchlichen") Zug bekam, im Gegensatz zur Lundischen „Hochkirchlichkeit". Was produziert wird, trägt gern polemisch-apologetische Art, ähnlich wie es bei der nahe verwandten deutschen Restaurationstheologie der Fall ist. Es gilt vor allem die Rechtgläubigkeit zu verteidigen. In der „**Tidskrift för svenska kyrkan**", 1849—51 redigiert von L. A. Anjou und A. F. Beckmann war diese Richtung noch modifiziert, tritt aber später mit ganzer Schärfe in der „**Teologisk Tidskrift**", 1861—89 auf, deren erste Redakteure A. F. Beckmann, C. A. Hutkrantz und N. J. Linnarsson waren.

Unter den bedeutenderen Upsala-Theologen dieser Zeit sind zu nennen: L. Lundblad (Prof., gest. als Bischof in Skara 1837), beeinflußt von Swedenborg, der Exeget A. E. Knös (Prof., gest. 1862), A. F. Beckmann (Prof., gest. als Bischof in Skara 1894), dessen schriftstellerische Thätigkeit vorzugsweise apologetisch war, die drei Kirchengeschichtsschreiber L. A. Anjou (Prof., gest. als Bischof in Wisby 1884), Th. Norlin (Doz. in Upsala, später theol. Adjunkt in Lund, gest. 1870) und C. A. Cornelius (Prof., gest. als Bischof in Lindköping 1893). Ein origineller Exeget war O. F. Myrberg (Prof., gest. 1899), beeinflußt von S. Kierkegaard, Beck und v. Hofmann. Seine Wirksamkeit ist in verschiedener Hinsicht für die Upsala-Theologie von Bedeutung gewesen. 1884 gründete er die Zeitschrift „**Bibelforskaren**", die noch existiert (jetzt das Hauptorgan für die theologisch-wissenschaftliche, besonders exegetische Forschung in Schweden).

Zum Schluß noch einige theologische Schriftsteller, die außerhalb der theologischen Fakultäten wirkten, wir beschränken uns hier auf 5 Namen. J. Hallenberg (Reichsantiquar, gest. 1834), hochgelehrter Orientalist, Verfasser eines für seine Zeit sehr merkwürdigen Kommentars in 3 Bänden über die Offenbarung, 1800; die Einleitung ist ins Deutsche übersetzt. C. A. Agardh (Prof. der Botanik und Ökonomie in Lund, gest. als Bischof in Karlstad 1859), ein ungewöhnlich genialer und scharfsinniger Mann, der, nachdem er Bischof geworden, sich mit theologischen Studien beschäftigte, mit dem Resultat, daß er als Verfasser einiger exegetischer Abhandlungen auftreten konnte. Er verfocht in einer 1836 herausgegebenen Schrift den Satz, daß die Ausbildung der Geistlichen von den theologischen Fakultäten getrennt sein sollte. Der akademische Unterricht, der kritischer Art ist, bürgt nicht dafür, daß die Theologen in der Lehre der Kirche herangebildet werden (vgl. Bernoulli in unseren Tagen). Agardh wurde in der „**Theologisk Quartalskrift**" von Reuterdahl widerlegt. C. O. Björling (Bischof in Westerås, gest. 1883). Sein bedeutendstes Werk ist eine ausführliche Dogmatik, deren erste Auflage Beeinflussung durch Schleiermacher aufweist, während dieser dagegen in der zweiten Kahnis, Philippi, Thomasius und Martensen hat weichen müssen. N. Ignell (Komminister in Stockholm, gest. 1864), ein gelehrter und ungewöhnlich produktiver Theolog, der außer einer Menge Originalarbeiten Übersetzungen von Schleiermacher und Hegel, seinen geistigen Vätern, geliefert hat. Die bedeutendsten seiner Arbeiten sind: „Die Grundzüge der christlichen Sittenlehre", 1842—49 und die „Geschichte der menschlichen Entwickelung", in 5 Bänden, 1855—63. Charakteristisch für seine Anschauung ist sein hoffnungsvoller Glaube an die Wandlung, die eintreten wird, sobald nur Jesu Christi Lehre in ihrer Reinheit, frei von jeder dogmatischen Umhüllung, dargestellt wird. Reuterdahls und Ignells verwandter Ausgangspunkt zeigte sich in einer Debatte, die sie 1843—44 miteinander führten; darin sieht man auch, daß R. rechts von Schleiermacher, Ignell aber links gegangen ist, ein Unterschied, der sich vor allem darin zeigte, daß J. nicht im stande war, die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft besonders hoch zu schätzen, während diese für R. ebenso wie für die ganze Lundsche Theologie eine Hauptsache war. F. Fehr (Pastor Primarius

in Stockholm, gest. 1895, s. S. A. Fries, Fr. Fehr, Stockh. 1896) ist der erste bedeutende Repräsentant der durch Ritschl begonnenen theologischen Entwickelung. Seine Wirksamkeit ist hauptsächlich von kirchlich-praktischer Bedeutung gewesen. Dieser Art ist auch sein Hauptwerk „Unterricht im Christentum", Stockh. 1894. Fehr gründete die Zeitschrift „**I religiösa och kyrkliga frågor**" mit dem Programm: positiv-kirchliches Christentum und freie Forschung.

Hier muß die kurze Übersicht stehen bleiben, um nicht noch wirkende Persönlichkeiten hereinzuziehen. Sie muß also von dem Versuch absehen, eine Darstellung des heutigen theologischen Lebens in Schweden mit seiner Lebendigkeit und seinen ringenden Gegensätzen zu geben. **G. Aulén.**

Schweiz, die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse oder die Statistik in kirchlicher Beziehung. — Die Hauptquellen für nachstehende Arbeit sind (außer den Kirchengesetzen im Original, soweit sie dem Verfasser zu Gebote standen): Finsler, Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz, Zürich 1854, für alles historische und für die kirchlichen Verhältnisse bis 1854, eine überaus sorgfältige Darstellung; Gareis und Zorn, Staat und Kirche in der Schweiz, 2 Bde, Zürich 1877, sehr einläßliche Darstellung der kirchlichen Rechtsverhältnisse, namentlich auch hinsichtlich der katholischen Kirche, mit vielen Aktenstücken; A. v. Orelli, Das Staatsrecht der schweizerischen Eidgenossenschaft (in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts), Freiburg i. B., Mohr, 1885; A. Büchi, Die katholische Kirche in der Schweiz; ihr gegenwärtiger Bestand nebst einem historischen Ueberblick über die Vergangenheit, München 1902, eine Darstellung nach offiziellen Quellen und mit sorgfältigen Litteraturnachweisen.

1. Die Verteilung der Konfessionen.

Die wie in politischer so in kirchlicher Hinsicht überaus mannigfaltigen und zum Teil komplizierten Verhältnisse der Schweiz bieten sich schon in den Resultaten der eidgenössischen Volkszählungen dar. Solche wurden von den Bundesbehörden in den Jahren 1850, 1860, 1870, 1880, 1888 und 1900 veranstaltet. Eine Rubrik für die religiösen Bekenntnisse wurde dabei immer in die Formulare aufgenommen, aber die Unterschiede nicht immer ganz gleich abgegrenzt; speziellere Abteilungen unterblieben. So fehlt eine Unterscheidung von römischen und Altkatholiken, und die verschiedenen Gemeinschaften der Protestanten sind nicht besonders aufgenommen. Es bestehen nur die vier Hauptrubriken: 1. Protestanten, 2. Katholiken, 3. Israeliten, 4. „Andere oder ohne Angabe". Dabei ist als sicher zu betrachten, daß die große Mehrheit der Protestanten den evangelischen Landeskirchen, die große Mehrheit der Katholiken der römisch-katholischen Kirche angehören. Dagegen ist allerdings nicht ersichtlich

a) wie viele Angehörige kleinerer evangelischer Gemeinschaften (Methodisten, Baptisten, Irvingianer) sich als Protestanten, wie viele sich in die vierte Rubrik eingeschrieben haben;

b) wie viele Altkatholiken in die zweite, wie viele in die vierte Rubrik fallen;

c) wie viele absichtlich in letztere sich einzeichneten, weil sie gegen religiöse Fragen sich indifferent oder negativ erklären wollten, wie viele hingegen ohne ihr Wissen oder, weil man sie gar nicht mit dieser Frage behelligen konnte oder wollte (Fremde in Gasthöfen, des Schreibens Unkundige, Bewohner von Kranken- und Strafanstalten ꝛc.) in dieselbe hineinkamen. Die weit überwiegende Mehrheit der Gemeinden verzeichnet niemand in dieser Rubrik; größere Zahlen finden sich nur in einigen Hauptstädten und Fremdenplätzen. Mit diesen Reservationen darf immerhin die Übersicht der Volkszählungen von 1880 und 1900, die wir nach den offiziellen Publikationen (Schweizerische Statistik 140. Lieferung. Eidgenöss. Volkszählung vom 1. Dezember 1900, herausgegeben von dem statistischen Bureau des eidg. Departements des Innern) folgen lassen, als ein richtiges Bild der konfessionellen Verhältnisse gelten. (Siehe die Tabelle auf S. 44).

Aus dieser Übersicht ergiebt sich hinsichtlich der Veränderung der konfessionellen Verhältnisse von 1880 bis 1900 folgendes:

Für die Gesamtschweiz hat sich die konfessionelle Verteilung sehr wenig geändert; das Prozentverhältnis ist für die Protestanten um 0,8% gesunken, für die Katholiken um ebensoviel gestiegen; die Zahl der Israeliten ist von 0,2 auf 0,4 gestiegen, die der Einwohner ohne konfessionelle Bezeichnung von 0,4 auf 0,2 gesunken. Über 2000 Israeliten zählt nur der Kanton Zürich, mehr als 1% hat nur Basel-Stadt. Mehr als 1% „ohne Angabe" zeigt Genf.

Dagegen hat eine starke Vermehrung der Katholiken in den Kantonen Zürich, Glarus, Schaffhausen, Waadt, eine erhebliche Vermehrung der Protestanten in den Kantonen

Bevölkerung der Schweiz nach den Konfessionen.

Kanton	1. Dezember 1880 Protestanten	Katholiken	Israeliten	Andere oder ohne Angabe	Total	1. Dezember 1900 Protestanten	Katholiken	Israeliten	Andere oder ohne Angabe	Total
Zürich	283 134	30 298	806	3338	317 576	345 446	80 752	2933	1905	431 036
Bern	463 163	65 828	1316	1857	532 164	506 699	80 489	1543	702	589 433
Luzern	5 419	129 172	152	63	134 806	12 085	134 020	319	95	146 519
Uri	524	23 149	7	14	23 694	773	18 924	1	2	19 700
Schwyz	954	50 266	7	8	51 235	1 836	53 537	9	3	55 385
Unter- ob der dem Wald	277	15 078	1	—	15 356	249	15 009	—	2	15 260
Walden nid dem Wald	90	11 901	1	—	11 992	170	12 899	—	1	13 070
Glarus	27 097	7 065	7	44	34 213	24 403	7 918	3	25	32 349
Zug	1 218	21 734	27	15	22 994	1 701	23 362	19	11	25 093
Freiburg	18 138	97 113	104	45	115 400	19 305	108 440	167	39	127 951
Solothurn	17 114	63 037	139	134	80 424	31 012	69 461	159	130	100 762
Basel-Stadt	44 236	19 288	830	747	65 101	73 063	37 101	1897	166	112 227
Basel-Landschaft	46 670	12 109	223	269	59 271	52 763	15 564	130	40	68 497
Schaffhausen	33 897	4 154	33	264	38 348	34 046	7 403	22	43	41 514
Appenzell (Außer-Rhoden)	48 088	3 694	18	158	51 958	49 797	5 418	31	35	55 281
Appenzell (Inner-Rhoden)	545	12 294	1	1	12 841	833	12 665	—	1	13 499
St. Gallen	83 441	126 164	371	515	210 491	99 114	150 412	556	203	250 285
Graubünden	53 168	41 711	38	74	94 991	55 155	49 142	114	109	104 520
Aargau	108 029	88 893	1234	489	198 645	114 176	91 039	990	293	206 498
Thurgau	71 821	27 123	120	488	99 552	77 210	35 824	113	74	113 221
Tessin	358	130 017	11	391	130 777	2 209	135 828	18	583	138 638
Waadt	219 427	18 170	576	557	238 730	242 811	36 980	1076	512	281 379
Wallis	866	99 316	—	34	100 216	1 610	112 584	25	219	114 438
Neuenburg	91 076	11 651	689	316	103 732	107 291	17 731	1020	237	126 279
Genf	58 359	51 557	662	1017	101 595	62 400	67 162	1119	1928	132 609
Schweiz	1 667 109	1 160 782	7373	10 838	2 846 102	1 916 121	1 379 700	12 263	7359	3 315 443
Auf 100 Einwohner	58,6	40,8	0,2	0,4	—	57,8	41,6	0,4	0,2	

Luzern, Uri, Solothurn, Appenzell J.-Rh., Tessin, Wallis stattgefunden. Als Ursachen stehen die Verkehrslinien und die Industrie voran; der Konfessionswechsel ist verhältnismäßig selten.

Über 80% Protestanten zählen 1900 die Kantone Zürich, Bern, Schaffhausen, Waadt und Neuenburg, über 90% nur Appenzell A.-Rh.

Über 90% Katholiken haben die Urkantone Luzern, Uri, Schwyz, beide Unterwalden, Zug, Appenzell J.-Rh., Tessin und Wallis (Freiburg 84,8%).

Am nächsten stehen sich die Konfessionen in Graubünden (52,8 und 47,0), Aargau (55,3 und 44,1), Genf (47,1 und 50,6).

Die oben angedeuteten Änderungen in den letzten 20 Jahren zeigt folgende Tabelle (in Prozenten der Gesamtbevölkerung):

	1880		1900	
	Protestanten	Katholiken	Protestanten	Katholiken
Zürich	89,2	9,5	80,2	18,7
Glarus	79,2	20,7	75,4	24,5
Schaffhausen	88,4	10,8	82,0	17,8
Waadt	91,9	7,6	86,3	13,1
Luzern	4,0	95,8	8,2	91,5
Uri	2,2	97,7	3,9	96,1
Solothurn	21,3	78,4	30,8	68,9
Appenzell (J.-Rhoden)	4,3	95,7	6,2	93,8
Tessin	0,3	99,4	1,6	98,0
Wallis	0,9	99,1	1,4	98,4

2. Die Bundesverfassung vom 29. Mai 1874.

Für die kirchlichen Verhältnisse aller Konfessionen in der Schweiz hat die Bundesverfassung von 1874 einen wesentlich neuen Boden geschaffen, der sich in der Gesetzgebung und im kirchlichen Leben überall geltend macht. Während die Bundesverfassung von 1848 in Art. 41 allen Schweizern, welche „den christlichen Konfessionen" angehören, freie Niederlassung sichert, in Art. 46 die freie Ausübung des Gottesdienstes „den anerkannten christlichen Konfessionen" gewährleistet, den Kantonen sowie dem Bunde vorbehält, für Handhabung der öffentlichen Ordnung und des Friedens unter den Konfessionen die geeigneten Maßnahmen zu treffen, in Art. 48 die Kantone verpflichtet, „alle Schweizer-Bürger christlicher Konfession in der Gesetzgebung sowohl als im gerichtlichen Verfahren den Bürgern der eigenen Kantone gleich zu halten", in Art. 58 dem Orden der Jesuiten und den ihm affiliierten Gesellschaften in keinem Teile der Schweiz Aufnahme gestattet, im übrigen aber über das Verhältnis des Staates zu den Konfessionen keinerlei Bestimmungen enthält, hat die Bundesverfassung von 1874 nachfolgende eingreifende Grundsätze aufgestellt:

Art. 27, L. 2. Die Kantone sorgen für genügenden Primarunterricht, welcher ausschließlich unter staatlicher Leitung stehen soll. — —

L. 3. Die öffentlichen Schulen sollen von den Angehörigen aller Bekenntnisse ohne Beeinträchtigung ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit besucht werden können.

L. 4. Gegen Kantone, welche diesen Verpflichtungen nicht nachkommen, wird der Bund die nötigen Verfügungen treffen.

Art. 49. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist unverletzlich.

Niemand darf zur Teilnahme an einer Religionsgenossenschaft oder an einem religiösen Unterricht, oder zur Vornahme einer religiösen Handlung gezwungen, oder wegen Glaubensansichten mit Strafen irgend welcher Art belegt werden.

Über die religiöse Erziehung der Kinder bis zum erfüllten 16. Altersjahre verfügt im Sinne vorstehender Grundsätze der Inhaber der väterlichen oder vormundschaftlichen Gewalt.

Die Ausübung bürgerlicher oder politischer Rechte darf durch keinerlei Vorschriften oder Bedingungen kirchlicher oder religiöser Natur beschränkt werden.

Die Glaubensansichten entbinden nicht von der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten.

Niemand ist gehalten, Steuern zu bezahlen, welche speziell für eigentliche Kultuszwecke einer Religionsgenossenschaft, der er nicht angehört, auferlegt werden. Die nähere Ausführung dieses Grundsatzes ist der Bundesgesetzgebung vorbehalten.

Art. 50. Die freie Ausübung gottesdienstlicher Handlungen ist innerhalb der Schranken der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung gewährleistet.

Den Kantonen sowie dem Bunde bleibt vorbehalten, zur Handhabung der Ordnung

und des öffentlichen Friedens unter den Angehörigen der verschiedenen Religionsgenossenschaften, sowie gegen Eingriffe kirchlicher Behörden in die Rechte der Bürger des Staates die geeigneten Maßnahmen zu treffen.

Anstände aus dem öffentlichen oder Privatrechte, welche über die Bildung oder Trennung von Religionsgenossenschaften entstehen, können auf dem Wege der Beschwerdeführung der Entscheidung der zuständigen Landesbehörden unterstellt werden.

Die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiete unterliegt der Genehmigung des Bundes.

Art. 51. Der Orden der Jesuiten und die ihm affiliierten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt.

Dieses Verbot kann durch Bundesbeschluß auch auf andere geistliche Orden ausgedehnt werden, deren Wirksamkeit staatsgefährlich ist oder den Frieden der Konfessionen stört.

Art. 52. Die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder religiöser Orden ist unzulässig.

Art. 53. Die Feststellung und Beurkundung des Civilstandes ist Sache der bürgerlichen Behörden. Die Bundesgesetzgebung wird hierüber die näheren Bestimmungen treffen.

Die Verfügung über die Begräbnisplätze steht den bürgerlichen Behörden zu. Sie haben dafür zu sorgen, daß jeder Verstorbene schicklich beerdigt werden kann.

Art. 54. Das Recht der Ehe steht unter dem Schutze des Bundes.

Dieses Recht darf weder aus kirchlichen oder ökonomischen Rücksichten, noch wegen bisherigen Verhaltens oder aus andern polizeilichen Gründen beschränkt werden.

Art. 58, L. 2. Die geistliche Gerichtsbarkeit ist abgeschafft.

Es ist offenbar, daß diese Grundsätze konsequent durchgeführt die völlige Ignorierung der Kirche von Seite des Staates, somit das Aufhören der kantonalen Landeskirchen zur Folge haben müßten. Allein während der seit Erlaß der Bundesverfassung nun verflossenen 30 Jahre wurden nur einige, allerdings tiefgreifende Konsequenzen wirklich gezogen; allmählich aber hat sich die Gegenströmung für Beibehaltung einer engeren Verbindung von Kirche und Staat wieder neuerdings geltend gemacht. Nur Art. 53, L. 1 hat seine Ausführung durch ein Bundesgesetz erhalten, das dann auch Art. 54 mitumfaßte, das Gesetz betr. Feststellung und Beurkundung des Civilstandes und die Ehe vom 24. Dezember 1874. Ein Versuch, Art. 27 im Sinne einer regelmäßigen Bundesaufsicht über die Volksschule zur weiteren Ausführung zu bringen, ist zwar durch die Bundesversammlung in einem Gesetzesentwurfe betr. Errichtung eines schweizerischen Schulsekretärs gemacht, aber durch die Volksabstimmung vom 26. November 1882 mit überwiegender Mehrheit abgelehnt worden. Und ein nach sehr langen Beratungen zu stande gekommener Zusatz zu diesem Art. 27 sichert zwar den Kantonen Bundesbeiträge an das Primarschulwesen zu, aber mit dem ausdrücklichen Vorbehalt: „Die Organisation, Leitung und Beaufsichtigung des Primarschulwesens bleibt Sache der Kantone". Die bis jetzt zu tage getretenen Wirkungen der Bundesverfassung auf die kantonalen kirchlichen Verhältnisse sind folgende:

1. Jeder Religionsunterricht in oder außer der Schule ist fakultativ. Dagegen ist in den meisten Kantonen derselbe noch Lehrgegenstand der Volksschule, und wird in vielen Kantonen besonders an den höheren Klassen von Geistlichen erteilt.

2. Die Geistlichen können nicht von Amts wegen Inspektoren oder Präsidenten oder Mitglieder der Schulbehörden sein; daß sie es durch Wahl werden dürfen, ist unbestritten, ebenso daß sie es, auch in den reformierten Kantonen, sehr oft sind.

3. Ob Personen, die einem kirchlichen Orden angehören, also durch besondere Gelübde anderen als den Staatsbehörden zu striktem Gehorsam verpflichtet sind (Klostergeistliche, Lehrschwestern), Lehrer der Volksschule sein dürfen, wurde bestritten. Aber die katholischen Kantone halten daran fest und zu einem anders verfügenden Bundesbeschluß ist es nicht gekommen.

4. Die geistliche Gerichtsbarkeit, überhaupt jede offizielle Mitwirkung der Kirche und der Geistlichen bei Ehe- und Paternitätsfragen ist ausgeschlossen, die Civilehe obligatorisch und allein staatlich giltig, die Civilstandsregister dürfen nicht von Geistlichen geführt werden, die kirchliche Eheeinsegnung vor der civilen Trauung ist bei schwerer Strafe verboten.

5. Gegen Versuche der römisch-katholischen Kirche, ohne Begrüßung des Bundes Änderungen in den Bistümern zu treffen, ist der Bundesrat eingeschritten.

6. Kirchliche Maßregeln (Ausschließung vom kirchlichen Stimmrecht rc.) gegen solche, welche an kirchlichen Handlungen, wie Taufe, Konfirmation, Abendmahl, kirchliche Eheeinsegnung, kirchliche Beerdigung, absichtlich nicht teilnehmen, werden auf dem Boden der protestantischen Landeskirchen nicht als zulässig betrachtet.

3. Das Kirchenwesen der reformierten Schweiz.

a) Historischer Rückblick (Finsler a. a. O. und in: Allgemeine Beschreibung und Statistik der Schweiz: Die reformierte Kirche, Separatabdruck 1873). Der Gang der Reformation mußte zur Folge haben, daß gegenüber der Macht des Papsttums und seinen Mitteln die Anhänger der evangelischen Kirche sich an die einzig vorhandene andere öffentliche Macht, die des Staates, anschlossen, und Zwingli wie Calvin waren auch grundsätzlich nicht dagegen, weil sie die religiös-sittliche Erneuerung nicht bloß der Einzelnen, sondern der Gesamtheit, also des Gemeinwesens, wie es als Staat organisiert war, anstrebten. Darum gehörte in den meisten Kantonen nur zum Staate, wer der evangelischen Wahrheit sich zuwandte, die andern mußten das Land meiden. Ebenso verfuhr man auf katholischer Seite. Aber die katholischen Regierungen waren die Diener ihrer Kirche, die reformierten die Gebieter, allerdings im Namen der Gemeinde, und unter Beirat der Geistlichen. So gebietet in Zürich der Rat der 200, das Wort Gottes allein zu predigen und führt die Reformation in Lehre und Kultus durch, er konstituiert 1528 die Synode der Geistlichen, welche Aufsicht über die einzelnen Geistlichen übt und zu der auch bis 1630 die Geistlichen von Glarus, bis 1798 diejenigen des Thurgauer- und Rheinthals gehörten. Ähnliche Synoden bestanden in St. Gallen-Appenzell, Toggenburg, Schaffhausen. In Bern und Basel wurden solche mit der Reformation angeordnet, aber bald nicht mehr einberufen. In Graubünden hatte die Synode die fast selbstständige Leitung der kirchlichen Angelegenheiten. In Genf stand die Wahl der Geistlichen der **Compagnie des Pasteurs**, die Ausübung der Kirchenzucht dem Konsistorium zu, dessen Mitglieder die 6 Stadtgeistlichen und 12 vom Rate gewählte Männer waren. In Neuenburg lag das ganze Kirchenregiment in den Händen der **Compagnie des Pasteurs**. In der Waadt stand den fünf Klassen die Zensur und unter Bestätigung der Regierung die Besetzung der Pfarrstellen zu. Die Vereinigung der Klassen in Synoden geschah nicht regelmäßig und hörte im 17. Jahrhundert auf. — Die laufende kirchliche Verwaltung wurde in Zürich vom Examinatorkonvent besorgt, der unter dem Vorsitz des Antistes (Pfarrer am Großmünster und Präsident der Synode) aus Ratsherren, Pfarrern und Professoren bestand. Er prüfte und ordinierte die Kandidaten, machte dem Rate Vorschläge für die Pfarrwahlen und beaufsichtigte die Geistlichen. Ähnliche Behörden, deren Vorsteher Antistes oder Dekan hieß (z. B. Schaffhausen, Basel), bestanden in mehreren anderen Kantonen. — Die Kapitel als Versammlungen der Geistlichen kleinerer Bezirke blieben aus der katholischen Zeit stehen, da und dort unter dem Namen Klassen (Bern, Waadt) oder Kolloquien (Graubünden), ihre Vorsteher hießen an manchen Orten Dekane. — Die Wahl der Geistlichen stand in den meisten Kantonen den Regierungen oder den bisherigen Kollatoren nach den Vorschlägen der Examinatoren- oder Kirchenkonvente zu, nur in Glarus, Appenzell, Graubünden hatten die Gemeinden das Recht, die Pfarrer zu wählen und wieder zu entlassen. Schon von der Reformationszeit an hatten in manchen Kantonen die Gemeinden kirchliche Vorsteherschaften, Ehegaumer (= Gesetzeswächter), Stillstände, Konsistorien, Kirchenstände, Kirchengerichte, Chorgerichte, Kirchenbann genannt, welche über Zucht und Sitte, Haltung der Feiertage, Besuch des Gottesdienstes, Verwaltung der Kirchen- und Armengüter zu wachen hatten und die erste Instanz in Ehesachen bildeten. Förmliche Kirchenzucht bis zur Ausschließung vom Abendmahl stand diesen Behörden nur in Basel, Schaffhausen, Neuenburg und Genf zu. In letzterem Kantone wurden mit den kirchlichen sehr harte bürgerliche Strafen verbunden, wie die Verbannung.

Im 17. und 18. Jahrhundert bildeten sich die Kirchenverfassungen immer mehr im staatlichen Sinne aus; die Synoden verlieren an Bedeutung oder hören ganz auf. Zur Zeit der helvetischen Republik war eine einheitliche kirchliche Organisation beabsichtigt, kam aber nicht zur Durchführung. Die oberste kirchliche Gewalt hatte die helvetische Regierung (Direktorium), der Minister der Künste und Wissenschaften war auch Kultusminister. Die Mediationszeit stellte meist die alten Formen wieder her. Die neugebildeten Kantone St. Gallen und Thurgau erhielten Synoden und Kirchenräte, der Kanton Aargau nur einen Kirchenrat. Die politischen Veränderungen des Jahres 1830 zogen auch Änderungen der Kirchenverfassung im Sinne größerer Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staate nach sich. Einige Geistlichkeitssynoden erhielten das Recht der Beschluß-

fassung in rein kirchlichen Dingen unter Vorbehalt der Ratifikation des Großen Rates und das Recht der Begutachtung in nicht rein kirchlichen Dingen, so in Zürich, St. Gallen, Thurgau; andere hatten auch für rein kirchliche Dinge nur die Antragstellung, so Schaffhausen, Appenzell. Gemischte Synoden (mit bestimmter Vertretung der Geistlichen) erhielten Bern (1852), Neuenburg (1848), Freiburg (1854), Glarus (1845). Volkssynoden mit ganz freier Wahl datieren erst aus neuerer Zeit. Basel-Stadt hatte einen Kirchenrat ohne Synode, Basel-Land keine bestimmte Kirchenverfassung. In Aargau erhielt das Generalkapitel das Beschlußrecht in rein kirchlichen Dingen, in andern die Begutachtung.

b) Die Kirchenverfassungen der Gegenwart. In kirchlichen Dingen sind die Kantone vollkommen selbstständig, eine gesetzlich bestehende schweizerische reformierte Kirche giebt es nicht, vielmehr nur Kantonalkirchen, die rechtlich betrachtet voneinander ganz unabhängig sind. Niemand ist genötigt, sich zu einer kantonalen Landeskirche zu halten; dagegen wird im allgemeinen der protestantische Einwohner, der aus einem Kanton in den andern übersiedelt, ohne weiteres als Mitglied der Landeskirche des Wohnortes betrachtet. Von den Verbindungen, in welchen die kantonalen Kirchen zueinander stehen, wird unten die Rede sein.

Neuere Kirchengesetze sind erlassen worden im Kanton Waadt 1863, Thurgau 1870, Bern, Freiburg, Basel-Stadt, Neuenburg, Genf, alle 1874, Glarus 1882, St. Gallen 1892, Aargau 1893, Graubünden 1894, Zürich 1902, Appenzell A.-Rh. 1903. In Schaffhausen steht das Kirchengesetz von 1854 mit der Verfassung von 1876 in Widerspruch; Versuche, eine Neuordnung zu stande zu bringen, haben bis jetzt nicht zum Ziele geführt. Basel-Land hat noch immer kein Kirchengesetz.

Das Verhältnis der Kirche zum Staat ist im allgemeinen dahin geordnet, daß in rein kirchlichen oder innerlichen Dingen (Anordnungen betr. Gottesdienst, Gesangbuch, Liturgie, Gestaltung und Lehrmittel des kirchlichen Religionsunterrichtes rc.) die kirchlichen Organe entscheiden, mit oder ohne Placet des Staates, in gemischt-kirchlichen der Staat auf das Gutachten der kirchlichen Organe beschließt (Aufsicht über die Kirchengüter, Besoldung der Geistlichen, Abgrenzung der Kirchengemeinden). Doch überwiegt in den einen Kantonen die Selbstständigkeit der Kirche oder der einzelnen Kirchgemeinden (Glarus, Freiburg, Appenzell, St. Gallen, Thurgau), in den andern die materielle Kompetenz der Staatsbehörden (Basel-Stadt, Schaffhausen, Aargau, Waadt, Genf).

Die Landeskirchen erklären sich als Teile der christlichen Kirche oder der evangelischen Kirche, oder bekennen sich zu den Grundsätzen der Reformation. Formulierte Bekenntnisse stellen sie nicht auf, einige negieren auch für Synodalrechte und geistliches Amt jede bestimmte Formulierung.

Die Kirchengemeinden bestehen aus allen stimmberechtigten Staatsbürgern, die der „reformierten Konfession" angehören oder sich der Kirchenordnung unterziehen. In einigen Kantonen haben die Ausländer kirchliches Stimmrecht (Appenzell, Neuenburg). Die Rechte der Gemeinden sind sehr verschieden: In allen Kantonen haben sie die Wahl der Pfarrer, in Waadt jedoch nur einen Zweiervorschlag zu Handen der Regierung, in den meisten die Wahl der kirchlichen Vorsteherschaften, in vielen die Wahl der Synodalen unter näher bestimmten Normen; in manchen auch entweder die alleinige Beschlußfassung über Gottesdienst, Gesangbuch, Liturgie, oder auf Grund der bezüglichen Vorlagen der Synoden eine regelmäßige Abstimmung, oder das Recht des Vetos.

Die Kirchenvorsteherschaften (Kirchenpflegen, Kirchgemeinderäte), denen der Pfarrer entweder von Amts wegen angehört, oder in denen er mit beratender Stimme sitzt, haben in der Regel die Sorge für Ordnung im Gottesdienst, die Aufsicht über die pfarramtliche Thätigkeit, insbesondere den Religionsunterricht, die Aufsicht über die sittlichen Zustände (in Thurgau mit Strafkompetenz), in einigen Kantonen sind sie zugleich die offiziellen Armenpflegen, in anderen wird ihnen die Sorge für Arme und Kranke nur empfohlen.

Die Synoden (in Genf das Konsistorium) sind überall die in rein kirchlichen Dingen von sich aus oder mit Vorbehalt der Sanktion durch Staatsbehörden oder Gemeinden beschlußfassenden Behörden. Sie bestehen in Graubünden und Schaffhausen aus sämtlichen Geistlichen und einigen Abgeordneten des Staates, in den übrigen Kantonen aus Abgeordneten, die von den einzelnen Gemeinden (Glarus, Freiburg, Basel-Stadt, Appenzell, St. Gallen, Aargau) oder in Wahlkreisen (Zürich, Bern, Thurgau, Neuenburg), oder vom ganzen Kanton (Genf), oder von Bezirksbehörden (Waadt) gewählt werden. Eine bestimmte Zahl von Geistlichen ist in Glarus, Freiburg, Basel-Stadt, Thurgau, Waadt, Neuenburg, Genf festgesetzt. Die Amtsdauer beträgt 3, 4 oder 6 Jahre. Sie

versammeln sich in der Regel alljährlich (Glarus alle 3 Jahre, Neuenburg jährlich zweimal, Genf monatlich).

Die oberste kirchliche Verwaltungsbehörde ist in sehr verschiedenartiger Weise der Kantonsregierung neben- oder untergeordnet, oder hat eine Vertretung derselben in sich und wird bald ganz, bald teilweise, bald gar nicht von der Synode gewählt. Die Verschiedenartigkeit ihrer Stellung zeigt sich auch in den Namen Kirchenrat (Zürich, Basel-Stadt, Schaffhausen, Appenzell, St. Gallen, Graubünden, Aargau, Thurgau), Synodalrat (Bern), Synodalkommission (Freiburg, Waadt, Neuenburg), Kirchenkommission (Glarus). Ueberall hat diese Behörde die Synodalbeschlüsse vorzubereiten und zu vollziehen, meist auch die Aufnahme und Wählbarkeit der Geistlichen zu regeln, die Aufsicht über die Geistlichen zu führen, Visitationen anzuordnen, Disziplinar- und Streitfälle zu erledigen, in manchen Kantonen die Kirchengutsverwaltung zu beaufsichtigen u. s. w.

Kirchliche Bezirksbehörden finden sich nur in Zürich und Waadt. Sie stehen als beaufsichtigende Mittelglieder zwischen der kantonalen Behörde und den Gemeinden, resp. Pfarrern. In Graubünden haben die versammelten Geistlichen des Bezirkes (Kolloquien) ähnliche Befugnisse, in St. Gallen die Dekane der Kapitel. In Zürich, St. Gallen und Thurgau bilden je die Geistlichen eines Bezirkes zusammen das Kapitel, das Gutachten an die Synode abgeben kann und zu gegenseitiger Anregung in wissenschaftlicher und praktischer Hinsicht zusammentritt, in Basel-Stadt und Aargau die Geistlichen des Kantons. Eine ähnliche Stellung nehmen der Konvent der Geistlichen in Schaffhausen und Basel-Land, und die Compagnie des Pasteurs in Genf ein.

Die Geistlichen erlangen die Wählbarkeit auf Grund von Universitätsstudien, über welche sie sich durch Prüfungen vor den hierfür durch die Kirchenbehörden bestellten Kommissionen (in 9 Kantonen vor der Konkordatsbehörde (s. unten) oder durch Diplome theologischer Fakultäten auszuweisen haben. Ihre Ordination oder Konsekration zum geistlichen Amte, welche meist in einem öffentlichen Gottesdienste unter Handauflegung vollzogen wird, geschieht im größern Teil der Kantone durch ein Gelübde (Zürich: „als treue Diener der evangelisch-reformierten Kirche das Evangelium unsers Heilandes Jesu Christi, auf Grund der heiligen Schrift mit Überzeugung und Hingebung zu verkündigen, und die heiligen Handlungen, Taufe und Abendmahl, nach der kirchlichen Ordnung zu vollziehen, dem Worte der Wahrheit gemäß zu leben und also die Lehre des Heils durch euern Wandel zu bekräftigen"; ähnlich Bern, Basel, St. Gallen, Waadt ꝛc.); Schaffhausen hat erst in der Synode vom 4. Mai 1905 den Satz: „gemäß den Grundlehren unserer evangelisch-reformierten Kirche, wie solche in deren Bekenntnisschriften und zumal in der II. helvetischen Konfession enthalten sind" fallen lassen und durch die Worte „gemäß den Grundsätzen der ev.-ref. K." ersetzt; Neuenburg und Genf schließen das Gelübde aus (Neuenburg: La liberté de conscience de l'ecclésiastique est inviolable; elle ne peut être restreinte ni par des règlements, ni par des voeux ou engagements, ni par des peines disciplinaires, ni par des formules ou un credo, ni par aucune mesure quelconque. KG Art. 12 Genf: Chaque pasteur enseigne et prêche librement sous sa propre responsabilité; cette liberté ne peut être restreinte ni par des confessions de foi, ni par des formulaires liturgiques). Die Geistlichen werden von den Gemeinden gewählt, lebenslänglich in Waadt, Genf, auf 3 Jahre in Glarus, auf 5 in Basel-Land, auf 6 in Zürich, Bern, Freiburg, Basel-Stadt, Aargau, Neuenburg, auf 8 Jahre in Schaffhausen, auf Kündung in Graubünden. Alle fallen zugleich in Erneuerung in Zürich, Schaffhausen, jeder nach Ablauf seiner persönlichen Amtsdauer in Bern, Basel-Stadt, Aargau, Neuenburg; die Erneuerung geschieht stillschweigend, falls kein Begehren um Neuwahl gestellt wird, in Freiburg und Basel-Land. In Thurgau, St. Gallen, Appenzell, Genf haben die Gemeinden das Recht, den Geistlichen unter näher bestimmten Formen zu entlassen. Die Suspension fehlbarer Geistlichen steht in der Regel den Kirchenräten zu; die Absetzung in Glarus, Freiburg, St. Gallen, Graubünden der Synode, in Basel-Stadt, Waadt, Neuenburg, Genf dem Regierungsrat, in Appenzell dem Kirchenrat; in Zürich, Bern ist sie nur durch gerichtliches Urteil möglich. Die Besoldung der Geistlichen ist in Zürich, Bern, Basel-Stadt, Basel-Land, Schaffhausen, Aargau, Waadt, Neuenburg, Genf Sache des Staates, da und dort mit freiwilligen Zulagen der Gemeinden, in den übrigen Kantonen der Gemeinden, und bewegt sich in der Regel zwischen 2000 und 3000 Francs, das Minimum ist ca. 1000 Fr. (einzelne Gemeinden in Graubünden), das Maximum 4000—4500 Fr. (Basel-Stadt, einzelne Gemeinden in Zürich und St. Gallen). Gesetzliche Zusicherung von Ruhegehalt besteht in Zürich, Bern, Basel-Stadt, Schaffhausen, Aargau, Waadt. In

manchen Kantonen bestehen freiwillige Stiftungen für Alter und Krankheit, für Pfarrwitwen und -waisen (vgl. Taschenbuch für die schweizerischen reformierten Geistlichen 1904, S. 213—228).

Dieser vergleichenden Zusammenstellung der kirchengesetzlichen Bestimmungen lassen wir noch speziellere Mitteilungen über die Kantone folgen:

Zürich. Durch Art. 63 der Kantonsverfassung ist „jeder Zwang gegen Gemeinden, Genossenschaften und Einzelne ausgeschlossen". „Die evangelische Landeskirche und die übrigen kirchlichen Genossenschaften ordnen ihre Kultusverhältnisse selbstständig unter Oberaufsicht des Staates. Die Organisation der ersteren, mit Ausschluß jedes Gewissenszwanges, bestimmt das Gesetz". Das diese Bestimmungen ausführende „Gesetz betreffend die Organisation der evangelischen Landeskirche des Kantons Zürich" ist nach langen Vorberatungen und mißglückten Versuchen erst im Jahre 1902 zu stande gekommen. Die Landeskirche steht unter der Oberaufsicht des Staates, die durch den Kantonsrat ausgeübt wird. Der Staat bestreitet die ökonomischen Bedürfnisse der Landeskirche, insbesondere die Besoldungen der Geistlichen und die Auslagen der kirchlichen Behörden. Mitglied der Landeskirche ist jeder evangelische Einwohner des Kantons, der nicht ausdrücklich seine Nichtzugehörigkeit erklärt oder seinen Austritt genommen hat. Die Synode wird in den Kantonsratswahlkreisen gewählt, auf je 2000 reformierte schweizerische Einwohner ein Mitglied, ohne Vorschrift betreffend Geistliche oder Laien. Sie zählt zur Zeit 160 Mitglieder, darunter 92 Geistliche. Ihre Beschlüsse in rein kirchlichen Angelegenheiten haben nur insoweit verbindliche Kraft, als sie nicht die Glaubens- und Gewissensfreiheit verletzen. Sie beaufsichtigt die Geschäftsführung des Kirchenrates. Von den 7 Mitgliedern des letztern wählt sie 5, der Kantonsrat 2. Die 11 Bezirkskirchenpflegen haben 5—7 Mitglieder, deren Mehrheit nicht dem geistlichen Stande angehören darf, die von den der Landeskirche angehörenden Einwohnern des Bezirks gewählt werden. Sie üben die Inspektion über die Amtsführung der Geistlichen und sind erste Instanz bei Streitigkeiten kirchlicher Natur; sie entscheiden über Konfirmationen vor dem gesetzlichen Alter. In den Gemeindekirchenpflegen können die Geistlichen zu Mitgliedern, nicht aber zum Präsidenten gewählt werden; Sitz und beratende Stimme haben sie von Amtswegen. Amtsdauer aller Behörden 3 Jahre.

Bern. Die Synode wird in 56 Wahlkreisen alle 4 Jahre so gewählt, daß auf je 3000 reformierte Einwohner, oder eine Bruchzahl über 1500 ein Abgeordneter kommt, und zählt demgemäß 146 Mitglieder. Sie wählt den Synodalrat frei aus ihrer Mitte. Ihre Beschlüsse betreffend Lehre, Kultus und Seelsorge unterliegen dem Placet der Regierung, und es können die einzelnen Kirchengemeinden innerhalb 6 Monaten dieselben durch Abstimmung für sich ablehnen. In äußeren Angelegenheiten hat die Synode Antrag und Vorberatung für die Staatsbehörden. Der Synodalrat besteht aus 9 Mitgliedern. Zur Wählbarkeit an eine Pfarrstelle ist in der Regel vierjährige Zugehörigkeit zum bernischen Ministerium erforderlich. Die Aufnahme in letzteres erfolgt durch den Regierungsrat auf Antrag der Prüfungskommission.

Glarus. Die evangelische Kirche besteht als freie Vereinigung derer, die aus eigenem Willen und Überzeugung ihr zugehören und ihren Ordnungen sich unterziehen wollen. Die Synode, mit dreijähriger Amtsdauer, besteht aus den evangelischen Mitgliedern der Standeskommission (= Regierungsrat), den im Amte stehenden Geistlichen und den Abgeordneten der Kirchengemeinden, von denen jede wenigstens ein Mitglied, bei über 1000 Seelen auf jedes 1000 oder Bruchteil über 500 ein Mitglied wählt. Die Synode stellt Anträge an die Gemeinden in Sachen des Gottesdienstes, sie bestimmt über die Gesangbücher in der Weise, daß ohne ihre Bewilligung keine Gemeinde ein neues einführen darf, aber auch keine zu einem neuen gezwungen werden kann; sie empfiehlt die ihr gutscheinende Liturgie; die Gemeindekirchenräte entscheiden darüber, bei erhobenem Rekurs die Gemeinde; sie stellt Grundsätze über den Religionsunterricht auf, die aber erst Gesetzeskraft erlangen, wenn sie durch Abstimmung in den Kirchengemeinden die Mehrheit der stimmenden Kirchengenossen erhalten. Die Synode wählt die Kirchenkommission; von deren 7 Mitgliedern müssen wenigstens 2 weltliche sein; ist der Präsident ein Geistlicher (Dekan), so muß der Vizepräsident ein Weltlicher sein, und umgekehrt.

Freiburg. Die Synode ist gesetzgebende und verwaltende Behörde. Sie besteht aus den angestellten Geistlichen und Abgeordneten der Gemeinden, jede Gemeinde wählt 2, Gemeinden von mehr als 700 Seelen für je 700 weitere oder Bruchzahlen über 350 1. Gesetze und organische Reglemente müssen von der Gesamtheit der Pfarreigenossen genehmigt werden. Die Synode wählt die Synodalkommission von 7 Mitgliedern. Der

Präsident der ersteren ist auch Präsident der letzteren, die Amtsdauer beider Behörden ist 4 Jahre. Die Synode bestimmt die Beiträge der Pfarreien an die Synodalkasse, beschließt die Ausgaben für die Landeskirche, bestimmt die Besoldungen ihres Bureaus und das Minimum der Pfarrbesoldungen.

Basel=Stadt. Eintritt in die Landeskirche und Austritt aus derselben stehen jedem Staatsangehörigen bedingungslos offen. Die Gemeinden haben nur die Wahlen der Pfarrer und Kirchenvorsteher (Synodalen) zu treffen, und zwar unter Leitung des Regierungsrates. Die Kirchenvorstände bestehen aus wenigstens 5 Mitgliedern und zwar dem oder den Pfarrern, welche (in der Stadt der Hauptpfarrer) von Amts wegen präsidieren, und den Synodalen der Gemeinde. Die Synode mit sechsjähriger Amtsdauer besteht aus den 5 Hauptpfarrern, den Delegierten des Regierungsrates zum Kirchenrate, und 60 weitern Mitgliedern, die von den Kirchgemeinden nach einer durch den Regierungsrat auf Grund der letzten Volkszählung bestimmten Verteilung gewählt werden. Die Synode beschließt in rein kirchlichen Dingen, hat aber ihre Beschlüsse dem Großen Rate mitzuteilen, der sie innerhalb 6 Monaten durch sein Veto außer Kraft setzen kann, „sofern er es im Interesse des Staates oder der Erhaltung der Landeskirche für nötig erachtet". In gemischt kirchlichen Dingen giebt die Synode ihre Anträge oder Wünsche dem Kleinen Rate ein. Der Kirchenrat besteht aus 9 Mitgliedern, deren 7 von der Synode, 2 vom Regierungsrat gewählt werden. Von den ersteren müssen 3 Geistliche, 3 Laien und 1 ordentlicher Professor der Theologie sein. Aus diesen 7 erwählt die Synode den Präsidenten des Kirchenrates.

Basel=Land. Das in der Verfassung von 1863 vorgesehene Gesetz für die reformierte Kirche wurde nie erlassen. Nur die Pfarrwahlen sind gesetzlich geordnet. Der Regierungsrat bezw. seine Kirchendirektion ist Aufsichtsbehörde in Kirchensachen. Der Konvent der Geistlichen, der selbst nur ein freier Verein ist, verhandelt auf Einladung der Kirchendirektion über rein kirchliche Angelegenheiten und legt seine Gutachten oder je nach Umständen seine Wünsche der Regierung vor, aber es beruht auch dies nicht auf gesetzlichen Bestimmungen, sondern auf dem Herkommen. In den Gemeinden ist der Gemeinderat auch in kirchlichen Dingen zuständig, nur die zwei Diasporagemeinden Altschwil und Arlesheim haben eigene Kirchenvorstände. Die Pfarrwahlen werden vom Regierungsrat geleitet und bestätigt.

Schaffhausen. Die Verfassung (von 1876) steht mit dem noch geltenden Kirchengesetz von 1854 in Widerspruch. Erstere erklärt alle Religionsgesellschaften bezüglich ihrer inneren Angelegenheiten für selbstständig. Die Organisation der öffentlichen kirchlichen Korporationen, insbesondere der evangelisch=reformierten Landeskirche, unterliegt der Genehmigung des Staates. Gesetz von 1854: Der Antistes ist das vermittelnde Organ zwischen Kirchenrat resp. Regierung und Geistlichkeit und wird vom Großen Rate auf einen Dreiervorschlag des Regierungsrates für 4 Jahre gewählt. Er besorgt die Ordination und Installation der Geistlichen und leitet die Visitationen. Der Kirchenrat besteht aus dem Kirchenreferenten der Regierung als Präsidenten, dem Antistes als Vizepräsidenten, 2 von der Synode gewählten Mitgliedern, 1 geistlichen und 1 weltlichen, 3 vom Großen Rate gewählten, worunter 1 Geistlicher. Die Synode besteht aus den im Kanton wohnenden Geistlichen, 2 vom Regierungsrat abgeordneten und den Mitgliedern des Kirchenrates. Sie hat auch in rein kirchlichen Dingen nur die Antragstellung an die Staatsbehörden, in gemischt kirchlichen die Begutachtung. Der Geistliche kann abberufen werden durch den Regierungsrat wegen Pflichtvergessenheit oder Ärgernissen, oder wegen Predigt, Unterricht und Bekenntnis, welche mit den Grundlagen der evangelischen Kirche in Widerspruch stehen.

Appenzell. Minoritäten innerhalb einer Kirchengemeinde können sich zu einer eigenen kirchlichen Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche organisieren, wenn ihre Glieder die Steuerpflicht gegen die Kirchengemeinde erfüllen, und einen in der Landeskirche wählbaren Geistlichen anstellen. Sie behalten das Stimmrecht in der Kirchengemeinde. Wenn der Minoritätenverband wenigstens den sechsten Teil der Stimmberechtigten der Kirchgemeinde umfaßt, so hat er das Recht unentgeltlicher Mitbenutzung der Kirche. Den Kirchengemeinden steht die Wahl und Entlassung der Pfarrer, der Kirchenvorsteher und der Abgeordneten in die Synode, die Bestimmung der Amtspflichten und der Besoldung des Pfarrers zu. Die Synode besteht aus Abgeordneten der Kirchengemeinden. Jede Gemeinde wählt auf 1000 Seelen und darunter 1, auf 1001—2000 Seelen 2 Abgeordnete u. s. w. Sie beschließt über den Religionsunterricht, stellt in Sachen des öffentlichen Gottesdienstes Anträge an die Kirchengemeinden, worüber diese obligatorisch abzustimmen

haben, entscheidet über Rekurse kirchlicher Art, und wählt alljährlich den Kirchenrat, bestehend aus 5 Mitgliedern.

St. Gallen. Die Synode wird von den Kirchengemeinden gewählt. Solche unter 2000 Seelen wählen 2 Abgeordnete, bei 2000 bis 3000 Seelen 3 u. s. w. Sie entscheidet über alle kirchlichen Angelegenheiten allgemeiner Natur, und wählt den Präsidenten und die Mitglieder des Kirchenrates, im ganzen 7 Mitglieder, ebenso die Dekane. Der Kanton ist in 3 Kirchenbezirke eingeteilt. Die Geistlichen eines Bezirkes bilden das Kapitel. Der Dekan ist das Organ des Kirchenrates in dem betreffenden Bezirke, er entscheidet in kirchlichen Streitigkeiten, wenn nötig unter Beizug von 2 Mitgliedern unbeteiligter Kirchenvorsteherschaften. Amtsdauer aller Kirchenbehörden 4 Jahre. Die Gemeinden können ihre Pfarrer entlassen, jedoch nicht vor wenigstens zweijähriger Amtsdauer und nicht nach zurückgelegtem 60. Altersjahre, sowie erst nach vorherigen Vermittelungsversuchen. Für Minoritätsverbände gelten die gleichen Bedingungen wie in Appenzell.

Graubünden. Benachbarte Kirchengemeinden haben das Recht, sich behufs gemeinsamer Pastoration im Einverständnis mit den kirchlichen Behörden zu vereinigen, wobei jedoch jede im übrigen ihre Selbstständigkeit bewahrt. Neu sich bildende Kirchengemeinden, die ihre Existenzfähigkeit darthun, werden von der Synode und dem evangelischen Großen Rate bestätigt. Stimmberechtigt wird der Konfessionsgenosse mit erfülltem 20. Altersjahre. Über alle Gesetze konfessioneller Natur stimmen die Kirchengemeinden ab, wobei die Mehrheit aller Stimmenden (nicht der Gemeinden) entscheidet. Der evangelische Große Rat, bestehend aus den evangelischen Mitgliedern des politischen Großen Rates, hat alle Beschlüsse der Synode, die Gesetzeskraft erlangen sollen, zu genehmigen. Ihm steht die Initiative in kirchlichen Dingen gleichwie den kirchlichen Behörden zu. Der evangelische Kleine Rat, bestehend aus den evangelischen Mitgliedern des Kleinen Rates (= Regierungsrat) wacht über die Vollziehung der Gesetze konfessioneller Natur und vermittelt den Verkehr der Kirchenbehörden mit dem evangelischen Großen Rate. Die Synode besteht aus den Geistlichen und 3 vom evangelischen Großen Rate gewählten Assessoren. Sie entscheidet über Aufnahme von Kandidaten und auswärtigen Geistlichen. Die mündliche Hauptprüfung der ersteren und die Ordination findet vor versammelter Synode statt. Sie entscheidet über Zensurfälle. Der Ort der Synode wechselt. Ihre Versammlungen beginnen an einem Donnerstag (da manche Pfarrer mehrere Tage bis an den Versammlungsort zu reisen haben) und dauert bis in die folgende Woche. Am Synodalsonntag ist der Gottesdienst in allen evangelischen Gemeinden eingestellt, dagegen ist am Synodalort besonderer Gottesdienst, für den die Synode den Prediger wählt. Zum Besuche der Synode ist jeder Geistliche unter 70 Jahren bei 3 Fr. Buße verpflichtet. Die Kolloquien sind verpflichtet, dafür zu sorgen, daß auf je 6 ihrer Mitglieder wenigstens 1 die Synode besuche, bei 20 Fr. Buße. An einem Tage gestaltet sich die Synode zur Pastoralkonferenz und diskutiert einen Vortrag über ein vom Proponenten gewähltes Thema. Aus dem Ertrage bestimmter Stiftungen und den Bußen und Gebühren werden einige Entschädigungen für Kanzlei 2c. bestritten, und der Rest den Synodalen als Kapitelsgeld verteilt (als Beitrag an die Reisekosten). Der Kirchenrat mit dreijähriger Amtsdauer besteht aus 7 Mitgliedern; 6 wählt die Synode aus ihrer Mitte, 1 der Kleine Rat. Er bestellt das Examinationskollegium, ihm liegt die kirchliche Verwaltung im allgemeinen, die Vorbereitung und Vollziehung der Synodalbeschlüsse ob. Die Kolloquien haben die Provisionen (vorübergehende Besorgung vakanter Pfarrstellen) anzuordnen und zu überwachen. Die Wählbarkeit als Pfarrer wird durch die Aufnahme in die Synode erlangt. Das Verhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde wird durch schriftlichen Vertrag geordnet; beiden Teilen steht das Kündigungsrecht zu; die Kündigungsfrist darf nicht kürzer als ein halbes Jahr sein; der Gehalt nicht geringer als der des Vorgängers. Ärgernis im Wandel kann von der Synode durch Suspension und Exklusion bestraft werden.

Aargau. Die Synode besteht aus Abgeordneten der Kirchengemeinden, die bis auf 500 Seelen 1, von 500 bis 2000 2, für jedes weitere 1000 je 1 Mitglied wählen. Sie wählt den Kirchenrat, der 7 Mitglieder hat und im allgemeinen die kirchliche Verwaltungsbehörde ist.

Thurgau. Die Abgeordneten in die Synode werden von den Kirchengemeinden, resp. von den aus denselben gebildeten Wahlkörpern gewählt, so daß auf 800 Einwohner oder Bruchteile über 400 1 Abgeordneter kommt. In jedem Wahlkörper darf nicht mehr als 1 Geistlicher gewählt werden. Sie hat neben dem Erlaß der kirchlichen Gesetze und Verordnungen auch die Bewilligung zur Erhebung kirchlicher Steuern. Die gemischt-kirchlichen Beschlüsse unterliegen der Genehmigung des Staates, gesetzgeberische

Erlasse der evangelischen Volksabstimmung. Der Kirchenrat, aus 5 Mitgliedern, 2 Geistlichen und 3 Laien bestehend, wird von der Synode gewählt, und hat sehr weitgehende Befugnisse, z. B. den Entscheid über Trennung und Vereinigung einzelner Teile der Kirchengemeinden. In wichtigen Verwaltungsfragen ist Rekurs an den Regierungsrat zulässig, hinwieder ist der Kirchenrat berechtigt, für seine Beschlüsse die Mitwirkung der staatlichen Vollziehungsorgane zu verlangen. Er hat das Recht der Amtsentsetzung und Suspension, und Disziplinarstrafbefugnis bis auf 50 Fr. Die Pfarrer sind lebenslänglich gewählt, können aber von den Gemeinden abberufen werden. Die Kirchenvorsteherschaften, deren Präsident der Pfarrer von Amts wegen ist, haben für die Sittenaufsicht Disziplinarbefugnis bis auf 2 Tage Gefängnis. Amtsdauer der kirchlichen Behörden 4 Jahre.

Waadt. Die reformierte Landeskirche ist ausdrücklich vom Staate garantiert, dessen Behörden die rein kirchlichen Beschlüsse zur Genehmigung vorzulegen sind. In gemischten Sachen haben die kirchlichen Organe nur die Begutachtung. Den Kirchengemeinden steht nur die Wahl der Kirchenvorstände und die Beantwortung von Fragen der Oberbehörden zu. Die Kirchenvorstände haben außer den gewöhnlichen Befugnissen die Wahl der Mitglieder der Bezirkskirchenräte aus ihrer Mitte zu treffen, nämlich den oder die Ortspfarrer und die doppelte Zahl von Laien. Diese Conseils d'arrondissement versammeln sich jährlich einmal; ihnen liegt die Aufsicht über die Geistlichen und Kirchenvorsteher ob, und die Wahl der Mitglieder der Synode. Letztere besteht aus 3 Abgeordneten des Staates, den ordentlichen Professoren der theologischen Fakultät und je 3 Geistlichen und 6 Laien für jeden Bezirk, welche der Bezirkskirchenrat aus seiner Mitte wählt. Ihre Reglements bedürfen der Genehmigung des Regierungsrates. Sie wählt den Synodalausschuß, der aus dem Präsidenten der Synode und 6 Mitgliedern besteht, von denen 4 Laien und 3 Geistliche sein müssen. Derselbe ist die oberste kirchliche Verwaltungsbehörde. Die Amtsdauer aller kirchlichen Behörden ist 3 Jahre. Die Wählbarkeit der Pfarrer wird konstatiert durch die Konsekrationskommission, bestehend aus 4 Abgeordneten des Regierungsrates, 3 ordentlichen Professoren der theologischen Fakultät als Abordnung der letzteren und 8 Abgeordneten der Synode, worunter wenigstens 4 Pfarrer. Der Bewerber muß 23 Jahre alt sein, er hat ein Diplom der theologischen Fakultät oder einen gleichwertigen Ausweis über seine Studien beizubringen; die Kommission hat sich ferner zu überzeugen von den guten Sitten des Kandidaten, dem Mangel besonderer körperlicher Gebrechen und daß „seine religiösen Prinzipien das Vertrauen der Kirche verdienen". Im Konsekrationseid schwört er, die Staatsverfassung treu zu halten, das Staatswohl unter allen Umständen zu verteidigen, die Amtspflichten gewissenhaft zu erfüllen, und de prêcher la parole de Dieu dans sa pureté et dans son integrité, telle qu'elle est contenue dans l'Ecriture sainte. Bei Pfarrwahlen wird die Stelle ausgeschrieben; der Regierungsrat stellt die Liste der 4 ältesten Bewerber der Gemeinde zu, welche in geheimer Abstimmung 2 Kandidaten bezeichnet; aus diesen wählt der Regierungsrat definitiv. Suspension und Absetzung erfolgt auf Antrag des Synodalausschusses durch den Regierungsrat. Neben Amtspflichtverletzung und Unsittlichkeit kann auch Bruch (infraction manifeste) des Konsekrationseides Veranlassung zur Absetzung werden. Seit 1903 ist eine Revision des Kirchengesetzes von 1863 in Beratung. Die Synode beantragt in ihrem Gutachten Erteilung des kirchlichen Stimmrechts an die Frauen und an die Ausländer. Die Ausschreibung aller Pfarrstellen soll bleiben, dagegen schlägt die Gemeinde aus den Bewerbern dem Staatsrate einen Kandidaten zur Wahl vor, die bestätigt werden muß, wenn keine formellen Mängel vorliegen. Eine periodische Erneuerungswahl der Geistlichen, wie sie in einer Petition verlangt wird, lehnt die Synode einmütig ab. Dagegen wünscht sie, daß ein Pfarrer, der 65 Jahre alt ist, zum Rücktritt verpflichtet werde. Welche Aufnahme diese Vorschläge bei der Gesetzesberatung der Staatsbehörden finden werden, läßt sich nicht voraussagen.

Neuenburg. In den Kirchengemeinden haben auch die Ausländer Stimmrecht. Die Gemeinden haben bezüglich Liturgie, Gesangbuch und Religionsunterricht gänzliche Freiheit. (L'usage des liturgies, psautiers et manuels d'enseignement religieux, même de ceux qui ont été adoptés et recommandés par le synode, ne peut être imposé aux paroisses, ni par le pasteur, ni par l'autorité ecclésiastique). Der ganze Religionsunterricht (vom 7.—16. Altersjahre) steht dem Pfarrer oder von ihm im Einverständnis mit der Kirchenvorsteherschaft zugezogenen Personen zu. In die Synode werden auf je 8000 Seelen oder Bruchteil über 4000 Seelen 1 Geistlicher und 2 Laien gewählt, und zu diesem Zwecke die Kirchengemeinden zu Wahlkreisen verbunden. Sie organisiert die Kirche mit Vorbehalt der Genehmigung des Regierungsrates und sorgt für

die Verwaltung, Anordnung von Stellvertretung u. s. w. Ihr Bureau von 7 Mitgliedern, 3 Geistlichen und 4 Laien, auf 1 Jahr mit Wiederwählbarkeit bestellt, besorgt zwischen den Versammlungen die laufenden Geschäfte. Die Wählbarkeit der Pfarrer beruht auf einem Diplom der theologischen Fakultät oder gleichwertigem Ausweis, den die Synode gutheißt. Die Stellen werden ausgeschrieben, aber die Wahl der Gemeinden ist ganz frei. Die Pflichten der Pfarrer werden durch die Kirchenvorsteherschaft jeder Gemeinde auf Grund der allgemeinen Bestimmungen festgestellt, unter Genehmigung der Synode. Suspension und Absetzung wegen Unsittlichkeit oder Amtsvernachlässigung steht dem Regierungsrate zu.

Genf. Die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten steht dem Konsistorium zu, welches durch die stimmfähigen Protestanten des ganzen Kantons in einem Wahlkreise für 4 Jahre gewählt wird. Es besteht aus 25 Laien und 6 Geistlichen, versammelt sich monatlich, im Frühjahr und Herbst wöchentlich, und wählt für die laufenden Geschäfte einen Ausschuß von 5 Mitgliedern, dessen Präsident ein Laie sein muß. Die Versammlung der Geistlichen (**Compagnie des Pasteurs**) kann an das Konsistorium Anträge stellen. Die Geistlichen erlangen die Wählbarkeit wie in Neuenburg, werden von den Gemeinden gewählt, können auf Verlangen einer Wiederwahl unterworfen, und vom Konsistorium wegen sittlichen Anstoßes, sowie wegen Ungehorsam hinsichtlich der Bestimmungen über Gottesdienst und Religionsunterricht suspendiert werden. Der ganze Religionsunterricht der Schule steht unter Aufsicht und Leitung der kirchlichen Behörden, speziell der Kirchenvorsteherschaften. Letztere werden von den Kirchengemeinden auf 4 Jahre gewählt. — Der Gedanke einer Trennung der Kirche vom Staat ist schon 1880 angeregt worden und hat in letzter Zeit bedeutende Fortschritte gemacht.

Der gegenwärtige Stand der Kirchengesetzgebung in der reformierten Schweiz läßt sich kurz dahin zusammenfassen:

Sie fehlt in Basel-Land, ist den jetzigen Staatsgesetzen nicht mehr entsprechend in Schaffhausen, zeigt eine Mischung von Staatskirche und Volkskirche in Zürich, Bern, Basel-Stadt, Aargau, Neuenburg, Genf, ist konsequent geregelt im Sinne der Staatskirche in Waadt und Graubünden, im Sinne der Volkskirche in Glarus, Freiburg, Appenzell, St. Gallen, Thurgau.

c) Interkantonale kirchliche Anordnungen. Das Konkordat, betreffend „gegenseitige Zulassung evangelisch-reformierter Geistlicher in den Kirchendienst", vom 19. Februar 1862. Demselben sind beigetreten die Kantone Zürich, Aargau, Appenzell A.-Rhoden, Thurgau, Glarus, Schaffhausen, St. Gallen, seit 1870 Basel-Stadt und Basel-Land. Die konkordierenden Kantone stellen eine gemeinsame Prüfungsbehörde auf, indem ihre versammelten Abgeordneten ein Mitglied wählen, welches als Präsident zu fungieren hat, und einen Ersatzmann desselben, ferner jede kantonale Kirchenbehörde ein Mitglied (und einen Ersatzmann) bezeichnet. Die Behörde, deren Amtsdauer 3 Jahre beträgt, kann zu den Prüfungen Professoren als Experte beiziehen. Sie erläßt das Prüfungsreglement (letztes 1898) und bestimmt den Ort der Prüfungen, welche im Frühling und Herbst stattfinden. Allgemeines Erfordernis für dieselben ist eine Empfehlung der Kirchenbehörde des Kantons, in dem der Bewerber seinen bleibenden Wohnsitz hat, ein Maturitätsausweis über genügende Gymnasialstudien, und ein Sittenzeugnis, ferner für die propädeutische Prüfung ein Ausweis über wenigstens zweijährige, für die theologische ein solcher über wenigstens dreijährige Hochschulstudien. Die propädeutische Prüfung umfaßt Geschichte der Philosophie, Allgemeine Religionsgeschichte, Kirchengeschichte mit Kulturgeschichte, Lesen und Übersetzen von Abschnitten aus dem Alten und Neuen Testament; die theologische Altes und Neues Testament, wobei neben sprachlicher Sicherheit Kenntnis der litterarischen und biblisch-theologischen Fragen erwartet wird; Dogmatik, Dogmengeschichte und Symbolik; christliche Ethik mit Berücksichtigung auch der sozialen Probleme; praktische Theologie; Pädagogik in Verbindung mit Psychologie, sodann Predigtschema und Probepredigt. Die Ordination erteilt die Kirchenbehörde, welche den Kandidaten empfohlen hat. Das Zeugnis der Prüfungsbehörde berechtigt zur Anstellung in allen Konkordatskantonen. Wenn ein Geistlicher aus einem derselben in einen anderen übergeht, hat er aus ersterem ein Zeugnis der kirchlichen Oberbehörde über Amtsführung und Wandel beizubringen. Die Kantone teilen sich wichtigere Zensurfälle gegenseitig mit und jeder Kanton kann die in einem anderen erfolgte Ausschließung vom Kirchendienste auch für sein Gebiet verhängen.

Bern und Graubünden sind aus lokalen Gründen dem Konkordate nicht beigetreten. In der Praxis aber ist unter allen Kantonen der deutschen Schweiz die Frei-

zügigkeit der Geistlichen insoweit vorhanden, daß auch solche, die aus diesen beiden Kantonen ins Konkordatsgebiet, oder aus letzterem in erstere durch Gemeindewahl berufen werden, daselbst entweder auf Grund eines Kolloquiums, oder bei genügenden Zeugnissen über bisheriges untadelhaftes praktisches Wirken meist auch ohne ein solches anerkannt werden.

Konferenzen der evangelischen Kirchenbehörden (nach den gedruckten Protokollen). Die erste Veranlassung zu Konferenzen von Abgeordneten aller schweizerischen Kirchenbehörden gab ein Laie, der berühmte Palästinareisende Dr. med. Titus Tobler, indem er als Nationalrat bei der Bundesversammlung in Bern 1857 die zürcherischen Ständeräte aufforderte, auf Erhebung des Karfreitags zum hohen Festtage in der ganzen evangelischen Schweiz hinzuwirken. Der Regierungsrat von Zürich wies diese Anregung an den Kirchenrat, und dieser veranstaltete mit Zustimmung der Synode die erste Konferenz 1858, die von sämtlichen Kirchenbehörden beschickt wurde. Außer dem Gegenstand, der den Zusammentritt veranlaßt hatte, wurden sofort noch verschiedene andere Fragen angeregt, und in den nun bis 1862 alljährlich stattfindenden Versammlungen folgende Angelegenheiten erledigt:

a) Erhebung des Karfreitags zum hohen Festtage, von allen evangelischen Kantonen genehmigt.

b) Gegenseitige Zulassung der Geistlichen in den Kirchendienst, nur teilweise durchgeführt durch Abschließung des Konkordates (s. oben).

c) Erstellung einer Liturgie für den evangelischen Feldgottesdienst nebst Pastoralinstruktion. Einleitungen für ein Militärgesangbuch.

d) Anbahnung einer gemeinsamen Bibelübersetzung auf Grundlage der lutherischen (s. unten).

e) Vorlage an die Bundesbehörden über Vereinfachung der Formalitäten bei der Eheschließung.

f) Gegenseitiger Austausch der offiziellen Berichte der kantonalen Kirchenbehörden.

Von 1863 bis 1875 fanden keine solche Konferenzen statt. Im letzteren Jahre beriet man über die Stellung der kirchlichen Behörden zu dem Bundesgesetze über den Civilstand, und einigte sich über allgemeine Grundsätze. Zugleich wurde der Kirchenrat von Zürich beauftragt, Angelegenheiten von allgemeiner Bedeutung für die evangelischen Landeskirchen im Auge zu behalten und je nach Umständen eine Konferenz einzuberufen. Infolge hiervon wurde im Jahre 1876 durch Zirkularbeschluß sämtlicher Kirchenbehörden bei der Bundesversammlung die Aufnahme einer Bestimmung zum Schutze des Religionsunterrichtes für Kinder, die in den Fabriken arbeiten, in das Fabrikgesetz nachgesucht und erreicht. Nachdem im Jahre 1877 die eidgenössische Bettagsfeier durch eine militärische Parade bei Anlaß eines Divisionsmanövers für die betreffenden Truppen und die Gemeinden, in deren Umkreise dieselben sich bewegten, erschwert und zum Teil ernstlich gestört worden war, einigten sich sämtliche Kirchenbehörden auf gleichem Wege zu einer Vorstellung an den Bundesrat und dem Gesuche um Verhütung ähnlicher Störungen für die Zukunft, worauf eine diesfällige Zusicherung erfolgte.

Im Jahre 1881 wurden auf Anregung des Synodalausschusses von Aargau behufs Erzielung eines engeren Zusammengehens der landeskirchlichen Behörden in gemeinsamen Fragen die Konferenzen wieder aufgenommen, und von 1881 bis jetzt alljährlich (im Juni) abgehalten. Dieselben werden von Abgeordneten aller Behörden der kantonalen Landeskirchen besucht; diese sind: Zürich, Bern, Glarus, Freiburg, Basel-Stadt, Basel-Land, Schaffhausen, Appenzell A.-Rh., St. Gallen, Graubünden, Aargau, Thurgau, Waadt, Neuenburg, Genf. Der Konferenzort wechselt alle 2 Jahre; so versammelte man sich 1881 und 1882 in Zürich, dann je 2 Jahre in Bern, Basel, dann nochmals in Zürich, Bern, 1891 und 1892 Aarau, sodann Neuenburg, St. Gallen, Schaffhausen, Lausanne, Glarus, 1903 und 1904 Frauenfeld. Für 1905 ist Genf bestimmt. Die Beschlüsse, bei denen jeder Kanton 1 Stimme hat, und gemäß der Instruktion seiner Behörde sein Votum abgiebt, sind nicht verbindlich für die einzelnen Kantone, sondern haben den Charakter von Anregungen, oder des Ausdrucks gemeinsamer Überzeugungen. Die wichtigsten Gegenstände, welche verhandelt wurden, sind folgende:

Zugehörigkeit zur Landeskirche, Stimmberechtigung der Ausländer, Stimmrecht der Frauen, kirchliche Statistik. Verhältnis von Taufe und Konfirmation.

Gemeinsame Proklamation für Bettag und Reformationstag. Gemeinsame Feier des letztern am 1. Sonntag im November. Anordnung eines Bibelsonntags auf 6. März 1904 anläßlich des Jubiläums der Britischen Bibelgesellschaft. Feier der 400jährigen

Wiederkehr von Zwinglis Geburtstag 1884. Gebete für die Bundesfeier 1891. Frage einer Feststellung des Ostertages.

Schritte gegen den Fortbildungsschulunterricht am Sonntag, für Beschränkung der Vergnügungen an hohen kirchlichen Festtagen und besonderer Eisenbahnzüge an denselben. Gesuch um Vermeidung der Störung der Bettagsfeier durch Truppenzusammenzüge.

Minimum des Lehr- und Gedächtnisstoffes im kirchlichen Jugendunterricht. Beschaffung von Anschauungsmitteln für letztern. Der Religionsunterricht an den Gymnasien. Sorge für die Neukonfirmierten. Beschränkung der Ehescheidungen. Maßregeln gegen Glücksspiel und Lotterien.

Beteiligung an der Einweihung der Erlöserkirche in Jerusalem 1898 und an der Einweihung des Domes in Berlin 1905.

d) Das kirchliche Leben der Landeskirchen.

Kanton	I.*) Zahl der		II.**) Auf 1000 Seelen der ref. Bevölkerung kamen im Jahre 1903			
	Kirchen-gemeinden	Pfarr-stellen	Taufen	Kon-firmanden	Ehe-einseg-nungen	Kirchl. Beerdi-gungen
Zürich	159	175	22,0	16,1	6,1	14,7
Bern	191	217	28,8	21,2	6,9	17,5
Glarus	15	16	19,9	15,9	5,6	17,3
Freiburg	10	10	22,0	16,0	2,2	12,6
Basel-Stadt	7	22	28,8	16,7	9,2	14,7
Basel-Land	31	33	26,6	18,1	4,5	16,6
Schaffhausen	28	30	23,0	20,0	6,8	17,3
Appenzell A.-Rhoden	19	20	24,5	20,1	8,3	16,8
St. Gallen	49	54	24,1	18,5	8,1	17,4
Graubünden	131	87	22,5	17,1	5,9	17,2
Aargau	54	56	25,0	18,4	6,5	15,8
Thurgau	55	56	21,9	18,3	7,7	14,7
Waadt	143	165	22,1	16,9	6,4	15,0
Neuenburg	44	53	17,1	14,2	5,1	—
Genf	17	36	12,3	11,5	6,5	—
Durchschnitt 1903			24,0	18,0	6,6	14,6
„ 1881			25,5	18,8	5,0	20,1

*) Salis, Taschenbuch für die schweiz. reform. Geistlichen 1905.
**) Protokoll der evang. Konferenzen 1904.

In den überwiegend katholischen Kantonen bestehen folgende evangelische Gemeinden: Luzern 3, Uri 1, Schwyz 3, Unterwalden 1, Zug 1, Freiburg s. oben, Solothurn 10, von denen 4 durch Vertrag mit der bernischen Landeskirche verbunden sind, Appenzell J.-Rhoden 1, Tessin 4, Wallis 2. Alle diese protestantischen Kirchengemeinden, mit Ausnahme von Luzern und den 4 solothurnischen, wurden von den protestantischen Hilfsvereinen organisiert und unterstützt.

Zu obiger Übersicht ist folgendes zu beachten:

Die Geistlichen an den Spitälern, Strafanstalten ꝛc. sind nicht mitgezählt.. Je 2 Geistliche wirken an einer Kirchengemeinde: Jn Kanton Zürich an 11 Gemeinden, Bern an 12, Glarus an 1, Schaffhausen an 1, Appenzell A.-Rhoden an 1, Graubünden an 1, Aargau an 2, Waadt an 11, Neuenburg an 2, Genf an 3. Ferner haben in Zürich 3 Gemeinden je 4 Pfarrer, Bern 1 Gemeinde 4, und 2 je 3 Pfarrer, in Basel-Stadt 1 Gemeinde 6, 2 je 4, und 2 je 3 Pfarrer, in der Stadt St. Gallen sind in einer Gemeinde 3 Kirchen mit 6 Geistlichen, in der Stadt Lausanne 7 Pfarrer, in Neuenburg und Chaux de Fonds je 4, die Stadt Genf hat 5 Kirchengemeinden mit 7 Kirchen und 14 Pfarrern.

Jn Graubünden haben oft 2—3 Kirchengemeinden vertraglich zusammen 1 Pfarrer.

Jn den Hauptstädten Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, sowie in Biel und Neuenstadt K. Bern bestehen französische Kirchen mit je 1 (Bern und Basel je 2) Pfarrern, im Kanton Bern sind 18 französische Kirchengemeinden.

Deutsche Pfarrstellen sind im Kanton Waadt 8, Neuenburg 6, Genf 2 (wovon 1 lutherisch).

Die obigen Durchschnittszahlen sind nur annähernd richtig aus folgenden Gründen:

1. Nicht alle, die in den Volkszählungstabellen als Reformierte erscheinen, gehören der Landeskirche an (insbesondere die freien Kirchen in Waadt, Neuenburg, Genf). Diese können aber bei der Prozentberechnung nicht ausgeschieden werden.

2. Die Zahl der Totgeborenen und vor der Taufe Gestorbenen ist nicht unerheblich und in den Kantonen ungleich.

3. Die Praxis betreffend kirchliche Beerdigung ungetaufter und überhaupt noch kleiner Kinder ist in den Kantonen sehr ungleich.

4. Die Kantone Neuenburg und Genf führen keine Register über die kirchlichen Beerdigungen.

Die theologische Bildung gewähren den Geistlichen die an den Universitäten Zürich, Bern, Basel, Lausanne, Genf und der Akademie Neuenburg bestehenden theologischen Fakultäten.

Die Kirchenlehre ist in keiner schweizerischen Landeskirche mehr an ein offizielles Glaubensbekenntnis gebunden, sondern beruht auf der allgemeinen Anerkennung der evangelischen Wahrheit, die in den Ordinations- und Synodalgelübden, oder auch in den konstitutiven Bestimmungen der Kirchenverfassungen in verschiedenartiger, kürzerer oder weiterer Form ausgesprochen ist. Ebensowenig stehen noch Katechismen aus der Reformationszeit in allgemeinem und obligatorischem Gebrauch, namentlich für den Konfirmationsunterricht steht es den Geistlichen in den meisten Kantonen frei, den Leitfaden ganz von sich aus oder unter mehreren genehmigten zu wählen, und es sind deren in neuerer Zeit eine große Menge sehr verschiedener Richtung und Qualität verfaßt und verbreitet worden. Scheint so für Gottesdienst und Jugendunterricht keinerlei einheitliche Grundlage zu bestehen, und ein großer Teil unserer schweizerischen Landeskirchen einer religiösen Anarchie zu verfallen, da keine äußere Autorität die subjektive Willkür in Schranken hält, so sind die wirklichen Zustände deshalb keineswegs so zerfahren und haltlos, wie es dem Fernerstehenden scheinen möchte. Als Ersatz für geschriebene Bekenntnisse und Maßregeln der Behörden treten folgende Verhältnisse ein:

Die wissenschaftliche Bildung, welche für alle Geistlichen gefordert wird, befähigt und nötigt sie, sich von der geistigen Bewegung der Gegenwart Rechenschaft zu geben, und ihre eigene Überzeugung stets wieder auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Die bescheidene ökonomische Stellung und der Wegfall jedes Amtsnimbus hält niedrige und eigennützige Charaktere in der Regel ab, den geistlichen Beruf zu wählen oder zwingt sie, denselben bald wieder aufzugeben. Die Erneuerungswahl oder das Abberufungsrecht wird zur steten Mahnung, das Verhältnis zur Gemeinde zu einem friedevollen zu gestalten und sich das Zutrauen und die Achtung der Pfarrgenossen zu erwerben. Die Möglichkeit, einer Machination von mächtigen Gemeindebeamten zum Opfer zu fallen, und die Versuchung, diese Gefahr durch Stillschweigen gegenüber Mißständen und Sünden von sich fern zu halten, sind allerdings vorhanden, aber die Erfahrung, die in den meisten Kantonen schon seit 30—50 Jahren und länger vorliegt, hat gezeigt, daß selten Pfarrer ohne ihre Schuld ihre Stelle verloren, und daß, wo solches geschah, dieselben bald wieder anderswo gewählt wurden, die Gemeinden aber zuweilen Mühe hatten, statt des beseitigten einen andern Geistlichen zu erhalten. Der Gegensatz zur katholischen Kirche einerseits, zu den freien Kirchen oder den Sekten andererseits zwingt die Landeskirchen, ihres protestantischen Bekenntnisses eingedenk zu bleiben und die Verschiedenheit der Ansichten und Richtungen innerhalb der Landeskirche führt die Geistlichen und die Gemeindeglieder dazu, Einseitigkeiten und Ausartungen ihrer eigenen Anschauungen zu korrigieren. Es darf sonach angenommen werden, daß wenn auch die schweizerischen Landeskirchen manche Indifferente und religiös Gleichgiltige in ihrer Mitte zählen, wie dies überall der Fall ist und zu allen Zeiten der Fall war, dagegen Heuchelei und Scheinheiligkeit selten auftreten.

Die theologischen und religiösen Richtungen haben in den schweizerischen Landeskirchen zu langen und schweren Kämpfen geführt (s. G. Finsler, Gesch. d. theol.-kirchl. Entwickelung in der deutsch-ref. Schweiz seit den dreißiger Jahren, Zürich 1881). Nachdem der Gegensatz der supranaturalistischen und rationalistischen Richtung in den zwanziger Jahren durch die Wirkung der Schleiermacherschen Anregungen erloschen war, und zugleich die Verfassungskämpfe nach 1830 die Aufmerksamkeit mehr auf das praktisch-kirchliche Gebiet gezogen hatten, gab das Erscheinen des Lebens Jesu von Strauß und die Berufung desselben an die Hochschule Zürich zunächst Veranlassung zu einer heftigen

Reaktion, die in der Volksbewegung des 6. September 1839 ihren Höhepunkt fand, eine Bewegung, die ebensowenig bloße und ungetrübte Glaubensbewegung als bloße politische Auflehnung war, sondern in der tief religiöse und sittliche Gründe mit persönlichen, örtlichen und politischen Interessen sich mischten. Die Einwirkungen der Hegelschen Philosophie und der kritischen Arbeiten der Tübinger Schule führten zu neuen theologischen und kirchlichen Kontroversen, die besonders in den fünfziger und sechziger Jahren in Zürich und Bern, sowie in der schweizerischen Predigergesellschaft zum Teil mit Heftigkeit geführt wurden. Längere Zeit blieben Basel und die französischen Kantone davon wenig berührt, in der Gegenwart sind fast nur in Waadt diese Bewegungen ohne tiefere Wirkung auf das kirchliche Bewußtsein geblieben, während sie z. B. in Basel, weil sie erst so spät und in so eng begrenztem Kirchenverband auftraten, zu desto heftigerer Krisis führten. Die Situation prägte sich dann darin aus, daß über die evangelischen Kantone sich drei kirchlich-religiöse Parteivereine gebildet haben, welche alle zahlreiche Mitglieder zählen. Der evangelisch-kirchliche Verein vertritt die streng-bibelgläubige Richtung, ihr Organ ist der Kirchenfreund in Basel, dem in mehr populärer Weise z. B. der Volksbote in Basel, das evangelische Wochenblatt in Zürich 2c. zur Seite stehen. Die vermittelnde Richtung sammelte sich in der theologisch-kirchlichen Gesellschaft, ihr Organ ist insbesondere das Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, ferner der christliche Volksfreund. Der Verein für freies Christentum ist der Sammelpunkt der freisinnigen oder reformerischen Richtung, seine Organe sind die Reform in Bern, das Protestantenblatt in Basel und das religiöse Volksblatt in St. Gallen. In den letzten Jahrzehnten haben durch die unter den jüngeren Geistlichen stark vertretene Ritschlsche Theologie die drei genannten Richtungen eine erhebliche Abschwächung und Umbildung erfahren, so daß ihre Abgrenzung mehr oder weniger schwankend geworden ist (vgl. O. Pfister, Unsere kirchlichen Parteien und ihre gegenwärtigen Wandlungen (Schweiz. theol. Ztschr. 1904) und Wernle, in Kirchenblatt für die ref. Schweiz 1904, Nr. 43—46). Bei manchen Geistlichen ist die Opposition gegen Intellektualismus und Dogmenchristentum da und dort bis zu starker Abneigung gegen die bisherige Gestalt der Kirche überhaupt nach Organisation und kultischen Einrichtungen (Taufe, Konfirmation, Abendmahl) fortgeschritten, doch ohne daß dies bis jetzt zu praktischen Folgen geführt hätte. Die Fälle der Bildung von freien Gemeinden sind in der deutschen Schweiz vereinzelt geblieben (s. unten freie Gemeinden) und in einigen Kantonen (Appenzell, St. Gallen, Zürich s. oben) wurde durch die Gesetzgebung geradezu die Bildung von Minoritätsverbänden innerhalb der Landeskirche vorgesehen.

Die Hauptquelle für die stete Erbauung und Neubelebung der Kirche und ihrer Glieder ist in der Schweiz wie überall, wo evangelisches Christentum besteht, die **Bibel**. Sie liegt dem Gottesdienste für die Erwachsenen und die Jugend zu Grunde, aus ihr schöpfen die Liturgien und die Lehrbücher für den Religionsunterricht, sie ist die Erquickung und der Trost aller, die im stillen Kämmerlein für Leben, Leiden und Sterben sich rüsten. In der deutschen Schweiz herrscht beinahe in allen Kantonen die lutherische Bibel vor. Zürich hat von der Reformationszeit her seine eigene, im Laufe der Jahrhunderte stets wieder nach dem jeweiligen Maße der Kenntnisse und des Sprachgebrauchs neu bearbeitete Übersetzung, die namentlich in den Jahren 1836, 1860, 1868 und 1882 sorgfältig revidiert und in sprachlicher Treue zu möglichster Vollendung geführt worden ist. Früher wurde sie außer dem Kanton Zürich namentlich in Thurgau und zum Teil in Glarus, St. Gallen und Graubünden gebraucht. Daneben hatte Bern seit 1602 die Übersetzung von Piscator. Da diese und die Zürcher Ausgaben vor 1820 in Kraft und Knappheit des Ausdrucks der Lutherschen Übersetzung weit nachstanden, hinwieder letztere in sprachlicher Treue viel zu wünschen übrig läßt, so wurde schon 1836 eine Revision für die Schweiz angebahnt und 1862 durch die evangelische Konferenz neu an Hand genommen. Da aber die vorgelegten Proben den Lutherschen Text überall festhielten, wo er nicht ganz entschieden unrichtig war, so erklärte die Zürcherische Synode, sich nicht weiter zu beteiligen, und die Arbeit geriet ins Stocken (vgl. J. J. Mezger, Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformierten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart, Basel 1876 — eine sehr sorgfältige und anziehende Darstellung). Seit 1877 wurde auf Anregung Berns die Frage der Revision wieder aufgenommen, und durch eine Kommission von Sachverständigen das Neue Testament nebst den Psalmen einer sehr sorgfältigen Revision unterzogen. Das Ergebnis erschien unter dem Titel: Das Neue Testament nebst den Psalmen. Nach dem Grundtext revidierte Übersetzung. Frauenfeld. Verlag von J. Huber 1893. — Die Zürcher Synode hatte sich schon bei Beginn der Arbeit vorbehalten, über ihre Stellung zur letzteren erst zu entscheiden, wenn

sie vollständig vorliege. Da es sich nun nur darum handeln konnte, auf die bisherige Zürcher Übersetzung zu Gunsten der neuen zu verzichten, oder letztere abzulehnen, die Verbesserungen der letzteren aber weder so einheitlich, noch so überwiegend waren, daß sie als voller Ersatz für das zu bringende Opfer gelten konnte, so beschloß die Synode 1895, die revidierte Übersetzung zur Zeit nicht an Stelle der zürcherischen in den kirchlichen Gebrauch einzuführen. Ob dies in anderen Kantonen, wo die Luthersche Übersetzung vorwiegend ist, geschah, ist sehr fraglich, zumal da die Bibelgesellschaften durch die wohlfeilen Ausgaben der Lutherbibel jeder andern hindernd im Wege stehen. Sehr starke Verbreitung hat in der deutschen Schweiz die „Familienbibel. Auszug aus der hl. Schrift für häusliche Erbauung und Jugendunterricht" — bearbeitet von einigen Geistlichen des Kantons Glarus gefunden. Seit 1887 ist sie in vielen Schulen als Lehrmittel eingeführt. — In Genf war die von der **Compagnie des Pasteurs** veranlaßte Übersetzung von 1588 lange Zeit in unbestrittenem Ansehen und Gebrauch. Die in Neuenburg und Waadt viel verbreiteten Bearbeitungen von Martin und Osterwald ruhen auf ihr. Die Bibelgesellschaften von Lausanne und Neuenburg verbreiten eine auf Kombination der Ausgaben von Martin und Osterwald beruhende Übersetzung. Neue Arbeiten nach dem Grundtext geben die aus Auftrag der Genfer **Compagnie des Pasteurs** ausgeführten Übersetzungen des Alten Testamentes von L. Segond 1874, und des Neuen Testamentes von H. Oltramare 1872. In den italienisch und romanisch redenden Teilen Graubündens sind Bibelübersetzungen in diesen Sprachen verbreitet.

Der *Gottesdienst* besteht überall aus Predigt, Gebet und Gesang. Regelmäßige Bibellektion ist in der deutschen Schweiz nicht üblich, in der französischen werden Bibelabschnitte und die hl. zehn Gebote, letztere an manchen Orten vom Küster oder Lehrer gelesen. Die Liturgien, deren fast jeder Kanton seine eigene hat, stehen zum Teil noch auf dem Grunde der von den Reformatoren unter Benutzung der katholischen verfaßten Gebete, zum Teil sind sie in der Neuzeit entstanden, und oft das Ergebnis langjähriger und zum Teil mühsamer Arbeit der Synoden. Aus neuerer Zeit nennen wir die Liturgien von Graubünden-Glarus (gemeinsam) 1868, Basel-Stadt 1869, Zürich 1870, Neuenburg 1873, Thurgau 1874, St. Gallen 1874, Genf 1875, Bern 1888, Basel-Stadt und -Land 1890, Aargau 1903. Während früher die Liturgien allgemein als bindend galten, und der einzelne Pfarrer für jede Abweichung zur Verantwortung gezogen werden konnte, herrscht hierin jetzt teils durch ausdrückliche Gesetzesvorschrift (s. oben), teils infolge veränderter Anschauungen für die Gemeinden wie für die einzelnen mehr Freiheit. Da aber die neueren Liturgien selbst, z. B. in den Sonntags- und Festgebeten, auch zum Teil für die Zudienung der Sakramente mehrere Formulare bieten, und damit schon dem Geistlichen eine gewisse Auswahl und Abwechselung ermöglicht ist, so darf immerhin angenommen werden, daß auch wo die offiziellen Vorlagen nicht striktes Gesetz, sondern nur Wegleitung sind, sie von der großen Mehrheit der Geistlichen gern gebraucht werden.

Zum *Kirchengesang* wurden vom 16. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts fast ausschließlich die in Reime gebrachten Psalmen verwendet, in der französischen Schweiz nach der Bearbeitung von Marot und Beza, in der deutschen nach der Ueberſetzung dieser Bearbeitung durch Lobwasser, in allen Kantonen nach den vierstimmigen Melodien von Goudimel. Die neuen Gesangbücher haben den Liederschatz der deutschen Kirchen herbeigezogen und in Text und Melodie auch manche Arbeit der Gegenwart benutzt. Sie wurden meist um die Mitte des 19. Jahrhunderts eingeführt und galten je nur für den betreffenden Kanton. Eine gemeinsame Arbeit unternahmen die Kantone Glarus, Graubünden, Thurgau und St. Gallen im Jahre 1868. Durch die Initiative eines einzelnen Geistlichen (Pfr. Dr. Weber in Höngg, Kanton Zürich, gest. 1900) wurde sodann ein gemeinsames deutsch-schweizerisches Gesangbuch angeregt, und nach eingehender Beratung eines von drei Redaktoren aufgestellten Entwurfes durch die Kirchenbehörden von sechs Kantonen nach Text und Melodien festgestellt und dem Drucke übergeben. Es erschien im Jahre 1890 und wurde nun in den Kantonen Zürich, Bern, Aargau, Basel-Stadt, Basel-Land, Schaffhausen, Appenzell und Freiburg eingeführt. Dasselbe fand sehr wohlwollende Aufnahme, und ist bis Ende des Jahres 1904 in 845000 Exemplaren verkauft worden (Gesamtzahl der protestantischen Einwohner der beteiligten Kantone 1215000). In der französischen Schweiz haben die Landeskirchen von Waadt, Neuenburg und Genf und die französischen Gemeinden des Berner Jura ein gemeinsames Gesangbuch, das 1899 erschienen ist.

Als *kirchliche Festtage* werden außer den Sonntagen überall Weihnacht, Kar-

freitag (s. oben Konferenzen), Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten gefeiert, und zwar besonders in den östlichen Kantonen Weihnacht, Ostern und Pfingsten mit einem Nachtag. In vielen Kantonen ist der Neujahrstag Feiertag. Das Gedächtnis der Reformation wird gewöhnlich am ersten Sonntag im November durch die Predigt hervorgehoben. Ein speziell schweizerischer Festtag ist der eidgenössische Dank-, Buß- und Bettag, seit 1650 von den evangelischen Ständen angeordnet, 1802 von der Tagsatzung für die ganze Schweiz festgesetzt, seit 1832 am dritten Sonntag des September gefeiert. Früher erließen die Regierungen besondere Einladungen zur Feier des Tages, welche die Pfarrer von den Kanzeln verlasen. Dies ist jetzt nur noch im Kanton Waadt der Fall, in anderen Kantonen wird wegen größerer Trennung des Kirchlichen und Staatlichen diese Proklamation jetzt von der Kirchenbehörde erlassen, so in Zürich, Bern, Basel-Stadt, Schaffhausen, St. Gallen, Aargau, Thurgau, Neuenburg, Genf, oder sie ist ganz dahin gefallen. Besondere Gebete für den Bettag werden in Zürich, Basel-Land, Schaffhausen, St. Gallen, verfaßt, den Geistlichen gedruckt zugestellt und in den Gemeinden verbreitet.

Das hl. Abendmahl wird mit Ausnahme Basels überall nur drei- bis viermal im Jahre, und zwar an den hohen Festtagen einschließlich des Bettages oder an den Sonntagen vor oder nachher gefeiert, in Basel außerdem jeden Sonntag in einer der vier Hauptkirchen. Im Kanton Zürich besteht die sitzende Kommunion, bei welcher der oder die Geistlichen nebst den Kirchenvorstehern in der Kirche herumgehen und das hl. Abendmahl an den Enden der Sitzreihen den Gemeindegliedern austeilen, die es einander weiter reichen. In den übrigen Kantonen ist die wandelnde Kommunion wie in Deutschland üblich.

Die Sonntagsfeier ist selbstverständlich auf dem Lande im allgemeinen mehr erhalten, als in den Städten; namentlich die vielen Vereine, Schützen- und Sängerfeste rc. machen an den Verkehrsstationen auch auf dem Lande oft große Störung. Doch fehlt es nicht an Bemühungen dem Sonntag seine Würde und Ruhe zu sichern, sei es von Seite freier Vereine, sei es durch die Gesetze und Ordnungen von Staat und Kirche. Der Besuch des Gottesdienstes ist nach Ortssitte, Jahreszeit, Berufsverhältnissen, Witterung, Begabung und Persönlichkeit des Geistlichen sehr verschieden, und es kann keine Angabe über allgemeine Zu- oder Abnahme gemacht werden. Es giebt kleine stille Landgemeinden, wo die Kirche leer ist, und verkehrsreiche unruhige Städte, wo sie sehr zahlreich besucht wird, ebenso zeigt sich auch das Gegenteil.

Für die Kirchengebäude ist durch Neubauten, umfassende Reparaturen, Erstellung neuer Geläute, Orgeln, Harmonium und von Beheizungen auch in neuerer und neuester Zeit sehr viel geschehen, und zwar oft in Gemeinden, die zur gleichen Zeit von Schulhaus-, Straßen- und Eisenbahnbauten stark bedrückt werden. An die Stelle der alten reformierten Einfachheit und Nüchternheit, die um jeden Sinnenreiz zu vermeiden und nur die Anbetung im Geiste zu suchen, nicht nur Gemälde, sondern jede Anwendung von Farben auch an Fenstern und Wänden, und jedes musikalische Instrument verschmähte, ist in neuerer Zeit mit dem Wachsen und der Ausbreitung des Kunstsinnes mancher Schmuck getreten. Mag derselbe zur Andacht nicht gerade erforderlich sein, ja mitunter den Kirchenbesucher zerstreuen, so herrscht nun doch auch in der reformierten Kirche die Anschauung vor, daß die Würde der baulichen Formen und die Harmonie der Farben und Töne der Erbauung nicht schaden muß, wohl aber oft sie hebt. Auch hat die Wiedergestattung solchen Schmuckes in der Schweiz noch nirgends einer katholisierenden Richtung Vorschub geleistet.

Neben dem Gottesdienste der Erwachsenen bestehen überall Jugendgottesdienste (Kinderlehren), in denen bald mehr katechetisch, bald in fortlaufender Erklärung biblische Abschnitte geschichtlichen oder lehrhaften Inhaltes behandelt werden. In mehreren Kantonen sind hierfür besondere Kinderlehrbücher eingeführt, während die Katechismen, wo sie noch im Gebrauche sind, mehr der wöchentlichen Unterweisung und dem Konfirmationsunterricht zu Grunde gelegt werden. Letzterer wird an den einen Orten auf ein ganzes Jahr verteilt, an anderen in häufigeren Stunden während einigen Monaten, meist von Advent oder Neujahr bis Ostern gegeben. In der Regel empfangen die Kinder die Konfirmation im Laufe oder nach Schluß des 16. Altersjahres. Eine offizielle Stellung zur Schule nehmen die Geistlichen gemäß der Bundesverfassung nicht mehr ein; durch Wahl aber sind sie sehr oft Mitglieder oder Präsidenten der Ortsschulbehörden, und den Religionsunterricht der Jugend haben sie in manchen Kantonen vom 12. Jahre an, in einigen während der ganzen Schulzeit.

Zum Armenwesen stehen die Pfarrer da in offiziellem Verhältnisse, wo die

Kirchenvorsteherschaften zugleich die amtlichen Armenpflegen und die Pfarrer von Amts wegen Mitglieder oder Präsidenten dieser Behörden sind. Überall wird durch die Kirchenordnung oder das Herkommen ihnen die persönliche Raterteilung, Mithilfe und Korrespondenz für Notleidende zugemutet, die ihnen durch die Seelsorge bekannt werden. Ebenso werden Krankenbesuche von ihnen verlangt oder erwartet; in einigen Kantonen sind auch regelmäßige Besuche bei allen Familien vorgeschrieben.

Die freien Vereine haben namentlich ungefähr seit 1830 auf das religiöse und kirchliche Leben der reformierten Schweiz einen großen und meist segensreichen Einfluß geübt. Von denselben kommen, abgesehen von den schon besprochenen Parteivereinen, vorzugsweise folgende in Betracht:

Die schweizerische Predigergesellschaft, gegründet 1839, als „Verein schweizerischer evangelischer Prediger und theologischer Lehrer zur Förderung theologisch-wissenschaftlicher und praktischer Zwecke der Kirche durch gemeinsame Verhandlungen", hat sich seither beinahe alljährlich abwechselnd in allen reformierten und paritätischen Kantonen versammelt, durch Anhörung und Diskussion von Vorträgen, durch brüderlichen Verkehr, durch Mitteilung der gedruckten Verhandlungen an alle Mitglieder ihren Zweck gefördert und zur Verbindung zwischen den Kantonen, zum Austausch der verschiedenen Ansichten und zur Einigung der Geistlichen vieles gethan. Zeitweise waren ihre Diskussionen über Tagesfragen sehr belebt. In den einzelnen Kantonen bestehen Zweigvereine, derjenige in Zürich, die sog. asketische Gesellschaft, wurde mit ähnlichen Zwecken wie später die schweizerische Gesellschaft schon 1768 gegründet. Größere Kantone haben außer der kantonalen Versammlung noch Pastoralvereine, die einen oder mehrere Bezirke umfassen. Die Entstehung der kirchlichen Parteivereine hat dem Besuch der schweizerischen Predigergesellschaft zeitweise Abbruch gethan; während früher die Jahresversammlungen von 300 und mehr Mitgliedern besucht wurden, nahmen in den letzten Jahren 150—250 teil; die Gesamtzahl der Mitglieder beträgt 1050.

Bibelgesellschaften bestehen in den Kantonen Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Graubünden, Aargau, Waadt, Genf. Die erste wurde in Basel 1804 gegründet, unter dem Einflusse der im gleichen Jahre entstandenen britischen Bibelgesellschaft, die auch gegenwärtig noch neben den schweizerischen Gesellschaften in einigen schweizerischen Städten Niederlagen hat.

Ebenso bestehen in den meisten Kantonen Missionsvereine, welche ihre Gaben teils der Missionsgesellschaft in Basel und der Brüdermission, teils dem Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsverein, gegründet 1883, zuwenden (s. die betr. Art.).

Die protestantisch-kirchlichen Hilfsvereine, welche zerstreute Protestanten namentlich in den katholischen Kantonen, aber auch im Ausland unterstützen, wurden durch die schweizerische Predigergesellschaft 1842 ins Leben gerufen und bestehen in allen Kantonen. Früchte ihrer Thätigkeit sind folgende: Die Gründung und Unterstützung von reformierten Gemeinden durch Errichtung und Besoldung von Pfarrstellen und reformierten Schulen, die Mitwirkung und Hilfeleistung bei Kirchen- und Schulbauten u. s. w. in den katholischen Schweizerkantonen. So sind zu nennen die Kirchenbauten in Luzern, Erstfeld K. Uri, Arth, Brunnen, Siebnen K. Schwyz, Baar und Zug K. Zug, Freiburg, Olten und Solothurn, Appenzell, Ragatz, Walenstadt, Rorschach, Goßau K. St. Gallen, Bellinzona, Lugano, Sitten K. Wallis. Ein „Vorverein" in Basel hat die Oberleitung für zweckmäßige Verteilung der Aufgaben in den einzelnen Kantonen und faßt mit den Abgeordneten der letzteren die Beschlüsse betr. gemeinsame Unternehmungen. Infolge einer Anregung von Antistes Salis in Basel wird überdies je am Reformationssonntag in allen Kantonen eine freiwillige Kirchensteuer gesammelt, deren Ertrag alljährlich für einen vorher bestimmten Kirchenbau verwendet wird. Die auf diesem Wege gespendeten Summen wurden für folgende Bauten bestimmt: 1897 Bellinzona, 1898 Bremgarten, 1899 Art-Goldau, 1900 Goßau (St. Gallen), 1901 Laufen (Bern), 1902 Monthey (Wallis), 1903 Erstfeld (Uri), 1904 Walenstadt. Der Betrag dieser Spezialsammlung, die in den ersten Jahren ca. 30 000 Fr. betrug, ist schon 1899 auf 60 000, 1904 bis auf 73 000 Fr. gestiegen. — Im Auslande werden von den östlichen Kantonen aus namentlich die verkümmerten protestantischen Gemeinden in Österreich (Böhmen, Mähren, Steiermark) unterstützt, von der französischen Schweiz aus die Evangelisation in verschiedenen Departementen Frankreichs betrieben. Die Gesamtleistungen dieser Vereine betrugen 1904: 286 000 Fr. Seit 1901 hat sich noch ein besonderer Verein „für die Evangelischen in Österreich" gebildet, der im Zusammenhang mit der „Los von Rom"-Bewegung die

wieder auflebenden oder neu sich bildenden evangelischen Gemeinden zu stärken und zu heben sucht. Seine Einnahmen betrugen 1904: 25000 Fr.

Vereine für innere Mission und ihre verschiedenen einzelnen Zweige bestehen beinahe überall. Der älteste ist die deutsche Christentumsgesellschaft, gegründet in Basel 1780. Manche derselben legen sich vorzugsweise den Namen: evangelische Vereine oder Gesellschaften bei. Von ihren Werken sind zu nennen: Fürsorge für verwahrloste Kinder, für entlassene Sträflinge, Besuch von Gefangenen, Sonntagslesesäle für Knaben und Arbeiter, Diakonissenanstalten, Anstalten für gefallene Frauen, Kinderpflege, Altersasyle, Trinkerheilanstalten &c. Viele solche christliche Liebeswerke bestehen aber auch ohne spezifisch religiösen Charakter oder in enger Verbindung mit Vereinen, die zunächst aus gemeinnützigen Kreisen gegründet worden sind. Haben wir oben zugestanden, daß die reformierte Schweiz in Fragen der Lehre vielfach zerfahren ist, so darf hinwieder auch ohne Übertreibung gesagt werden, daß alle religiösen Richtungen und mit ihnen Tausende, die in Fragen des christlichen Glaubens gleichgiltig scheinen, wetteifern in Bezeugung christlicher Liebe, und daß kein Werk der Hilfe und Barmherzigkeit ohne Beachtung und Unterstützung bleibt.

Religiöse Zeitschriften bestanden in der evangelischen Schweiz im Jahre 1904: 29, in der katholischen 7.

e) Die freien Kirchen. Neben den Landeskirchen bestehen in den Kantonen Waadt, Neuenburg und Genf freie Kirchen, sodann in einigen anderen Kantonen einzelne freie Gemeinden. Sie verdanken ihre Entstehung dem Streben nach Unabhängigkeit vom Staat und schärferer dogmatischer Begrenzung und Ausprägung (Gareis II, S. 228 ff. und d. Art. Freikirchen Bd VI S. 252 ff.).

In Genf reichen die Anfänge der Bewegung bis 1725 zurück, eine entscheidende Wendung fällt ins Jahr 1817; 1831 vereinigten sich die Anhänger der Erweckung (Réveil) in der Société évangelique; die eigentliche Gründung der selbstständigen Kirche geschah durch die Verfassung von 1849. Dieselbe enthält ein ausführliches Glaubensbekenntnis in 17 Artikeln (darunter: Die hl. Schrift ist in allen ihren Teilen vollständig von Gott eingegeben; wir beten an den Vater, den Sohn und den hl. Geist, einen einzigen Gott in drei Personen; Adam wurde in wahrhafter Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen; durch seinen Fall wurde die menschliche Natur gänzlich verderbt; Jesus Christus, Gott und Mensch in Einer Person, ist an unserer Statt als Sühnopfer gestorben. Kein Mensch kann ins Reich Gottes eingehen, wenn er nicht die übernatürliche Umwandlung erfahren hat, welche die Schrift Wiedergeburt nennt. Der Anfang und das Ende des Heils, Wiedergeburt, Glaube, Heiligung sind freies Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit). Der Zutritt zur Kirche geschieht durch persönliches Bekenntnis jedes Einzelnen vor zwei Ältesten. Eine allgemeine und periodische Aufnahme von Katechumenen darf nicht stattfinden. Die Generalversammlung der Gläubigen wählt die Ältesten (Anciens), von denen die einen den Dienst am Worte, die andern die Seelsorge haben, und die Diakonen (Armenpfleger), alle auf unbestimmte Zeit; die ständige Verwaltung wird von der Gesamtheit der Aeltesten (Presbyterium) geführt; außerdem bestehen Kommissionen für die Evangelisation, die Mission und die Finanzen. Die Kirche ist in zwölf Einzelgemeinden geteilt, doch so, daß die Prediger ihr Amt allgemein auszuüben haben. Die Kosten werden durch freiwillige Gaben bestritten. Die Kirche erteilt die Kindertaufe; je nach den Wünschen der Eltern erklärt sie aber auch die Taufe in späterem Zeitpunkt zulässig.

Im Kanton Waadt veranlaßte die Abschaffung der helvetischen Konfession 1839, sodann Maßregeln gegen religiöse Privatversammlungen (Oratoires) und der Widerstand gegen die Verlesung einer Proklamation des Staatsrats auf der Kanzel 1845 eine Bewegung, die den Rücktritt von 147 Geistlichen (während 99 in der Nationalkirche blieben) und die Bildung der freien Kirche durch die Verfassung von 1847 zur Folge hatte. Dieselbe schließt sich den Bekenntnissen der apostolischen und reformatorischen Kirche, insbesondere der helvetischen Konfession an, bezeugt die göttliche Inspiration, Autorität und gänzliche Genugsamkeit (suffisance) der kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testamentes, und bekennt in einigen Hauptsätzen, die im wesentlichen dem apostolischen Symbolum folgen, ihren Glauben. Sie anerkennt als ihre Glieder alle Getauften und Konfirmierten, die den Wunsch aussprechen, ihr anzugehören. Stimmberechtigt sind die Männer, welche 21 Jahre alt sind, und ihren Beitritt zu Lehre und Institutionen der Kirche förmlich erklären. Jede Gemeinde wählt ihre Vorsteherschaft, bestehend aus dem Geistlichen und einigen Laien. Die Synode besteht aus allen im Amt stehenden Geist-

lichen und Abgeordneten der Gemeinden, von denen jede wenigstens zwei Abgeordnete, und wenn sie mehr als 150 Mitglieder zählt, auf je weitere 150 Mitglieder einen wählt. Sie versammelt sich in der Regel jährlich einmal, und sorgt für die allgemeinen Interessen der Kirche. Liturgien und Bücher für Religionsunterricht kann sie nur zur Annahme empfehlen. Die laufenden Geschäfte werden von der Synodalkommission (9 Mitglieder) besorgt. Außerdem bestellt die Synode besondere Kommissionen für die Studien, die Finanzen, die Evangelisation und die Mission. Die Disziplin in den Gemeinden auch in erster Linie gegenüber den Geistlichen und ihren eigenen Mitgliedern steht der Kirchenvorsteherschaft zu. Alle Ausgaben werden durch freiwillige Beiträge bestritten. Die Wahl der Pfarrer geschieht durch die Gemeinden aus der Mitte der auf Grund ihrer Prüfungszeugnisse von der Synode ordinierten Geistlichen und unterliegt der Bestätigung der Synodalkommission.

Im Kanton Neuenburg erfolgte die Bildung der Eglise indépendante de l'Etat, als das Kirchengesetz von 1873 jeden politisch Stimmberechtigten, ganz abgesehen von irgend einer religiösen Grundbestimmung, als Glied der Kirche erklärte, und ebenso für die Bekleidung des geistlichen Amtes gänzliche Gewissensfreiheit ohne jede konfessionelle Verpflichtung statuierte. Die Verfassung dieser Kirche anerkennt als einzige Quelle und Regel des Glaubens die hl. Schriften Alten und Neuen Testaments und hält sich an „die großen Heilsthatsachen, wie sie das sog. apostolische Glaubensbekenntnis zusammenfaßt". Mitglieder sind alle Getauften und Konfirmierten, welche ihr anzugehören wünschen und ihrer Verfassung zustimmen. Die Kirchengemeindeversammlungen wählen die Geistlichen, die Kirchenvorstände und die Abgeordneten zur Synode. Der Präsident des Kirchenvorstandes ist von Amts wegen der Pfarrer. Die Synode besteht aus sämtlichen Pfarrern und aus weltlichen Abgeordneten, deren jede Gemeinde drei auf jeden Pfarrer wählt, ferner den Professoren der theologischen Fakultät. Sie leitet die Kirche, sorgt für die Abfassung der Bücher zum Kultus und Religionsunterricht und hat das Recht zur Absetzung ungetreuer Pfarrer. Die laufenden Geschäfte besorgt eine Synodalkommission aus neun Mitgliedern. Ferner bestehen Kommissionen für die Studien, die Ordination und die Finanzen. Zum geistlichen Amte sind erforderlich „die Bedingungen des Glaubens, der Frömmigkeit und der Befähigung, welche Zeugnis sind der Berufung des Herrn". Eine Erneuerungswahl findet nur auf Begehren der Gemeinde statt. Die kirchlichen Ausgaben werden durch Gemeindesteuern und Geschenke bestritten.

In Waadt und Neuenburg wird von den freien Kirchen, in Genf von der evangelischen Gesellschaft eine theologische Fakultät erhalten.

Über die Statistik der freien Kirchen liegen uns nur folgende Angaben für das Jahr 1903 vor:

Kanton	Zahl der				
	Gemeinden	Geistlichen	Taufen	Konfirmierten	Ehe-einsegnungen
Waadt	41	50	304	374	94
Neuenburg . .	23	29	651	568	190
Genf	45	5	27	62	12

Außer den freien Kirchen giebt es in verschiedenen Kantonen der Schweiz freie Gemeinden, die teils vereinzelt, teils in Verbänden bestehen und deren Mitglieder meist der Landeskirche noch angehören, aber aus lokalen und persönlichen Gründen besondere Versammlungen halten und eigene Prediger anstellen. Hier sind zu nennen die besonderen Gottesdienste der evangelischen Gesellschaften in den Städten Zürich, Bern, St. Gallen, Chur, die zum Teil mit denselben verbundenen Gemeinschaften oder Gottesdienste in Uster, Winterthur, Herisau, Heiden (Appenzell), Baden (Aargau), der Verein für Evangelisation und Gemeinschaftspflege in Zürich (Betelkapelle), die Stationen der Chrischonabrüder u. s. w.

f) Andere christliche Gemeinschaften und Sekten, die weder durch Abzweigung von bisherigen Landeskirchen entstanden sind, noch ihren Ursprung speziell schweizerischen Verhältnissen verdanken, sondern meist durch Emissäre des Auslandes Anhänger gewonnen haben, sind die bischöfliche Methodistenkirche, die Methodisten der evangelischen Gemeinschaft (Friedenskirche in Zürich 2c.), die Neutäufer, Taufgesinnten, die katholisch-

apostolische Kirche (Irvingianer), die Darbysten, die Swedenborgianer, die Heilsarmee, die christliche Wissenschaft (christian science), Dowies Zionskirche und die Mormonen. Die zahlreichsten Anhänger haben die Methodisten (laut Mitteilung auf einer Konferenz derselben in Schaffhausen zählten sie im Jahre 1904 60 Prediger und 9083 eingeschriebene Mitglieder) und die Baptisten. Manche von den Anhängern dieser Gemeinschaften bleiben gleichwohl Mitglieder der Landeskirche.

4. Das Kirchenwesen der katholischen Schweiz.

a) Die römisch-katholische Kirche (Gareis II, S. 1—204; Status Cleri omnium Helvetiae Dioecesium 1805; Büchi s. oben S. 43,19). Die Kantone gehören nach den Aufstellungen der römischen Kurie zu folgenden Bistümern:

I. Chur: Zürich, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Graubünden.
II. Basel: Bern, Luzern, Zug, Solothurn, Basel-Stadt und Land, Schaffhausen, Aargau, Thurgau (Tessin, s. unten).
III. St. Gallen: St. Gallen, Appenzell.
IV. Lausanne und Genf: Freiburg, Neuenburg, Waadt, Genf.
V. Sitten: Wallis.

Diese Einteilung ist aber faktisch in vielen Hinsichten nicht durchgeführt oder von Staats wegen nicht anerkannt: „Die Organisation der katholischen Kirche in der Schweiz ist durch die Schuld der römischen Kurie in der heillosesten Verwirrung: überall Provisorien, staatlich nicht anerkannte oder gelöste Verhältnisse, nirgends definitiv geordnete Diöcesanverbände" (Gareis, Vorwort S. IV). Die wichtigsten hierher bezüglichen Verhältnisse sind folgende:

I. Das Bistum Chur. Die Kantone Zürich, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Zug, Appenzell, St. Gallen, Schaffhausen, Thurgau und Teile von Aargau und Solothurn hatten bis 1814 zum Bistum Konstanz gehört, wurden dann aber durch päpstlichen Machtspruch von demselben abgelöst. Die in obiger Übersicht unter I. außer Graubünden genannten Kantone werden gegenwärtig zwar vom Bischof in Chur administriert, jedoch nur provisorisch; alle Versuche definitiver Gestaltung von neuen Bistümern für die Waldstätte rc. waren erfolglos. In Zürich wurde 1875 „der faktische Verband mit dem Bistum Chur als aufgehoben erklärt und den einzelnen katholischen Gemeinden überlassen, sich im Falle des Bedürfnisses mit einer bischöflichen Vermittelung oder Funktion, der Oberaufsicht des Staates unbeschadet, nach ihrem Ermessen zu behelfen". Die Kantone Uri, Schwyz, beide Unterwalden und Glarus haben Verträge über kommissarische Verwaltung mit dem Bistum Chur.

II. Das Bistum Basel (Bischofssitz Solothurn) wurde nach langen Verhandlungen 1828 neu geordnet und von den Kantonen Bern, Luzern, Zug, Solothurn, Basel, Aargau, Thurgau genehmigt. Die schaffhausenschen Gemeinden gehören demselben durch provisorische Übereinkunft an. Infolge Konflikts mit dem Bischof Lachat sprachen die Kantone Bern, Solothurn, Aargau, Thurgau und Basel-Land 1873 die Erledigung des bischöflichen Amtes aus; ein neuer Verband ist nicht geschlossen worden, und es ist daher zur Zeit der Bischof von Basel nur von Zug und Luzern anerkannt. In Bern entstanden infolgedessen sehr heftige und lang andauernde Streitigkeiten, und es sind nunmehr die dortigen römischen Katholiken nicht mehr in staatlich anerkannte Kirchengemeinden, sondern in freien Genossenschaften organisiert.

III. Das Bistum St. Gallen in seiner jetzigen Gestalt besteht seit 1845. Faktisch lehnen sich die Katholiken von Appenzell an dasselbe an, ohne formell mit demselben verbunden zu sein.

IV. Zum Bistum Lausanne (jetziger Bischofssitz Freiburg) war seit 1821 auch der Kanton Genf zugeteilt. 1866 ernannte der Papst den katholischen Pfarrer in Genf K. Mermillod eigenmächtig zum Hilfsbischof von Genf, und stellte 1873 das Bistum Genf wieder her. Die Bundesbehörde erklärte diesen Akt für nichtig und verbannte Mermillod, der nicht verzichten wollte, aus der Schweiz. Im Jahre 1883 erhob der Papst Mermillod auf den vakant gewordenen Bischofsstuhl von Freiburg und ließ ihm erklären, daß er somit nicht mehr Hilfsbischof von Genf sei, worauf ihm die Rückkehr gestattet wurde.

V. Im Bistum Sitten besteht kein Kirchengesetz, sondern die Kirche wird ganz nach kanonischem Rechte geleitet.

VI. Der Kanton Tessin steht laut Übereinkunft vom Jahre 1888 nominell unter dem jeweiligen Bischof von Basel, wird aber durch einen eigenen apostolischen Administrator verwaltet, der vom Papste im Einverständnis mit dem Bischof von Basel gewählt wird

und seinen Sitz in Lugano hat. Früher war der Kanton den Bistümern Como und Mailand zugeteilt; es mag eine Nachwirkung davon sein, daß noch im Status Cleri für 1905 über den Klerus des Kantons Tessin nichts aufgenommen ist.

Die seit dem 16. Jahrhundert in der Schweiz bestehende päpstliche Nuntiatur wurde im Jahre 1874 aufgehoben, indem der Bundesrat wegen der in einer päpstlichen Encyklika über die Genfer Angelegenheit enthaltenen Beschimpfungen eine weitere Vertretung des Papstes bei der Eidgenossenschaft als unzulässig erklärte.

Statistisches.

Nach Status cleri und Büchi, deren Angaben nicht immer ganz stimmen.

Kanton	Zahl der			
	Kirchengemeinden	Pfarrer	Männerklöster	Frauenklöster
Zürich	25	53	—	—
Bern	84	106	—	1
Luzern	87	162	3	2
Uri	22	35	1	2
Schwyz	32	79	3	3
Obwalden	7	30	2	1
Nidwalden	7	25	1	1
Glarus	6	8	1	—
Zug	10	32	1	3
Freiburg	132	179	4	6
Solothurn	72	90	3	3
Basel-Stadt	3	11	—	—
Basel-Land	13	16	—	—
Schaffhausen	3	5	—	—
Appenzell A.-Rh. . . .	4	7	—	—
Appenzell J.-Rh. . . .	5	14	1	4
St. Gallen	109	198	3	10
Graubünden	100	142	1	3
Aargau	80	105	—	1
Thurgau	52	64	—	—
Tessin	164	330	4	3
Waadt	18	33	—	—
Wallis	133	173	4	2
Neuenburg	9	13	—	—
Genf	30	47	—	—

Von den 32 Männerklöstern sind zu nennen diejenigen der Benediktiner in Einsiedeln (mit 108 Konventualen), Engelberg (38), Dissentis (19); die Augustinerchorherren von St. Bernhard (54) und St. Maurice (52); die Karthäuser in Valsainte, K. Freiburg (22), und die Franziskaner in Freiburg (9); die übrigen 25 sind Kapuzinerklöster, meist mit 6—12 Patres, dazu eine Anzahl Hospizien.

Die 45 Frauenklöster gehören den Orden der Franziskanerinnen (18), Augustinerinnen (2), Cistercienserinnen (7), Prämonstratenserinnen (1), Dominikanerinnen (5), Benediktinerinnen (7), Salesianerinnen (2), Ursulinerinnen (3). Nicht inbegriffen sind hierbei eine Reihe anderer Kongregationen, die zum Teil sehr weit sich verbreiten (Graue Schwestern, Lehrschwestern, Barmherzige Schwestern, Schwestern von der göttlichen Vorsehung, Kind-Jesu-Schwestern, Schwestern vom hl. Kreuz, von der ewigen Anbetung, von der christlichen Liebe, vom kostbaren Blute u. s. w.). Besonders sind zu nennen das Lehrschwesterninstitut in Menzingen K. Zug mit 700 Lehrerinnen, von denen in 250 Volksschulen Unterricht erteilt und 45 Waisen-, Armen- und Krankenhäuser besorgt werden, und die Kongregation der Barmherzigen Schwestern in Ingenbohl Kant. Schwyz, der 3400 Schwestern angehören, von denen 1350 in der Schweiz, die übrigen namentlich in Österreich in zahlreichen Anstalten wirken. Beide Kongregationen sind von P. Theodosius Florentini gegründet. — Nähere Angaben über die Zahl der in den 45 Frauenklöstern sich aufhaltenden Nonnen werden nicht gemacht.

Weitere fest organisierte Gemeinschaften zur Pflege der katholischen Interessen sind der Schweizerische Studentenverein, gegründet 1841, mit rund 600 aktiven Mitgliedern,

der Schweizerische Katholikenverein (früher Piusverein, gegründet 1857) mit 206 Sektionen und 30 000 Mitgliedern, der katholische Verein für „inländische Mission" zur Fürsorge für die Katholiken in den protestantischen Kantonen, unter Leitung der schweizerischen Bischöfe, und der Verband der katholischen Männer- und Arbeitervereine mit 68 Sektionen und 6000 Mitgliedern.

Das Organisationstalent der römischen Kirche macht sich also auch in der Schweiz entschieden geltend, speziell in der Fürsorge für den katholischen Kultus in den protestantischen Kantonen. Der Ausdruck „inländische Mission" für die daselbst bestehenden katholischen Gemeinschaften, die Thatsache, daß z. B. der ganze Kanton Zürich im Jahre 1902 durch bischöfliche Anordnung in 24 Pfarreien eingeteilt wurde, und die überaus rege Thätigkeit in Erbauung von Kirchen und Pfarrhäusern legen dabei den Gedanken nahe, es handle sich nicht bloß um Pflege der in protestantischen Gegenden eingewanderten Katholiken, sondern um wirkliche Propaganda.

b) Die christkatholische Kirche. Infolge der nach dem vatikanischen Konzil von 1870 im Bistum Basel entstandenen Konflikte erklärten die Kantone Bern, Aargau, Solothurn, Thurgau und Basel-Land im November 1872, daß sie das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht anerkennen und dem Bischof nicht gestatten, Priester wegen Nichtannahme dieses Dogmas mit Zensuren zu belegen. Als der Bischof diesem Verbote sich nicht fügte und abgesetzt wurde (s. oben), bildeten die Anhänger der kirchlichen Reformbewegung den „Verein schweizerischer freisinniger Katholiken". Sodann konstituierten sich in den genannten Kantonen, sowie in den Städten Zürich und Basel christkatholische Gemeinden, Bern und Genf übertrugen die landeskirchliche Organisation von den römisch-katholischen auf diese neuen Gemeinden. Während in Bern nach der Annahme des Kirchengesetzes vom Jahre 1874 die Zahl der Gemeinden zurückging, bildeten sich später in der deutschen Schweiz, namentlich in den Kantonen Aargau und Solothurn neue Gemeinden.

Die erste Nationalsynode derselben promulgierte 1875 die „Verfassung der christkatholischen Kirche der Schweiz". 1876 wählte die Synode zum ersten Bischof Eduard Herzog, der sofort mit seinen Anhängern vom Papste exkommuniziert wurde. Die Synode besteht aus dem Bischof, dem Synodalrat, allen im Amte stehenden Priestern und Delegierten der Gemeinden. Sie stellt die allgemeinen Grundsätze über Kultus und Disziplin auf, wählt den Synodalrat und den Bischof. Der Synodalrat besteht aus fünf Laien und vier Geistlichen, und ist die Verwaltungs- und Vollziehungsbehörde. Dem Bischofe stehen insbesondere die Ordination der Kleriker, die Aufsicht über sie, ihre Einsetzung, die Antragstellung betr. Kultus ꝛc. zu.

Ende 1904 bestanden 43 Gemeinden und Genossenschaften (Zürich 3, Bern 7, Luzern 1, Solothurn 7, Basel-Stadt 1, Basel-Land 2, Schaffhausen 1, St. Gallen 1, Aargau 9, Neuenburg 1, Genf 10) mit 56 Priestern.

Von wichtigeren Reformen sind folgende zu nennen: Volkssprache für alle liturgischen und rituellen Funktionen; Aufhebung des Beichtzwanges, der Fastengebote und des Cölibatsgesetzes; die Messe ist eine mit der Zeit entstandene Form der Abendmahlsfeier; die Verehrung der Heiligen besteht in der Nachahmung ihres Beispiels ꝛc.

D. Fr. **Meyer.**

Schweizer, Alexander, der treueste, freieste Schüler und Fortbildner Schleiermachers, ist geb. den 14. März 1808 in Murten (Kanton Freiburg), wo sein Vater, Jakob Schweizer, Bürger von Zürich, Pfarrverweser war, doch nur kurze Zeit noch blieb, indem er 1809 die Pfarrei Nydau (Kanton Bern) erhielt. An beiden Orten, sowohl im elterlichen Pfarrhause daselbst, als bei den Großeltern in Murten verlebte der Sohn abwechselnd seine Kinderjahre, die er, wie seine spätere Jugendzeit, anmutig beschrieben hat in der nach seinem Tode von seinem Sohne, Prof. Dr. Paul Schw., 1889 herausgegebenen Autobiographie. Mit 10 Jahren wurde er, da es als selbstverständlich galt, daß er wie der Vater Pfarrer werde, dem Gymnasium in Biel (nahe bei Nydau) übergeben und nach einem Jahr dem in Basel, wo ein reicher Herr ihn zu sich nahm, seine einsame Häuslichkeit zu beleben. Mit 14 Jahren trat Schw. in die sog. Gelehrtenschule (das untere Gymnasium) seiner Vaterstadt Zürich ein und machte hier gute Fortschritte bei knapper sonstiger Existenz, da der durch Verbürgung geschädigte Vater wenig für ihn thun konnte. Vom Stadtrate bewilligte Stipendien erleichterten indes bald seine Lage, die ihn frühe schon mit dem Ernste des Lebens bekannt machte. In dem auf die Gelehrtenschule folgenden Collegium humanitatis, trat ihm auch der Ernst seines künftigen geistlichen

Berufes näher, um so mehr, als er durch Lektüre an seiner bisherigen naiven Gläubigkeit irre geworden war, wenn auch im Vertrauen auf Gott als etwas Selbstverständlichem fest geblieben. Nach diesem durchlief Schw. die philologische, philosophische und theologische Klasse der Schule des Carolinum; doch bezeichnete er die dort erlangte Bildung als eine sehr mangelhafte, der Ergänzung durch Privatstudien bedürftige; in Bezug auf Übung in Rede und Vortrag zog er größeren Gewinn aus einem gehaltvollen studentischen Vereinsleben, abgesehen von der dort gepflegten Körperstärkung durch Turnen und patriotischen Begeisterung.

Im Frühjahr 1831 bestand Schw. das theologische Examen und ward durch die Ordination ins zürchersche Ministerium aufgenommen. Auf Verwendung des dem vielversprechenden Jünglinge gewogenen Chorherrn Schultheß wurden ihm Stipendien zum Besuch einer deutschen Hochschule gewährt, und so verlebte nun Schw. nach einjähriger Beschäftigung als Hauslehrer seine übrige Kandidatenzeit in Deutschland. In Berlin, wohin ihn besonders Schleiermacher zog, besuchte er vor allem dessen ihn am meisten fördernde Vorlesungen mit großem Fleiße. Von seinem „Leben Jesu" und seiner philosophischen Ethik, die er wenige Jahre später aus Schl.s Nachlaß in kürzerer Form als „System der Sittenlehre" (1835) herauszugeben veranlaßt wurde, machte er sich Auszüge. Sehr belehrend war für ihn auch Schl.s „Hermeneutik und Kritik" und deren Anwendung auf die Erklärung des Matthäus; auch seine Glaubenslehre studierte er sorgfältig, und seine Predigten besuchte er regelmäßig, fand aber, daß sie, obwohl höchst erbaulich für die ihm angebildete Gemeinde, doch nicht zu einem Vorbild für alle sich hinstellen ließen. Von andern theologischen Professoren hörte er noch Neander, während ihn Marheinekes Hegelsche Theologie kalt ließ und fernhielt, in der philosophischen Fakultät mit besonderem Interesse Ritter und Böckh. Neben Schl. wurden auch die übrigen bedeutendsten Prediger Berlins angehört, und mit Sydow ein besonders freundlicher persönlicher Verkehr angeknüpft. Um aber auch zugleich produktiv thätig zu sein, entwarf Sch. eine Abhandlung über den Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus und eine „Erklärung der Versuchungsgeschichte" (zusammen gedruckt 1833), in beiden noch sehr abhängig von der Schl.schen Gedankenwelt. Zu Pfingsten desselben Jahres wurde er, nachdem er erst seit einigen Wochen in Jena zu studieren begonnen, auf eine für Pastor Hirzel in Leipzig gehaltene Predigt hin sofort als Hilfsprediger der dortigen reformierten Gemeinde festgehalten, konnte aber daneben seine Studien an der Universität (bei Winer, Weiße, Hermann, Wachsmuth) fortsetzen. Im Jahr 1834 sah und hörte er den ihm auch persönlich näher getretenen, hochverehrten Schl. bei einem Besuche in Berlin zum letzten Male, wenige Wochen vor dessen Tode. Aus Veranlassung desselben schrieb er in das „Journal für Prediger" eine Darstellung von „Schl.s Wirksamkeit als Prediger 1834". Noch früher hatte er eine Abhandlung „Über die Dignität des Religionsstifters" in den „Studien und Kritiken" veröffentlicht.

In der Schrift „Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus" redet Schw. dem Fortbestehen beider insofern das Wort, als beide zwei Wege zum gleichen Ziel sind, zwei verschiedene Auffassungsweisen des Christentums, der Supranaturalismus die mehr unmittelbar individuelle, daher leicht in Mysticismus ausartende, der Rationalismus die mehr historische, unter dem Charakter der Identität wirkende, zum Mechanisieren geneigte, daher beide zu einem von Leidenschaftlichkeit freien, organischen Zusammenwirken berufen. In der Schrift über die Dignität des Religionsstifters schreibt er, ebenfalls im Sinne und Geiste Schleiermachers, Christus als dem Stifter der *einen* Kirche (der vollendeten Religion) eine *urbildliche*, in Irrtums- und Sündlosigkeit sich bekundende Dignität zu, insofern er die für die menschliche Gattung möglichst reinste Auffassung des Absoluten im unmittelbaren Selbstbewußtsein in sich trug, und eine *vorbildliche*, insofern er dieses Gottesbewußtsein mit allen Momenten des zeitlichen Bewußtseins zu verknüpfen, das ganze Leben mit ihm zu durchdringen wußte, eine sowohl *graduelle* als dem religiös fortgeschrittensten unter den Menschen, wie *spezifische* durch die Stetigkeit seines Gottesbewußtseins.

Schweizers Wirksamkeit in der ihm liebgewordenen Stellung in Leipzig dauerte nicht lange. Anerbietungen von Zürich für eine dortige Thätigkeit als Dozent und Prediger zugleich riefen ihn noch im Jahr 1834 in seine Vaterstadt zurück. Hier trat er sofort in ein reiches Arbeitsfeld ein, an der 1833 gegründeten Hochschule, dem Namen nach als Privatdozent, thatsächlich aber als Inhaber zweier außerordentlicher Professuren, der neutestamentlichen Exegese und der praktischen Theologie, außerdem auch als Vikar am Großmünster, wo er 10 Jahre darauf zum Pfarrer gewählt wurde. Titel und

Rang eines außerordentlichen Professors erhielt er schon 1835, die Beförderung zum ordentlichen 1840. 1835 gründete er auch seinen eigenen Hausstand durch Vermählung mit Charlotte Möller von Nordhausen, die ihm jedoch schon am ersten Jahrestage der Trauung nach der Geburt eines Töchterchens durch den Tod entrissen ward. Erst nach jahrelangem Alleinsein schloß er ein zweites Ehebündnis mit Rosina Landis von Richterswil, welche ihm 3 Söhne schenkte und bis zu seinem Tode zur Seite stand, nach einem längeren Gemütsleiden durch ihre völlige Genesung das Glück der Familie erhöhend.

In dieser Zeit seiner ersten Wirksamkeit in Zürich, in welcher auch seine litterarische Thätigkeit nicht stille stand (Mitarbeit an der seit 1836 erscheinenden „Neuen Kirchenzeitung für die reformierte Schweiz" u. s. w.), begann im kirchlichen und politischen Leben Zürichs die Straußsche Bewegung mit ihren Kämpfen und Wirren, in welche auch Schw. hineingezogen wurde. Durch seine persönliche Eigenart wie durch seine theologische Schule und seine bürgerlich-soziale Stellung auf eine vermittelnde Haltung zwischen den Gegensätzen des Konservatismus und Radikalismus auf theologisch-kirchlichem wie politischem Gebiet angewiesen, trat er den heftigen „Laienworten" des Sängervaters Nägeli wider das kurz zuvor erschienene „Leben Jesu" von Strauß in einer Recension sehr entschieden entgegen, aber ebenso auch den ersten öffentlichen Äußerungen zu Gunsten einer Berufung von Strauß als ordentlichem Professor der Theologie nach Zürich. In einer Abhandlung über „Das Leben Jesu von Strauß im Verhältnis zur Schleiermacherschen Dignität des Religionsstifters 1837" bekämpfte er dessen Satz, „die Idee schütte ihre Fülle nie in einem Einzigen aus, sondern verteile sie an die Gesamtheit, und der Erste in einer successiven Reihe könne nie die abschließende Vollendung schon besitzen, weil vielmehr das Gesetz der Perfektibilität alles immer wieder besser und vollkommener werden lasse". Er wies hin auf Lebensgebiete, in denen dieses Gesetz nicht gelte, die auf persönlicher Genialität ruhend, sich durchaus nach anderen Gesetzen bewegen, so vornehmlich das religiöse Leben, in welchem einzelne wenige Religionsstifter für große Zeiträume und Völkerkreise als vollendete, unübertroffene Meister dastehen, und unter diesen einer die der Menschheit allein definitiv angemessene Frömmigkeit ergriffen und aus innerstem Leben geoffenbart, also die Religion für immer vollendet haben könne. Im übrigen anerkannte er, soweit es ihm möglich war, die großen Vorzüge der Straußschen Schrift und ihre Bedeutung für die Förderung der theologischen Bildung. Seine Abhandlung hat nachhaltige Wirkung auch auf die freier gerichtete Theologenwelt ausgeübt, namentlich mit ihrer Betonung der Bedeutung der hervorragenden, schöpferischen religiösen Persönlichkeit, wenn auch eine noch unbefangenere Forschung finden dürfte, er sei mit seiner Annahme einer einmaligen, absoluten Vollendung der Religion durch einen ganz Einzigartigen seinerseits auch zu weit gegangen.

Als dann zu Anfang des Jahres 1839 die kompetenten Behörden doch Strauß an die erledigte Professur für neutestamentliche Theologie (nebst Dogmatik und Kirchengeschichte) berufen wollten, ungeachtet der im Volke über diese Berufungsfrage entstandenen drohenden Bewegung, die zuletzt zum offenen Aufruhr in dem bekannten Septemberputsch und zum Sturze der Regierung geführt hat, warnte Schw. in dem von ihm verfaßten Gutachten der theologischen Fakultät, bezw. der Mehrheit, ernstlich vor solchem Wagnis und verfocht seine Ansicht mutig auch in einer Sitzung des Großen Rates, dessen Mitglied er war, ohne darum die Notwendigkeit einer kirchlichen Reform, aber auf anderem Wege und mit anderem Inhalt, zu bestreiten. Allein ebenso unerschrocken trat Schw. der reaktionären Strömung entgegen, die im Gefolge des neuen, konservativen Regimentes nun in Kirche und Staat sich geltend machte. Dafür wurde er durch Nichtwiederwahl aus dem Großen Rate entfernt und beschloß damit, nach den gemachten Erfahrungen nicht ungern, seine politische Wirksamkeit. Dagegen nahm er 1849 wieder eine Wahl in den Kirchenrat an, dem er schon früher angehört hatte und nun weiter bis 1872 angehörte.

Im Jahr 1840 von der theologischen Fakultät Basel mit der Doktorwürde beehrt, widmete er ihr zum Danke seine Schrift „Das Evangelium Johannes nach seinem inneren Wert und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht 1841". In derselben versuchte er, die Schwierigkeiten, welche die Annahme der Authentie dieses Evangeliums und der Augenzeugenschaft seines Verfassers bedrücken, zu heben durch die Preisgebung seiner Einheitlichkeit und die Unterscheidung zweier Bestandteile, eines galiläischen mit äußerlicher, niedrigerer Auffassungsweise, gesteigertem Wunderbegriff, von einem späteren Überarbeiter herrührend, und eines judäischen, ursprünglicheren von idealerem Geiste, ent-

weder vom Apostel selbst oder doch einem Augenzeugen. Diese Hypothese, seit Baurs epochemachenden Untersuchungen über das vierte Evangelium unhaltbar, ist von Schw. später selbst aufgegeben worden. Höhere und bleibende Bedeutung für die theologische Wissenschaft gewannen seine dogmatischen Werke. Auf den 1840 erschienenen „Leitfaden zum Unterricht in der christlichen Glaubenslehre für reifere Katechumenen" folgte 1844—47 sein ausführliches, gelehrtes, mühevolles Werk „Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche", geschrieben nicht aus spezifischer Bevorzugung der eigenen Konfession, wohl aber in der Überzeugung, daß ein zur Mode gewordenes Sonderluthertum die alte reformierte Dogmatik verwerfe, ohne sie zu kennen, und doch gerade durch diese sehr heilsam ergänzt würde, daß zwar der Protestantismus über beiderlei Dogmen längst hinaus entwickelt sei, gerade darum aber seinen Zusammenhang mit früherer Lehrweise wohl im Auge zu behalten habe. Auch schien ihm eine wahre Union beider Kirchen nur möglich bei voller Kenntnis beider Lehrbegriffe, wobei das Gediegenste, am meisten Protestantische zu allgemeiner Geltung gelangen sollte. Die durchgreifende Eigenart der reformierten Kirche, die trotz aller verschiedenen Nüancen bei ihren Reformatoren und Dogmatikern doch einen einheitlichen Typus erkennen läßt, ist nach Schw. der Protest wider alles Paganisierende in der katholischen Kirche, wider alle heidnische Kreaturvergötterung, wie die lutherische ihre Opposition wesentlich gegen das Judaistische in derselben richtet. Demgemäß ist das Grundprinzip der reformierten Kirche die schlechthinige Abhängigkeit allein von Gott, ein theologisches neben dem anthropologischen der lutherischen vom alleinseligmachenden Glauben, dessen regulative Bedeutung Schw. nun durch die ganze reformierte Glaubenslehre hindurch nachweist, wo das absolute Wesen Gottes, in der Providenz wie in der Prädestination überall allwirksam, nichts Endliches, Sinnliches störend mit sich in Verbindung bringen läßt. Höchstes Dogma ist hier die Kundgebung Gottes und seiner Herrlichkeit, abgeleiteter Zweck, durch Verherrlichung Gottes an ihr teilzunehmen und das Heil zu erlangen. Auf diesem Grundprinzip fußt auch die Einteilung der ganzen Darstellung nach der reformierten Föderalmethode mit ihren ewig von Gott beschlossenen Bündnissen. In der ganzen Arbeit folgt den Paragraphen mit den Belegstellen aus den Reformatoren und Dogmatikern eine Kritik des Verfassers. Was man auch an diesem Werk von verschiedenen Seiten aussetzen mochte, jedenfalls ist nie zuvor der Grundcharakter der beiden Konfessionen und ihr Verhältnis zueinander so richtig und klar dargestellt worden.

In der gleichen Richtung bewegte sich Schw.s zweite, überaus reichhaltige und lehrreiche dogmatische, bezw. dogmenhistorische Schrift „Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche" (1854 u. 56, 1. Bd das 16., 2. Bd das 17. u. 18. Jahrhundert), eine Ergänzung und Bestätigung der ersten. Die Centraldogmen nämlich als Antwort auf die Frage, wie der sündhafte Mensch erlöst und selig werde, charakterisieren sich in der reformierten Kirche eben in der absoluten Prädestinationslehre, die daher auch hier die wichtigsten Erörterungen veranlaßt hat. Von den Reformatoren an, die ursprünglich alle dieser Lehre huldigten, und von denen Calvin ihr ihren Abschluß gab und sie energisch gegen alle Angriffe verteidigte, wird die Geschichte dieses Dogmas weiter geführt und gezeigt, wie es in der reformierten Kirche in seiner schroffsten Form zur Herrschaft gelangte, während die lutherische nach dem Vorgange Melanchthons sich von ihm abwandte, und wie diese Lehre nach Unterdrückung des sie bestreitenden Arminianismus und Bekämpfung des sie modifizierenden Amyraldismus und Pajonismus in der helvetischen Konsensusformel 1675 den höchsten Gipfel der Orthodoxie erreichte, um darauf im 18. Jahrhundert durch einen Umschwung im kirchlichen Bewußtsein selbst, ihre Bedeutung mehr und mehr zu verlieren. Als dogmatische Verarbeitung rein christlicher und protestantischer Grundsätze (Unentbehrlichkeit der unverdienten, frei, aber geordnet waltenden Gnade Gottes in Christus für die empirisch gegebenen sündhaften Menschen) in ihrer orthodoxen Form unhaltbar, bedürfen die Centraldogmen der Kirche, nachdem ihre Entwickelung durch „revolutionäre Stürmer" unterbrochen worden, heute einer Umgestaltung und Berichtigung aus innerlichen kirchlichen Bedürfnissen.

Die dritte große dogmatische Schrift Schw.s „Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen" (2 Bde 1863—69, 2. Aufl. 1877), eine Erfüllung dieser Forderung in noch weiterer Ausdehnung auch auf die übrigen Lehren, beginnt mit der Erklärung: „Die Glaubenslehre hat heutzutage eine nichts weniger als leichte Aufgabe zu lösen, da, was wirklich Glaube der evangelischen Christenheit ist, richtig gelehrt werden soll, gerade darüber aber die Verständigung nur mühsam sich durcharbeitet. Einst haben die Väter ihren eigenen Glauben bekannt, jetzt hingegen müht man sich ab, ihre Bekennt-

nisse zu glauben. Den wirklich glaubbaren Glauben zu lehren, ist daher ein dringendes Bedürfnis geworden". Denn die heutige Glaubenslehre hat im Unterschied von der früheren Dogmatik, der Wissenschaft von den Dogmen der Kirche als bindenden Lehrsätzen, den Glauben der jetzigen Entwickelungsstufe der evangelischen Kirche darzustellen. Sie hat daher ihren Stoff aus dem von christlicher Erfahrung durchgebildeten frommen Selbstbewußtsein zu schöpfen, wobei aber das ganze Gebiet der evangelisch-christlichen Erfahrung in der Kirche angefragt und benutzt werden muß, und die so gewonnenen Erkenntnisse als die gesunde Entwickelung aufzuzeigen sind, indem sie ihren christlichen Charakter an den Schriftzeugnissen und ihren protestantischen an den Symbolen und der weiteren Tradition unserer Kirche erweisen. Im ersten Hauptteil des Werks werden die Grundvoraussetzungen des evangelischen Glaubensbewußtseins behandelt, zunächst das Wesen der Religion als Innewerden des thatsächlichen Verhältnisses der schlechthinigen Abhängigkeit vom Unendlichen im Gefühl, im engen Anschluß an Schleiermacher, aber mit der sichtbaren Bemühung, dessen Einseitigkeiten zu korrigieren. Dieses Abhängigsein von Gott bestimmt sich näher als das von der Gesamtbethätigung Gottes in der Naturordnung, der sittlichen Weltordnung und der Ordnung des Gottesreichs. Hierauf wird die christliche Religion speziell behandelt und bezeichnet als die höchste Stufe in der Entwickelung der Religionen, in welche alle übrigen aufgehen, und unterschieden von ihnen dadurch, daß sie an Jesus Christus als den Offenbarer und Vermittler der vollkommenen Erlösung gewiesen (in der 1. Auflage hieß es kategorischer „gebunden") ist, als den Träger des freien, ungehemmten, somit einer Erlösung nicht erst bedürftigen, freudigen Gottesbewußtseins. In ihm schauen wir das reine Abbild des göttlichen Lebens in menschlicher Erscheinung, ohne darum den idealen und den historischen Christus zu vereinerleien oder das historisch-kritisch auszumittelnde Leben Jesu in die Glaubenslehre hineinzuziehen. — Diese Auffassung, den „positiven" Theologen nicht in allem genügend, hat auf Seite der freieren als zu weitgehend mehrfachen begründeten Einwänden gerufen; ebenso wird die Regel für die Ausmittelung des Wahren am überlieferten Christentum, nämlich das Zusammentreffen des Historisch-Christlichen mit dem Idealen, der Idee der sittlich-religiösen Vollkommenheit, soweit sie in unserem christlichen Bewußtsein lebt, kaum als sicherer und ausreichender Kanon betrachtet werden können.

Nach der Religion überhaupt und dem Christentum wird der Protestantismus behandelt, dessen Prinzip im energischen Dringen auf das reine Wesen des Christentums besteht gegenüber den traditionellen Ausartungen jedes Zeitalters, wie dem Festhaltenwollen des Christentums in irgend einer zeitlichen Zuständlichkeit. Nur in Unterordnung unter dieses oberste Prinzip können weitere für ihn aufgestellt werden, so das formale Prinzip der Autorität der hl. Schrift und das materiale der Rechtfertigung durch den Glauben (an die göttliche Gnade). Jenes will aussagen, daß die Schrift uns in den Stand setze, die reine christliche Wahrheit auszumitteln, indem jeder durch religiöse Erfahrung Durchgebildete, in jedem Zeitalter das zum Heil Notwendige, das Gotteswort, Gesetz und Evangelium in ihr findet, woneben der übrige, unwesentliche Schriftinhalt kein entscheidendes Ansehen beanspruchen kann. Dieses, in seiner hergebrachten zeitweiligen Fassung auf reformierter und lutherischer Seite der Gefahr des Mißverstandes und der Uebertreibung ausgesetzt, drückt die bleibende Idee aus, daß das Wesen des Christentums allen Trübungen durch bloße Gesetzesreligion gegenüber scharf als Erlösungsreligion bezeichnet wird.

Im zweiten Hauptteil wird zuerst das besprochen, was dieses Spezifische der christlichen Religion nicht enthält, aber in ihr auch enthalten ist, der elementare, allgemein religiöse Glaube, die sogenannte natürliche Theologie, das fromme Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott, soweit es durch die Kundgebung Gottes in der natürlichen und sittlichen Welt erregt wird — welchem auf Seite Gottes die Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit, Allgegenwart einerseits, in Weltschöpfung und -lenkung sich bethätigend, die der Güte (im Sinne von bonitas, nicht benignitas), der Heiligkeit, Weisheit, Gerechtigkeit andererseits, im Begründen und Vollstrecken der sittlichen Weltordnung, im Gesetzgeben und Richten sich bekundend, entsprechen. Nach diesem wird im dritten Hauptteil das Spezifische des christlich-religiösen Bewußtseins behandelt, das in Glauben und Vertrauen sich vollendende Gefühl der Abhängigkeit von dem auch das Heilsleben schlechthin begründenden Gotte, welchem auf seiner Seite die höchsten Eigenschaften, Liebe, Gnade, Vaterweisheit und Barmherzigkeit entsprechen. Durchweg wird hier und im zweiten Hauptteil ein Gottesbegriff aufgestellt, der auch dem denkenden Bewußtsein gegenüber befriedigend und haltbar sein soll, mit der Idee des innerweltlichen Gottes

voller Ernst gemacht und ein göttliches Willkürwalten im natürlichen oder sittlichen Leben durch absolute Wunder ausgeschlossen. Die einläßliche Darstellung des spezifisch christlichen Glaubens erfolgt in trinitarischer Gliederung: Ökonomie des Vaters als Erzeugers und Durchführers des Heilslebens und Gottesreichs. Ökonomie des Sohnes: Lehre von der Person Christi, ihrem Kern, der erlösenden Liebe, ihrem Einssein mit Gott, ihrer reinen Gottessohnschaft und dem Bewußtsein einziger Herrlichkeit, ihrer Herrschaft über die Sünde, errungen im ernsten Ringen, nicht Folge einer Sündlosigkeit a priori — Lehre vom Werk Christi, der Erlösung, d. i. negativ der Befreiung aus der zur Verdammung für die Sünder ausschlagenden Gesetzesreligion, positiv der Belebung durch das in ihm vollendet sich offenbarende Prinzip der Erlösung, näher dargelegt in dem hergebrachten kirchlichen Schema der drei Ämter. Endlich die Ökonomie des hl. Geistes, nicht des kirchlich-trinitarischen, sondern der die Erlösungsreligion der Menschheit aneignenden Gnade: Lehre von der Prädestination, die als Lehre von einer durch vorweltliche Dekrete festgestellten Gnadenwahl unhaltbar, für das fromme Bewußtsein völlig ersetzt wird durch die reinere und wahrere von der ewig in Gott begründeten, in der Zeit unverändert immer gleich waltenden Gnade, einer universalen nach Umfang und Ziel ihrer Wirksamkeit mit jeweilen partikularer Verwirklichung in der Geschichte — Lehre von ihrer Wirksamkeit selbst, in Vorbereitung, Bekehrung, Rechtfertigung, Sündenvergebung u. s. w. — Lehre von den Gnadenmitteln, dem Wort Gottes und den es unterstützenden Sakramenten als sinnbildlichen Heilsvermittlungen, vom Heilsleben des Einzelnen nach seiner Grundlegung in der Wiedergeburt und seinem Ausbau in der Heiligung, von der Kirche mit ihren unveränderlichen und wesentlichen Grundzügen und ihrer übrigen veränderlichen Gestaltung, von der ewigen Verherrlichung des Werks der aneignenden Gnade in der triumphierenden Kirche und in dem vollendeten Heilsleben des Einzelnen, das, auf Erden nicht erreichbar, nur als dem herrlichsten Leben Christi gleich geworden anschaubar ist, mit Fernhaltung judaisierender Vorstellungen, namentlich von einem finalen Dualismus.

Das Ganze dieses Lehrgebäudes verrät trotz der Intention, nur aus den Aussagen des christlichen Bewußtseins und dessen Erfahrungen seinen Inhalt zu gewinnen und keine Metaphysik bei der dogmatischen Arbeit mitreden zu lassen, einen eminent spekulativen Geist und eine philosophisch-einheitliche Weltanschauung und trägt durchweg nach seinem innersten Gehalte einen modernen Charakter. Doch verbindet sich damit in eigentümlicher Weise, wenn auch nicht in so hohem Grade, wie bei Schleiermacher, eine geschichtlich-pietätvolle Anlehnung an altkirchliche Schemata, Lehrformeln, Ausdrücke und Anschauungen, die gerade bei den dem Verfasser innerlich Nahestehenden, abgesehen von realen Differenzen im einzelnen, die Zustimmung zu seinen Lehrsätzen und die bleibende Wirkung seines Buches vielfach erschwert haben mag und erschweren wird.

Neben der Dogmatik ist auch die Ethik von Schw. mit Eifer behandelt worden; hat er ihr auch kein eigenes Lehrbuch gewidmet, so hat er ihr doch in seinen Vorlesungen wie in seinen Schriften sein volles Interesse zugewendet, sowohl ihre geschichtliche Entwickelung innerhalb der reformierten Kirche dargestellt, als auch ihre außerkirchliche bis in die neueste Zeit mit ihren eigentümlichen Erscheinungen, namentlich der drohend in den Vordergrund getretenen sozialen Frage und dem anspruchsvollen philosophischen Pessimismus verfolgt, mit dem er noch in einer seiner letzten Arbeiten, einer Recension von Hartmanns „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" sich auseinandersetzte.

Was endlich die praktische Theologie betrifft, so ist Schw. mit Recht als ihr eigentlicher wissenschaftlicher Organisator auf Grund von Schleiermachers Anregungen bezeichnet worden, indem er mit Erfolg bemüht war, ihren vielbestrittenen Charakter als einer wirklichen Wissenschaft zu rechtfertigen, durch organische Eingliederung in das Gesamtgebiet der Theologie, welche sowohl „die reine Richtung auf das Wissen, als auch ein praktisches Interesse an der christlichen Kirche" voraussetze. In diesem Sinne schrieb er 1836 „Über Begriff und Einteilung der praktischen Theologie" und 1848 seine „Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche", die über ihren Titel hinausgehend, in einer längeren Einleitung die praktische Theologie überhaupt einteilt in die Lehre von der Selbstorganisierung der Kirche (Kirchenregiment) und den daraus hervorgehenden Thätigkeiten — Kirchendienst, Amtsthätigkeit des Geistlichen in der Gemeinde mit ihrer kultischen, pastoralen und halieutischen Sphäre, und dann noch den Kultus speziell behandelt, als feierliche Darstellung des religiösen Gemeinglaubens, im Christentum als die der Erlösung, im Protestantismus als die der Herstellung des reinen Christentums mittelst der hl. Schrift. Die Homiletik selbst hat hier ihren Platz als Theorie des Kultus nach seiner freien Seite und zerfällt in einen prinzipiellen, materiellen und formellen Teil, in welchen alles

Wesentliche, was über Voraussetzung, Zweck, Wirkung, Geist, Stoff, Text der Predigt, ihr Verhältnis zur Schrift, zu den Bedürfnissen der Gemeinde, zu den Forderungen der rhetorischen Kunst, ihre logische Gliederung, stilistische Form und ihren Vortrag zu sagen ist, ausreichend und klar dargelegt wird. Ebenso praktisch fördernd ist Schw.s „Pastoraltheorie oder Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers 1875", worin er auch diesem früher am wenigsten rational behandelten und darum vielfach geringgeschätzten Zweige der praktischen Theologie seine gebührende, mit den übrigen gleichberechtigte Stelle in der letzteren anwies und eine fruchtbare Behandlung widmete, unter den besonderen Abschnitten einer aufsehend erkennenden, einer behandelnden Seelsorge und einer mitwirkenden pastoralen Moral. — Seiner Theorie der Predigt entsprach die Ausführung derselben während einer nahezu 30jährigen Wirksamkeit als Geistlicher am Großmünster. Er sammelte einen zahlreichen Zuhörerkreis um Zwinglis Kanzel und erbaute ihn mit seinen geistvollen Vorträgen, die, einfach und prunklos, manchem sogar kühl erscheinend, doch durch ihren gediegenen Gedankeninhalt und ihre hohen Empfindungen unwillkürlich erheben und ergreifen mußten und ebenso der Aufgabe der Predigt, als Auslegung des Bibelworts wie als dessen Anwendung auf das Leben, auch auf bedeutende, ernste Zeitereignisse im Vaterland und Ausland zu dienen, gerecht wurden. Auch in formeller Hinsicht waren sie bemerkenswert durch die Sorgfalt, welche Schw. auf streng logischen Gedankengang, klare Einteilung, glückliche Themastellung verwandte. Von seinen Predigten sind, abgesehen von den einzeln veröffentlichten, im Zeitraume von 1834—62 fünf Sammlungen erschienen, aus denen hier speziell die Predigten über das Reich Gottes nach sämtlichen Gleichnissen, besonders nach denen des Matthäus 1851 und die Predigten von der Passion 1859 bis zur Passion 1860 hervorgehoben werden mögen.

Auf alle, auch die kleineren Schriften Schw.s und die in Zeitschriften erschienenen Aufsätze u. s. w. einzugehen, ist bei der großen Zahl derselben unmöglich; ein annähernd vollständiges Verzeichnis findet sich in der „Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz, 2. Jahrg. 1885" S. 110—114. Er schrieb in die „Theol. Jahrbücher" von Baur und Zeller, in die „Studien und Kritiken", in die beiden ersten Aufl. dieser Realencyklopädie, in die „Kirche der Gegenwart" von Fries und Biedermann, in Hilgenfelds Zeitschrift, am meisten aber in die „Protestantische Kirchenzeitung" von Krause, die ihn als einen der bedeutendsten Vertreter ihrer Richtung betrachten durfte. Er kämpfte darin bald gegen ultramontane Übergriffe und Anmaßungen, bald gegen das unduldsame „Stockluthertum" eines Stahl und Kliefoth, bald gegen die „neugemachte protestantische Kirchenorthodoxie" (Vilmar u. a.), aber auch gegen den Materialismus und oberflächlichen Bildungsoptimismus in Strauß' Buch vom alten und neuen Glauben, wie gegen Schopenhauers und Hartmanns pessimistische Philosophie, „nach rechts und nach links gerichtet", wie eine Sammlung solcher Abhandlungen aus früherer und späterer Zeit sich betitelt. Er begrüßte aber auch in andern Artikeln gerne theologische und geschichtliche Leistungen, die ihm gesund und förderlich erschienen. Seine letzten litterarischen Arbeiten waren außer der schon erwähnten über Hartmanns Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins die über „Die Zukunft der Religion 1878" und die beim Zwinglijubiläum am 7. Januar 1884 gehaltene, mit Erweiterungen gedruckte Universitätsrede über „Zwinglis Bedeutung neben Luther".

Im Jahr 1871 vom Pfarramt zurückgetreten, wirkte Schw. fortan ausschließlich an der Universität, die am 29. Oktober 1884 seine 50jährige Dozententhätigkeit an ihr, unter ehrendster Anerkennung seiner Verdienste von nah und fern, mit freudigem Dank feierte. Mit ungeschwächter Geisteskraft konnte er dieselbe noch weiter fortsetzen; erst die Abnahme seiner Sehkraft nötigte ihn im Frühling 1888 zur Niederlegung seiner Professur, und nach kurzer Krankheit starb er bald darauf den 3. Juli desselben Jahres. Am 10. August fand im Großmünster eine Gedächtnisfeier für ihn statt, bei der die Proff. Lipsius und Pfleiderer seine Stellung und Bedeutung als Theologe gebührend hervorhoben.

Prof. D. **Christ** in Zürich.

Schwenckfeld, Kaspar, gest. 1561 und die Schwenckfelder. — Schriften: 4 Foliobände, I. „Der 1. Theil der Christlichen Orthodoxischen bücher und schrifften . . . Kaspar Schwenckfeldts vom hauns Ossing, welche vom XXIIII Jar an bis auff das LXII (Irrtum, muß heißen 1561) . . . von ihm selbs beschrieben und ans liecht gegeben seind 1564; II. Epistolar I. Teil; 1566 III. Epistolar II. Teil 1 Bd 1570. (Bepstische, weil wieder die Päpstlichen gerichtetes Epistolar); IV. Epistolar II. Teil 2. Bd 1520 (Lutherische Epistolar). Weder der 2. Teil der Christlichen Orthodoxischen Bücher ist erschienen, noch der gegen die Zwinglianer und Wiedertäuser geplante 3. und 4. Teil des Epistolars. Ein Verzeichnis der einzelnen Schriften, die z. T. im Artikel selbst genannt werden, bietet der Cata-

logus der Bücher Herrn C. Schw. 1561; Salig bemüht sich sie in chronologischer Ordnung anzugeben. Eine ganze Reihe ungedruckter Schriften und Briefe Schw. liegt in Wolfenbüttel und auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Litteratur über Schw.: a) Aeltere: J. Wigand, De Schwenckfeldismo. Lipsiae 1587; Schlüsselburg, Catalogus haereticorum lib. X, 1599; G. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie 1699, P. II S. 241 ff.; Salig, Vollständige Historie der Augspurgischen Konfession 1735. Buch XI (ausführlich und selbstständig). b) Neuere: Hahn, Schwenckfeldtii sententia de Christi persona et opere 1847; Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten in der Reformationszeit 1848; Schneider, Ueber den geschichtlichen Verlauf der Reformation in Liegnitz, 2 Programme, Berlin 1860 und 62; Kadelbach, Ausführliche Geschichte Schwenkfeldts und der Schwenkfeldtianer 1860; Hampe, Zur Biographie Kaspar von Schwenckfeld (bis 1539) Programm Jauer 1882; Maronier „Het Innwendig Wort“, Amsterdam 1890, S. 51 ff.; Erdmann, Schwenkfeld (Allgemeine deutsche Biographie 1891 XXXIII, S. 403—412); F. Hoffmann, Kaspar Schwenckfelds Leben und Lehren. 1. Teil (nur dieser erschienen bis 1524) Programm Berlin 1897; Möller-Kawerau, Kirchengeschichte Bd III, 1899, S. 443—446; R. H. Grützmacher, Wort und Geist 1902, § 16. — Schriften zu einzelnen Punkten siehe im A. Eine ausführliche Biographie und Theologie Schw. ist eine noch ungelöste, notwendige Aufgabe.

Kaspar Schwenckfeld (so ist zu schreiben und nicht Schwenkfeld oder Schwenckfeldt) wurde im November oder Dezember 1489 auf dem Gute Ossig im Herzogtum Liegnitz geboren. Er entstammte einer altadeligen vornehmen Familie, überließ aber gegen eine lebenslängliche Leibrente das Stammgut Ossig später seinem jüngeren Bruder. Erzogen wurde er im offiziellen kirchlichen Katholicismus. Nach dem Besuch der Schule in Liegnitz ging er 1505 nach Köln, um das dortige studium generale zu besuchen, wahrscheinlich aber ohne sich immatrikulieren zu lassen, 1507 zog er nach Frankfurt a. O., später vielleicht noch nach Erfurt. Auf der Universität studierte er die artes liberales, scholastische Theologie — in Frankfurt lehrte Wimpina — und kanonisches Recht. Eine nähere Berührung mit dem Humanismus läßt sich nicht erweisen, auch die Kenntnis des Hebräischen und Griechischen erwarb er sich nicht während der Studienzeit und schloß diese auch nicht durch die Erwerbung eines akademischen Grades ab. Als er „zu seinen Tagen gekommen war“, trat er der Sitte seines Standes gemäß — Ende 1510 oder Anfang 1511 — in den Hofdienst. Zunächst kam er an den Hof des Herzogs Karl I. von Münsterberg zu Oels, dann trat er in den Dienst des Herzogs Jörg von Brieg und endlich in den Herzog Friedrichs II. von Liegnitz; in der letzten Stellung hielt er sich zugleich häufiger auf dem damals noch von ihm bewirtschafteten Gute Ossig auf. Im Jahre 1522, spätestens 1523 schied er ganz aus dem Hofdienste aus vor allem da „es Gott gefallen hat, daß er mich an meinem Gehör angegriffen“. In der ersten Zeit ist Schw. „viel Jar ein Hofmann gewest und hat sich nicht viel umb die hl. Schrift bekömmert“; der Religion stand er gleichgiltig gegenüber, denn die Annahme, daß am Hofe von Oels hussitische Einflüsse auf ihn wirksam wurden, ist unbegründet. Erst Luthers Auftreten wider den Ablaßhandel, unter dem auch Schlesien stark zu leiden hatte, und Luthers auch in Schlesien sofort verbreitete und nachgedruckte Schriften haben Schw. religiös im evangelischen Sinn beeinflußt. Trotz alles späteren Gegensatzes gegen Luther hat Schw. stets bekannt, daß er ihm seine Bekehrung zum Evangelium verdankt (einzelne Stellen bei Hoffmann l. c. S. 10), und da er behauptet, sich diesem „alsbald anfenglich zugeneigt zu haben“, wird sein Anschluß an die Reformation schon in den Winter 1517/18 fallen. Er vertiefte sich nun sowohl in die Schriften Luthers wie in die hl. Schrift, von der er 1519 täglich vier Kapitel las, um in einem Jahre ihre Lektüre vollenden zu können. Erst nach der Entscheidung seines Fürsten für die Reformation — wahrscheinlich im Jahre 1521 — trat er öffentlich für die Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse in Liegnitz und in Schlesien überhaupt ein. Er that das in mannigfachster Weise durch Zusammenschluß mit gleichgesinnten Männern, Predigern und Laien, durch Sendbriefe, durch eigenes Predigen — obwohl er niemals die Priesterweihe erhalten hatte, noch sie später nachsuchte, — durch Einwirkung auf seinen Fürsten und auf das kirchliche Regiment. Zu dem letzteren Zweck verfaßte Schw. zusammen mit einem Freunde seine erste größere Schrift: „Ain Christliche ermanung zu fürdern das Wort Gottes An den Herren Bischoff von Breslau. Durch die Edlen Eerentfesten Hans Magnus von Langenwalde und Caspar Schwenckfeld von Ossick“. Der damalige Bischof, Jakob von Salza, nahm die Schrift zwar an, antwortete auch auf sie, aber veranlaßte nichts Entscheidendes. Die Reformation in Liegnitz selbst machte jedoch dank dem steten Eingreifen Schwenckfelds und der Mitarbeiter, die er heranzog, gute Fortschritte. Zu diesen gehörte Fabian Eckel, Johann Werner und vor allen Dingen Valentin Krautwald, Lektor am Dom, mit dem Schw. besonders eng

verbunden war und von dem er sich theologisch und auch sprachlich — von ihm soll er das Griechische erlernt haben — vielfach beraten ließ. 1524 erschien ein Mandat des Herzogs Friedrich II., in dem er die Leitung und Ordnung der kirchlichen Verhältnisse im Sinne der Reformation erfolgreich in Angriff nahm.

Mit Wittenberg hatte Schw. inzwischen persönliche Beziehungen angeknüpft. Dezember 1521, spätestens Februar 1522 war er selbst dort. Er lernte Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, aber auch die Zwickauer Propheten und Karlstadt kennen. Luther traf er bei seiner Anwesenheit in Wittenberg nicht, doch kam er bald darnach mit ihm in Briefwechsel. Blieb Schw. auch besonders mit Karlstadt verbunden, so befolgte er doch keineswegs all dessen und der Zwickauer Schwärmer Vorgehen, im Gegenteil sein reformatorisches Handeln war in der ersten Zeit trotz alles Eifers ein konservatives. Verhältnismäßig schnell begann eine gewisse Loslösung von Luther. Der Zusammenbruch der kirchlichen Verhältnisse und der damit zunächst verbundene sittlich-religiöse Niedergang das Ausbleiben der Früchte von Luthers Predigt, wie das fleischliche Gebahren vieler, die sich nur mit dem Munde emphatisch zur Reformation bekannten, beunruhigte und betrübte Schw. außerordentlich. So schrieb er dann schon 1524 ein Buch mit dem Titel „Ermanung deß mißbrauchs etlicher fürnempster Artikel des Evangelii, aus wölcher unverstandt der gemayn man in flayschliche Freyhayt und yrrung gefüret wirt". Ein Gegensatz gegen Luther war in dieser Schrift noch keineswegs beabsichtigt, dieser setzte erst ein, als Schw. mit seiner besonderen Abendmahlslehre hervortrat. Es geschah dies im Jahre 1525. Schw. hatte sowohl Zwinglis wie Luthers Schriften studiert, überhaupt sich für den Sakramentsstreit lebhaft interessiert, und behauptete nun durch besondere Offenbarung ein neues Verständnis des Abendmahles und der Einsetzungsworte empfangen zu haben. Er legte sie Krautwald vor, der anfänglich ablehnend stand, dann aber zu Schw.s Meinung überging und sie eingehend begründen half. Seine neugewonnenen Erkenntnisse über das Abendmahl samt den Äußerungen Krautwalds legte Schw. den Wittenberger Theologen vor, als er sich Ende 1525 im Auftrag des Herzogs Friedrich II. nach Wittenberg begab. Er hatte dort mehrere Unterredungen mit Justus Jonas, Bugenhagen und Luther, die aber sämtlich resultatlos verliefen, da man auf beiden Seiten nicht nachgeben wollte. Auch die gegensätzliche Stellung in einer Reihe von anderen Fragen kam zum Vorschein, und die Wittenberger Theologie, voran Luther, begann von dieser Zeit an in Schw. einen gefährlichen Ketzer zu sehen. Schon in einem Briefe vom 4. Januar 1526 an die Christen zu Reutlingen erklärte Luther Schw. neben Karlstadt und Zwingli „für den dritten Kopf der verderblichen sakramentiererischen Sekte" (De W. 3, 81; vgl. W. A. XIX, 123). Die nächste Folge dieser Scheidung vom Luthertum war eine Annäherung der reformierten Theologen an Schw., die diesem mehr zu teil wurde, als daß er sie suchte. 1527 gab Öcolampad mit einer sehr freundlichen Vorrede Schw.s Schrift **De cursu verbi dei** in Basel heraus und 1528 beförderte Zwingli einen der in diesen Jahren zahlreich von Schw. erlassenen Sendbriefe über das Abendmahl ohne dessen Wissen und Willen zum Druck. In Schlesien, aber auch in Preußen hatten Krautwald und Schw. durch ihre lebhafte Propaganda eine nicht geringe Anzahl von Anhängern für ihre Abendmahlslehre gewonnen, freilich auch nicht wenige Gegner, so in Schlesien besonders Heß. Anläßlich dieser Streitigkeiten über das Abendmahl proklamierte Schw. in Liegnitz den sog. Stillstand; d. h. er selbst und seine Anhänger verzichteten auf die Feier des Abendmahls, „bis der rechte Verstand und Brauch nach dem Willen des Herrn herfürkomme" (Ep. II, Nr. 84). Der Herzog war auch mit diesem Vorgehen Schw. noch einverstanden und legte ihm noch 1528 die Frage vor, ob er seine äußerliche Kirchenordnung und Zucht nach dem Wittenbergischen oder Schweizerischen oder Straßburgischen Fuß einrichten sollte, die Schw. in einem ausführlichen Sendschreiben (Ep. II, 637 ff.) unter energischer Polemik gegen das Luthertum beantwortete. Erst als Schw. in den Ruf kam, ein Freund der sich in Schlesien mehrenden Wiedertäufer zu sein und König Ferdinand von Böhmen sich wider Schw. wandte, verbannte ihn zwar sein Herzog nicht, war aber doch damit einverstanden, daß Schw. 1529 freiwillig in die Verbannung ging, um niemals wieder nach Schlesien zurückzukehren.

Zunächst wandte er sich nach Straßburg (vgl. Gerbert: Geschichte der Straßburger Sektenbewegung zur Zeit der Reformation 1889, S. 132 ff.). Hier wurde er freundlich aufgenommen, fand zunächst Herberge und Tisch bei Kapito, dann bei Matthäus Zell, dessen Frau Katharina ihm besonders freundlich gesinnt war und blieb. Butzer dagegen stellte sich nach anfänglicher Reserviertheit immer schroffer gegen Schw. und machte auch bei anderen gegen ihn Propaganda. Die stetig zunehmende Sektenbewegung und die

damit verbundene Untergrabung des kirchlichen Lebens nötigte die Straßburger Prediger zu einer Gegenwehr auf einer Juni 1533 gehaltenen Provinzialsynode. Wie mit den anderen Sektenhäuptern fand auch mit Schw. eine Disputation statt, die sich bei ihm auf die Wirksamkeit der äußeren Gnadenmittel, des Predigtamtes und der Sakramente konzentrierte. Ehe man gegen ihn vorging, verließ er 1533 die Stadt. Er kam dann 1534 noch einmal nach Straßburg, nachdem er zuvor eine ganze Reihe von Schreiben dorthin gerichtet hatte, entfernte sich aber bald wieder, als er erfuhr, daß der Rat vielleicht doch zur Ausweisung schreiten könnte. Bei seinem ersten Fortgange wandte er sich nach Augsburg, wo er vielleicht auch schon früher einige Male zu kurzem Besuche war, und von dem Prediger Wolfahrt aufgenommen wurde (vgl. K. Wolfahrt, Die Augsburger Reformation 1533/34, Leipzig 1901). In diesen Jahren äußerte sich Schw. noch mehrfach positiv und polemisch über das Abendmahl und faßte alles zusammen in der Schrift: „Bekanntnus vom heiligen Sacrament des Leibs und Bluts Christi auf Frag und Antwort gestellt, gemehrt und über den ersten Druck weiter erkläret" (1534 ohne Ortsangabe). In diese Zeit — 1531 und 1532 — muß auch das sehr charakteristische undatierte „Judicium" über die Augsburgische Konfession (Ep. II, 626 ff.) „an etliche eifrige gutherzige Adels und andere Personen in Pabstthum", die ihn darum gebeten hatten, fallen.

Nach seinem definitiven Abschied von Straßburg (1535), nahm Schw. seinen Aufenthalt in verschiedenen Städten und Orten, die in Schwaben lagen oder angrenzten (vgl. Württembergische Kirchengeschichte 1893), in denen ihm aber mehrfach von seiten der Geistlichkeit große Schwierigkeiten gemacht wurden. Um diesen zu entgehen, bat Schw. um ein Kolloquium, das ihm auch 1535 zu Tübingen gewährt wurde. Auf der Gegenseite standen Butzer, Blaurer und Frecht, er selbst war von seinem Freunde Jak. Held von Tiefenau begleitet. Im Namen des Herzogs waren einige Obervögte als Schiedsrichter erschienen. Trotzdem man in den eigentlichen Lehrfragen zu keiner inneren Einigung kam, beschloß man doch einen äußeren Frieden zu machen unter der Bedingung, daß Schw. „den Dienst am Wort, Sacrament und gantzer Haußhaltung ihrer Kirchen . . . nicht lästern, noch verstöhren wolle, sofern derselbig dienst-christlich und getreulich geübt werde" und die Prediger ihn dann nicht ferner „als einen Wiedersacher der Wahrheit oder Zerstörer der Kirchen ausruffen oder schreiben" (Salig l. c. 996 ff.; Keim, Die Reformation der Reichsstadt Ulm 1551, S. 278 ff.). Wirklich dauerte auch der Friede einige Jahre mit Schw., der jetzt in Ulm lebte. Vom Jahre 1538 an begannen sich aber neue Kontroversen zu entspinnen, die außer Schw. früher schon beanstandeten Abweichungen jetzt auch seine Christologie zum Gegenstande hatten. Diese trug er nämlich in den Jahren 1538 und 1539 — nach einer Reihe von früheren Ansätzen — in den Schriften vor: „Von der göttlichen Kindschafft und Herrlichkeit des gantzen Sones Gottes J. Chr. . . ." und „Ermanunge zum waren und seelig machende Erkänntnis Christi" (Christl. orth. Bücher S. 486 ff. und 77 ff.). Gegen diese Lehre trat besonders der Prediger Frecht in Ulm auf und erreichte endlich auch nach einer Verhandlung vor dem Rat zu Ulm, daß Schw. um seinen „Abschied" aus Ulm 1539 einkam. Frecht aber war auch damit noch nicht zufrieden, sondern setzte die Verdammung Schw. auf dem 1540 tagenden Konvent evangelischer Theologen, voran Melanchthon, in Schmalkalden durch (CR III 983). Nicht weniger feindlich stellten sich jetzt auch — hauptsächlich wegen seiner Christologie — die Schweizer Theologen zu ihm, besonders Vadian in St. Gallen. Schw. verteidigte seine Ansicht in zahlreichen Sendbriefen und Schriften, von denen die den Stoff am meisten zusammenfassende den Titel trägt: „Konfession und Erklärung vom Erkäntnus Christi und seiner Göttlichen Herrlichkeit" 1540 (Christl. orth. Bücher S. 91 ff.). Schw. versuchte sich auch dadurch zu rechtfertigen und zu rehabilitieren, daß er den einzelnen hervorragenderen Theologen seine Schriften und Briefe sandte, so Melanchthon und Brenz. Aber auch an Luther schickte er 1543 einen Boten, in der Hoffnung, der gemeinsame Gegensatz gegen die Schweizer könne sie wieder näher zusammenführen. Aber Luther antwortete äußerst grob und gab dem Boten einen Zettel, auf dem u. a. stand: „Und der unsinnige Narr vom Teufel besessen verstehet nichts, weiß nicht, was er lallet. Will er aber nicht aufhören, so lasse er mich mit seinen Büchlin, die der Teufel aus ihm speiet und schmeißet ungehaint" (De W. 5, 613; vgl. ähnlich harte Äußerungen Luthers über Schw. aus den Tischreden in ThStK 1885, S. 148). Bei dieser Stellungnahme der theologischen Führer ist es verständlich, wenn die protestantischen Stände bei ihren Versammlungen in der Zeit um 1554—58 immer wieder sich gegen Schw. wandten und die Obrigkeiten gegen ihn mobil gemacht wurden, als einen der allergefährlichsten Ketzer — so z. B. in Naumburg 1554. Auch die F. C. (Müller P. I Ar. XII) wendet sich

ausdrücklich gegen Schw. Schw. wurde daher jetzt im strengen Sinne unstät und flüchtig. Er wechselte häufig den Aufenthaltsort im Württemberger Lande, wo er zahlreiche Anhänger, vor allen auch in den Kreisen des Adels hatte und behielt, die ihn gern aufnahmen (vgl. Keim l. c. S. 305 ff.). Während der ganzen Zeit setzte Schw. die Propaganda für seine Anschauungen durch Wort und Schrift, durch Abhaltung von Konventikeln fort und sammelte so innerhalb wie außerhalb Schwabens eine Anzahl von Gemeinden. Ebensowenig ruhte er in der theologischen Polemik, besonders wider Flacius veröffentlichte er eine Reihe (unten genannter) Schriften, verfaßte daneben eine Anzahl religiös erbaulicher Traktate. Auch mit einer Reihe fürstlicher Personen trat er in Beziehung, wie Markgraf Ernst von Baden, Landgraf Philipp von Hessen, Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und empfing von ihnen wesentlich zustimmendere und liebenswürdigere Antworten als von den Theologen. In Ulm starb er Ende des Jahres 1561. Alle genaueren Nachrichten sind voll von Zügen eines gläubigen Heimganges und eines erbaulichen Sterbens (vgl. Gerber, „Historien der Wiedergebohrnen in Sachsen" III, S. 266 ff. und Köpke „Historische Nachrichten von Schwenkfeld" 1744, S. 48 ff. nach einem Bericht von Held aus dem 16. Jahrhundert). Sein Sterben hat nicht wenig zu der günstigeren Beurteilung seines Lebens und zur Propaganda für seine Persönlichkeit beigetragen. Und in der That trägt diese auch nicht wenig sympathische Züge. Echte Frömmigkeit und Religiosität eigneten ihr, der Umschwung in seinem Leben aus einer religiös-sittlich gleichgiltigen, wenn auch keineswegs verkommenen Persönlichkeit, zu einem Manne, dem die Religion sein Ein und Alles wurde, und der sein äußeres Leben um ihretwillen zerbrechen ließ, sind dafür genügende Beweise. Ebenso zeugen viele Stellen seiner Schriften von ungefärbter Frömmigkeit und tief empfundener Christusmystik. Aber der mystische Grundton seiner Religiosität machte ihn weder gegen die Sittlichkeit noch überhaupt gegen ein aktives Leben gleichgiltig. Auf Heiligung legte er auch in seinem persönlichen Wesen den Nachdruck, und die Menschen, die ihn unbefangen — trotz seiner „Ketzereien" — betrachteten, hatten einen günstigen, ja geweihten Eindruck von ihm. Selbst seine ärgsten Gegner haben ihm persönlich kaum etwas Böses nachgesagt. Seine Geschäftigkeit in Sachen der Religion war eine ungeheure und zwar immer eine möglichst persönliche; die briefliche oder mündliche Behandlung jeder Angelegenheit ist ihm die liebste. So gewinnt er die Züge eines geschäftigen Pietisten, dessen Schattenseiten ihm aber auch nicht fehlten. Gewiß, er war fromm und demütig, aber er wurde sich dessen auch öfter bewußt und gab dem unverhohlen Ausdruck nicht ohne jenen leisen Unterton des Dankes, daß er nicht war „wie die anderen". Seine Polemik war im Vergleich zu der seiner meisten Gegner von größerer Milde, die aber hier und da einen etwas gekünstelten Eindruck macht. Zu einem sachlichen Nachgeben war er niemals geneigt, denn als Autodidakt — das macht einen weiteren wichtigen Zug seines Charakter aus — war er von den selbstentdeckten Wahrheiten so durchdrungen, daß keine Autorität ihn wankend zu machen vermochte. Dazu blieb er sein Leben hindurch Aristokrat, der sich weder einem anderen und noch viel weniger der Masse unterordnen, sondern in einem kleinen Kreise gleichgesinnter Menschen die Resonanz für die angeschlagenen Töne finden wollte. Für die Notwendigkeit größerer Verbände, für äußere Ordnungen, für alles Statutarische fehlte ihm jeder innere Sinn, nach dieser Seite hin war er eine genuine Schwärmernatur. Seine intellektuellen Fähigkeiten, die der Gedankenbildung wie des Ausdrucks, waren reich, an einer, wenn auch beschränkten Originalität fehlt es ihm nicht, und im Lauf der Jahre eignete er sich gute Kenntnisse in der patristischen und mittelalterlichen — vornehmlich der mystischen — Theologie neben der Bekanntschaft mit der zeitgenössischen theologischen Publicistik an. Davon zeugt seine Theologie, die zwar kein abgerundetes System ist, in der aber einige Haupt- und Grundgedanken, alles einzelne beherrschend, immer wiederkehren. Seine Theologie durch alle Loci der Dogmatik hindurch zu verfolgen geht nicht an, sondern nur zu denjenigen Fragen, in denen er eine gewisse theologiegeschichtliche Bedeutung einnimmt, ist seine Stellungnahme zu charakterisieren. Dann aber wird es sich wesentlich um seine Äußerungen zu Wort und Geist, zum Abendmahl und zur Christologie handeln.

Im Mittelpunkte von Schw. Theologie steht die Verhältnisbestimmung von Wort und Geist oder auch von geschichtlicher Offenbarung und gegenwärtiger Wiedergeburt. Er knüpft bei der Ausbildung seiner Gedanken an Augustin, die deutsche Mystik, vor allen Dingen Tauler an, vielleicht auch an die böhmisch-mährischen Brüder, bringt aber eine Reihe selbstständiger Ausführungen hinzu, rundet den gesamten Gedankenkomplex ab und verknüpft ihn außerdem in geschickter Systematik mit der Lehre von der hl. Schrift einer-

seits, mit der Lehre von Glauben, Wiedergeburt, Rechtfertigung andererseits. Von zeitgenössischen Anschauungen ist es die lutherische, besonders in ihrer Vertretung durch M. Flacius Illyricus (vgl. Preger M. Flacius I 298ff.), gegen die er sich energisch wendet, während er in Bezug auf Ocolampad und Zwingli äußert: „Iidem viri ambo rectius quoque de praedicato et vocali verbo senserunt et scripserunt quam Lutherani ... Oecolampadius praesertim". (Aus einem Briefe vom Jahre 1554, angebunden an De cursu verbi Dei.) Von Männern wie S. Frank unterscheidet sich Schw. dagegen entschieden, sofern er die Theorie vom angeborenen inneren Wort nicht hat, sondern strenger Supranaturalist ist und zudem die Verderbnis der menschlichen Natur durch die Sünde weit tiefer erfaßt und die Bedeutung der geschichtlichen Erlösung durch Jesus Christus stärker wertet. Außer seinen nächsten Anhängern wie etwa Krautwald und der Gemeinde der Schwenckfelder stehen von den Spiritualisten der späteren Zeit besonders Weigel, in der Lehre von der Schrift auch J. Arnd und Rahtmann unter Schw.s Anregungen.

Fast in allen seinen Veröffentlichungen ist Schw. mehr oder minder ausführlich — oft mit genau denselben Worten — auf dies Thema zu sprechen gekommen. Erstmalig äußerte er sich zusammenhängend über das Verhältnis von Wort und Geist in der von Ocolampad herausgegebenen, nicht sehr umfänglichen, aber inhaltsreichen Schrift „De cursu verbi Dei, origine fidei et ratione iustificationis" 1527 Basel. Finden sich in ihr auch schon die Linien fast sämtlicher späterer Anschauungen angedeutet, so ist doch manches noch unfertig und der Gegensatz gegen die lutherische Anschauung noch nicht so schroff ausgeprägt. Zur vollen Ausprägung dieses Gegensatzes wie zur Vollendung der eigenen Position verhalf die Veröffentlichung einer großen Anzahl von Schriften wider Flacius. Die hauptsächlichsten — und damit werden zugleich die Hauptquellen für Schw.s Lehre vom Wort und Geist genannt — sind I. Vom unterschaide des worts Gottes und der Heyligen Schrifft" (ohne Jahr und Druckort). II. Von der hailigen Schrifft irem Innhalt | Ampt | rechtem Nutz | Brauch und mißbrauch" (Straßburg 1594). III. Vom leerampt des newen Testaments. Das khein predicant der nicht from ist und Gottselig lebt | das Evangelium . . . khan seliglich mit frucht predigen 1555. IV. Confutatio und Ablainung des dritten Schmachbuchlins F. Illyrici (ohne Jahr). V. Beschluß unnds Valete Auff Flaciy Illyrici letste zwai schmachbüchlin . . . 1555. VI. Vom worte Gottes das khein ander wort Gottes sei | aigentlich zu reden, denn der Sun Gottes. —

Schw. setzt die Lehre vom Gnadenmittel des Wortes mit der von der Schrift, als der Offenbarung in Beziehung und stimmt eine auf die andere. Er teilt die altorthodoxe Auffassung von der Inspiration, aber er bestreitet, daß ihr direktes Produkt in der Bibel vorliegt, die ihm vielmehr nur als menschliches, unvollkommenes Abbild und Gleichnis von dem gilt, was durch die Inspiration in den Herzen der Propheten und Apostel gewirkt war: „Die hailigen menschen Gottes | welche von dem hailigen Gaiste zu reden und zu schreiben seind getrieben | haben ihre gaab und reichthumb | so sie imm hertzen gehabt | und lebendig empfunden | nicht mögen inn die stimm oder schrifft fassen | unnd andern geben. Sie habens kaum ettlicher massen khönnen abmalen | und mit lautt | stimme | oder Schrifft im hailigen gaiste bezeugen: die feder hat das hertz nicht mögen gentzlich auff das bapier bringen | noch der mundt den bronnen mit seinen quellen außreden | sondern habn also in dienst durch ihre stimmen | so viel unß nutzlich das gleichnuß fürgetragen | und zu dem ainigen Heylandt | brunnen und Liechte geweiset" (Vom worte Gottes . . . XXIIc). Dem entsprechend hat die Schrift keinerlei Bedeutung für die Entstehung des religiösen Lebens im Menschen, sie weist nur auf diese hin und zeugt von ihr, nicht die Schrift bringt den Geist, sondern der mit Geist erfüllte Mensch bringt diesen zur Schrift, „er muß das göttliche licht zur schrifft | den gaist zum buchstaben | die warheit zum bilde | unnd den maister zu seinem werke bringen" (V. d. h. Schrift VIv). Ohne daß Schw. in diesem Punkte zu bleibenden, ganz scharfen Erkenntnissen gekommen wäre, wertet er die Schrift meistens als zuverlässige geschichtliche Urkunde von der christlichen Offenbarung (V. d. h. Schrift LXXr, XVI) und ähnlich wie Zwingli als normierenden Kontrollapparat für alle inneren Offenbarungen „Es gezimet sich auch nicht ohne derselben zeugnus etwas in der Christlichen Religion als notwendig setzen oder schließen | unnd es rhüme sich gleich einer göttlichen Offenbarungen wer da wölle (V. d. h. Schrifft IIrff.). Da nicht jedermann von Natur „sein innerlich lebendig Wort" besitzt (Christl. Orthod. B. 887) geht die Erneuerung des Menschen auf die unvermittelte Wirksamkeit Christi im hl. Geiste, der aber mit dem geschichtlichen fleischgewordenen Christus

inhaltlich identifiziert wird, zurück „deßhalben den auch Gottes Wort | Gott selbst | Fleisch | der Herr Christus Mesch worden ist | un hat in uns gewonet . . . un die himlischen schätze | un güter | so er von Gott seinem Vatter empfangē | allem gleubigē fleische | vermittels seines Fleisches un Bluts | durch den h. geist außteilete . . . solchs | sprich ich thut allein das natürliche lebendige Wort | **Verbum incarnatum** | Christus im heiligen Geiste | welches seine gnade ist | ohne eusserliche elementische mittel durch sich selbst" (Christl. Orthod. B. 566 ff.). Jede Vermittelung des religiös-sittlichen Wirkens Christi oder des Geistes lehnt Schw. energisch mit der verschiedenartigsten Begründung ab. Jede Vermittelung soll der Absolutheit Gottes widerstreben und ihn von den Kreaturen abhängig machen (Vom Worte Gottes LIr), ja jede Vermittelung soll es unmöglich machen, daß Christus noch ferner das Haupt seiner Gemeinde sei (Christl. Orthod. B. 324). Die Thatsache, daß nach der Schöpfungsordnung sich der Geist durchs Wort vermittle, veranlaßt Schw. — gerade im Gegensatz zu Luther — dazu, auf dem geistlichen Gebiet der Erlösung andere Gesetze als wirksam zu postulieren (z. B. V. d. hl. Schrift CVIIIv). Der Hauptgrund aber, die Wirksamkeit von Wort und Geist zu trennen und allein des letzteren unvermitteltem Wirken die wiedergebärende Gnade zuzueignen, liegt — wie bei den Reformierten — in Schw.s deutlich ausgesprochenem Prädestinatianismus: Gott will, daß alle seine Gaben: „**ex eodem fonte coelesti in corda electorum, per Jesum Christum, caput Ecclesiae in spiritu sancto, scaturire interque ea nullum externum medium, ut neque inter caput et corpus, collocari posse**" (De cursu v. d. 13.). „Sie (d. h. die lutherischen Prediger) bedenken auch nicht | daß der ware Evangelische glaube nicht jedermanns ding | wie Paulus saget | sondern ein teure herzliche gabe des heiligen Geists ist | die da fleußt auß dem wesen Gottes ins hertz des ausserwölten Menschen Gottes" (Christl. Orthod. B. 325 ff.). Zu dieser Annahme aber wiederum, daß sich die Wirksamkeit Gottes auf einen bestimmten Kreis auserwählter Menschen beschränke, führte Schw. die Beobachtung von der so häufigen sittlich-religiösen Unwirksamkeit des gepredigten Wortes vor allen Dingen an dessen eigenen Predigern (Von unterschaide Biij$_2$r Ciir), eine Beobachtung, die ja der Hauptgrund seiner Abwendung vom Luthertum wurde. Damit hängt wieder die donatistische Auffassung zusammen „Das kein gottloser böser mensch . . . dem hailigen geiste im lehrampte des newen Testaments mit gnad dienen | auch das Evangelium zur bekerung der sünder im segen des gaists fruchtbarlich kan predigen" (Vom leerampt B. iijr). —

Neben diesen festen Hauptbestimmungen Schw. über das Verhältnis von Wort und Geist können die allerdings vorhandenen Versuche, einen gewissen engeren Zusammenhang zwischen beiden herzustellen, keine selbständige charakteristische Bedeutung beanspruchen und bedürfen hier nicht der Reproduktion. Eine eingehende Kritik und Widerlegung Schw.s hat Flacius und auch Wigand geliefert (vgl. Grützmacher l. c. S. 72—83). Schw. ist der Anfänger jener vermittelnd spiritualistischen Richtung seit der Reformation, die festhaltend an der geschichtlich durch Christum erworbenen Gnade und Erlösung doch ihre Auswirkung an den Prädestinierten allein auf die unvermittelte Wirksamkeit des Geistes zurückführt, dabei aber Schrift und Predigt eine gewisse Bedeutung belassen will.

Vermochte Schw. schon der hl. Schrift keine im strengen Sinne religiöse Bedeutung beizulegen, so muß seine Schätzung der Bekenntnisschriften noch eine weit geringere sein. Das kommt zum Ausdruck in seinem Judizium über die Augsburgische Konfession „Wir wöllen die Augspurgische Konfession in denen puncten, da sie mit den Prophetischen un̄ Apostolischen Schrifften stim̄t, keinswegs verwerffen. Daß wir sie aber sollen fürs Evangelium Christi halten | oder drein schweren | da wölle uns Gott für behüten . . . Sie werden sie je nicht in Kanonem setzen | noch der h. schrifft könden vergleichen | in welcher kein irrtumb aber in der A. C. sowol als in der h. Väter Schrifften, mehr denn ein irrthumb ist zu finden | welchs noch alles mit der zeit im hellern auffgang des gnedigen Himlischen liechts Christi offenbar soll werden" (Ep. II$_2$ p. 496). Die Zeit dieser Offenbarung kam schnell, sofern Schw. bei seiner eingehenden Prüfung eigentlich mit keiner einzigen Lehre der C.A., besonders nicht mit denen von der Rechtfertigung, der Kirche, den Sakramenten einverstanden war, sondern überall anderes an die Stelle setzen wollte. Das ganze Bekenntnis und erst recht die Verpflichtung auf dasselbe fiel ihm unter die statutarischen Maßregeln zur Gründung einer Kirche, wider die er prinzipiellen Einspruch erhob als mit dem Geist und der Freiheit streitend. Allen Gedanken, die sich im Protestantismus um den Begriff der **ecclesia late und stricte dicta** gruppierten, stand er nur negativ gegenüber. Sein Ideal waren einzelne Gemeinden, die durch die Aufrichtung eines rechten Bannes möglichst einer sittlichen

heiligen Gemeinschaft angenähert werden sollten. Nicht unwahrscheinlich ist es darum, daß ähnliche bei Luther nur sporadisch auftretende Tendenzen nach dieser Richtung hin auf Anregungen Schw.s zurückgehen (vgl. Kolde, Luthers Gedanke von der **ecclesiola in ecclesia**. ZKG 1892, S. 552—555). — Infolgedessen konnte Schw. auch den Sakramenten keinen realen Gnadenmittelcharakter zuschreiben. In der Lehre von der Taufe hat man ihn mit den Wiedertäufern zusammengestellt. Das ist unrichtig, wenn er auch mit ihnen in der Verwerfung der Kindertaufe einig war — nach einigen Äußerungen wollte er sie als eine äußerliche Ceremonie stehen lassen — so hält er doch eine Taufe der Erwachsenen für ebenso wertlos. An den Landgrafen Philipp von Hessen schrieb er: „Nun kan ichs ja nicht leucken, daß ich den Kindertauff nicht halte für den Tauff Jesu Christi, sonder für ein menschen gesetz . . . Ob ich denn gleich vom kindertauff noch nicht so viel kan halten, so wil ich mich dennoch auch danebē bedinget haben, daß ich drumb kein Widertäuffer bin, auch ihren Tauff sampt alle dem Tauff, da man die seeligkeit und vergebung der sünden an eusserliche Ceremonien oder Element bindet, für unrecht halte . . ." (Ep. II, S. 284). Schw. kennt nur die innere Geistestaufe Jesu, dies wieder nur eine andere Formel für die unvermittelte Wirksamkeit des ewigen Wortes; ein Zusammenhang mit der äußeren Handlung besteht gar nicht, sie kann höchstens als nachfolgendes Zeichen für jene in Betracht kommen (über Schw. Stellung zur Taufe vgl. Baur, „Zwinglis Theologie" Bd II, 1889 S. 245ff.).

Schw.s Abendmahlslehre wurzelt einmal in seiner allgemeinen Anschauung vom Wesen der Gnadenmittel, dann in seiner Auffassung des Sinnes der Einsetzungsworte und drittens in seiner Christologie, wenn auch das Verhältnis der letzteren Lehre zur Abendmahlslehre ein reciprokes ist. In Bezug auf die Auslegung der Abendmahlsworte trägt Schw. folgende „Heimsuchung von oben" vor: „Denn es stehet nicht iñ deñ sprachen, dariñ die wort vom heiligen Geiste beschrieben | Dieser Kelch ist ein neuwe Testament | Wie denn das **Poculum** | oder Kellich | nicht zum Zeigwörtlin *τοῦτο* oder Das gehöret | sondern es wirt durch den Griechischen Artickel *τὸ* der dazwischen stehet | davon abgesondert | und das | **Hoc** stehet **absolute** für sich | Nach dem das Wörtlin: **Poculum** | oder Tranck ist vom Luca und Paulo gleichsam zu weiterer erklärung und außlegunge des vordern | daß man wisse | was das: **Hoc** | oder *τοῦτο* sey | hinnzugesetzt worden . . . Der Herr redet drauff von der eigenschafft seines Bluts | und spricht: Daas (vernimm) ein Tranck | ist das neuwe Testament inn meinem Blut" (Ep. II, p. 16). Unter Heranziehung von Jo 6 ergiebt sich dann als eigentlicher Sinn der Abendmahlsworte: mein Leib ist dies nämlich Brot in der Bedeutung von geistlicher Speise, mein Blut ist dies nämlich Trank in der Bedeutung von geistlichem Trank für die Seele. Entfernt so Schw. schon aus den Einsetzungsworten jede Hindeutung auf eine enge reale Verknüpfung der Elemente mit Leib und Blut Christi im katholischen oder lutherischen Verständnis, so hindert ihn an einer solchen Annahme auch seine Christologie oder richtiger noch seine Anschauung über das Verhältnis des Göttlichen und Irdischen. Christi Menschheit verknüpfte er ja noch enger als das Luthertum mit seiner Gottheit, so daß ihm der Gedanke einer Ubiquität der Leiblichkeit Christi keineswegs unvollziehbar war — insofern hatten die Philippisten, die ihn für den eigentlichen Urheber der Ubiquitätslehre hielten, so Unrecht nicht (vgl. Möller-Kawerau S. 446 Anm.), aber er vermochte die Gottheit überhaupt nicht, darum auch nicht die Christi Menschheit umschließende Gottheit in irgend ein engeres Verhältnis zu etwas Kreatürlichem zu setzen. Weil sich Göttliches niemals durch Kreatürliches vermittelt, darum natürlich auch nicht die Gegenwart Christi durch die Abendmahlselemente; ihrer Erfassung durch den Glauben auf geistliche Weise steht dagegen nichts im Wege. Schw.s Abendmahlslehre gehört also in den Kreis derjenigen Auffassungen des Abendmahles, die man als die spiritualistisch-dynamistischen (siehe A. Abendmahl Bd I) bezeichnet hat und zeigt unter den reformatorischen Auffassungen die meiste Verwandtschaft mit derjenigen Calvins. Schw.s Christologie (vgl. besonders Hahn l. c. Dorner, „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi; Baur, „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes") basiert auf seiner Bestimmung des Verhältnisses vom Göttlichen und Menschlichen überhaupt. Alles Menschliche, was durch **creare** zu stande kommt, steht dadurch in starker Distanz zu Gott. „Es ist aber kein Kreatur dermassen in Im, daß sie Gott oder Göttlichs wesens auß der schöpffung mitgenössig und theilhafftig wär, denn also seind alle Kreaturen ausserhalb Gott und Gott ausserhalb allen Kreaturen" (Ep. II, p. 105). Soll das Verhältnis Christi zu Gott ein besonderes sein, nämlich das vollkommener Einheit mit Gott, so muß es mit der Entstehung seiner mensch-

lichen Natur eine besondere Bewandtnis haben. Und dem ist so, da seine Natur nicht **creando**, sondern **generando** zu stande gekommen ist. Gott ist der Vater auch der Menschheit Christi, „Gott der himlische Vater solte ein Vater des gantzen Christi, Gott und Menschens, sein . . . (Ep. I p. 612), er hat durch den Schöpferakt der Natur bewirkt, daß „Christus seine Heiligkeit hat nicht aus gnaden, Er hat sie auch nicht als ein qualitet noch Accidens oder anklebend zufellig Ding nach seinem Menschen, sondern natürlich und selbstständig" (Christl. Orthod. B. 521). Schw.s Interesse haftet besonders an der Bezeichnung Christi als des anderen Adam, durch den auch die Schöpfung des Menschen erst zu ihrer Vollendung gekommen ist. Dieses so schon von Anbeginn in einem besonderen Verhältnis zu Gott stehende Fleisch Christi ist ebenso wie seine Gottheit durch Maria auf die Welt gekommen: Von der Geburt Christi glauben wir, „das Maria Christum, Gott und Menschen in einer Person vereiniget habe geboren, Nicht Christum allein nach der Menschlichen Natur, denn ob wol Christus seine Gottheit nit von Maria hat, so folgt drumb nicht, das sie ihn allein nach der Menschlichen Natur hab geboren, sondern Gott unnd Menschen, einen Sohn unnd Christum gantz" (Christl. Orthod. B. 152). Wie bei der Geburt so sucht Schw. auch im ganzen Leben Christi Gottheit und Menschheit möglichst eng miteinander zu verschlingen, die lutherischen Formeln genügten ihm noch nicht, sie schmeckten ihm noch immer nach Nestorianismus, andererseits aber will er doch den dauernden Bestand der beiden Naturen festhalten und lehnt jede Verwandlung der einen in die andere ab: „Christus aber ist nicht ein gedrits, weder in der Menschwerdung Gottes noch in der Gottwerdung seines menschens worden, sonder er bleibt in unvermischten naturen an beiden orten Gott Mensch, ein Person, ein Christus, Er bleibt nach seiner meschwerdung volkomlich Gott das wort, so wol als er nach seiner Verklärung oder Gottwerdung ein volkomener mensch von leib und seel, blut und fleisch bleibt: Aber ein Mensch in Gott, in der Einigkeit des wesens Gottes, in einem gantz newen Himmlischen wesen, im wesen der unverrucklichkeit mit Gott in einerley Glorien, macht, krafft und Warheit vereiniget" (Christl. Orthod. B. 218). Die Folge der Vereinigung beider Naturen ist nicht ein „Abthun seiner Menschheit", sondern eine „Annehmung und Besitzen der ganzen ewigen Gottheit". Diese „Glorifikation" des Fleisches Christi ist nicht von Anfang an schon eine vollendete, sondern eine zunehmende: „Aus welchem . . . mag erkannt werden, wie das Fleisch oder der Mensch in Christo in der krafft des vereinigten, allmechtigen Worts, als in der natur seines Vattern, welche Christus mit vom Himel bracht, zur gantzen vollkomenheit hab gewachsen und zugenomen, das sein Fleisch immer je mehr . . . mit weißheit, stärke des Geists, Gnad, krafft unnd macht ist erfüllet und durchgossen. Die Natur von der Muter solt in der Natur, die Christus vom Vater hete, wachsen unnd zur völligen erbschaft der Gottheit des Vattern kommen" (l. c. S. 230). Auf dieser allmählichen Glorifikation des Fleisches Christi beruht dann auch der Unterschied des **Christus historicus et glorificatus**, oder des **status exinanitionis et exaltationis**. Schw. teilte mit dem Luthertum das Interesse an der engen Verbindung der Menschheit Christi mit seiner Gottheit und an ihrem dauernden Bestande auch nach der Erhöhung, er brachte das in Formeln zum Ausdruck, die noch näher an den Eutychianismus heranstreiften und die doch auch mehr eine Summe paradoxer Wortverbindungen zu stande brachten, als eine irgendwie vorstellbare Wiedergabe eines Thatbestandes darboten.

Das Werk Christi zerfällt in die Erwerbung des Heils durch den historischen Christus und die Austeilung des Heiles durch den Verklärten. Beides umschließt nach Hahn (l. c. S. 52) folgende drei Momente: 1. **redemptionem ab imperio diaboli**, 2. **purgationem naturae humanae a peccato, sive justificationem**, 3. **liberationem a statu creaturae et adoptionem in statum filiorum sive regenerationem**, der ganze Nachdruck fällt auf die zuerteilende Bethätigung des erhöhten Christus und ihre Annahme im Glauben: „Das blut Christi, so nu glorificirt gantz geistlich und Göttlich ist worden, wirt noch heut außgegossen durch den H. Geist mit voller krafft und lescht den durst der seelen durch den Glauben . . ." (Ep. II, p. 943). Damit wiederum hängt die stärkere Betonung der sittlich-religiösen Umschaffung vor der Gerechtsprechung bei Schw. zusammen, wiewohl die letztere durchaus nicht ganz ausgeschaltet wird; in diesen Fragen kommt Schw.s Anschauung wohl am deutlichsten in dem Satz zum Ausdruck: „Gott helt keinen für gerecht, in dem gar nichts seiner wesentlichen gerechtigkeit ist" (Ep. I p. 812). Aber das sind keine originalen Gedankenbildungen Schw.s mehr und darum auch hier nicht weiter zu verfolgen. Das Gleiche gilt von seiner mystischen Glaubens- und Gelassenheitsauffassung, mit der er nur mittelalterliches Erbe wiedergiebt.

Schw. stand für seine Person als „Neutraler“ zwischen den großen Kirchen- und Religionsparteien seiner Zeit und sein Anliegen war, auch für seine Anhänger diese „neutrale“ Stellung zu gewinnen. Diese zogen sich darum durch dauernden Stillstand von der organisierten Kirche zurück, gaben sich zunächst den Namen „Bekenner der Glorie Christi“, dann Schwenckfelder (wohl seit 1539 aufkommend); schlossen sich zu einzelnen Gemeinden zusammen und nahmen so den bald mehr oder minder ausgeprägten Charakter einer Sekte an. (Über den späteren Schw. außer Kadelbach auch noch das mir nicht zugängliche Buch von Sepp, „Kerkhistorische Studien“, Leiden 1885.) Am zahlreichsten entstanden naturgemäß diese Gemeinden in den beiden Ländern, denen Schw. persönliche Propaganda gegolten hatte, Schlesien und Schwaben, und in den Städten, in denen er selbst gewesen war. Neben ihnen wurden feste Sitze stärkerer Gemeinden noch Görlitz, Glatz, Goldberg, Löwenberg, Jauer, Wohlau.

Aber verhältnismäßig schon frühzeitig faßte die Schw. Bewegung auch im Herzogtum Preußen Wurzel. Schw. war mit dem Herzog Albrecht persönlich bekannt geworden und suchte ihn, wie die vornehmsten Theologen in Preußen, so Speratus, zu gewinnen. Herzog Albrecht war ihm eine Zeit lang nicht abgeneigt; eine hervorragende und einflußreiche Persönlichkeit Friedrich Herr zu Heideck gelang es sogar bei seinem Aufenthalte in Liegnitz zu einem überzeugten Schwenckfelder zu machen, als den er sich auch nach seiner Rückkehr nach Preußen bethätigte. In der Zeit zwischen 1530 und 1535 gab es besonders im südlichen Preußen eine starke Schw. Bewegung, die dann aber zurückging als ein Religionsgespräch 1531 zu Rastenburg gegen sie stattgefunden hatte, und die führenden Theologen und auch der Herzog sich immer entschiedener gegen sie erklärten (vgl. Tschackert, „Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen“ Bd I, 1890, S. 184 ff.). Eine längere in den Hauptzügen erkennbare Geschichte scheinen — wenigstens nach dem bisherigen Stande der Forschung — die Schwenckfelder nur in Württemberg nebst der Rheinpfalz (hier in Landau) und besonders in Schlesien gehabt zu haben. 1554 erließ Herzog Christoph von Württemberg eine strengere Verordnung gegen sie, aber noch im 17. Jahrhundert sind Spuren von ihnen nachweisbar. In Schlesien wuchsen die Gemeinden gegen Ende des 16. Jahrhunderts durch Aufnahme von Wiedertäufern und im 17. durch die von Anhängern Böhmes, doch behielten sie den Schw. Typus, wie noch Anfang des 18. Jahrhunderts veröffentlichte Bekenntnisse bezeugen (vgl. Kadelbach S. 123 ff.). Das ganze 17. Jahrhundert hindurch bestanden sie hauptsächlich in der Nähe von Goldberg. Erst Anfang des 18. Jahrhunderts wurde man durch eine wider sie gerichtete Schrift eines Predigers Schneider auf sie aufmerksam. Man verlangte ihnen ein Glaubensbekenntnis ab und im Jahre 1720 sandte Kaiser Karl VI. eine jesuitische Gewaltmission gegen sie, welche sie aber nicht auszurotten vermochte (vgl. Ziegler: Die Gegenreformation in Schlesien 1888, S. 139). Sie wanderten zum Teil nach Sachsen aus, als ihnen aber auch dort keine Duldung gewährt wurde, nach Holland, England und endlich Nordamerika, wo sie in Philadelphia ihren Hauptsitz hatten und bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrh.s nachweislich existiert haben (vgl. Kadelbach l. c. S. 50 und Dankbare Erinnerung an die Gemeinde der Schwenkfeldter zu Philadelphia, Görlitz 1816). Als Friedrich der Große von Schlesien Besitz ergriffen hatte, gewährte er ihnen durch ein Edikt von 1742 (abgedruckt bei Köpke, Historische Nachrichten, S. 2 ff.) nicht nur Duldung, sondern auch Wiedereinsetzung in die ihnen genommenen Besitztümer und erwarb sich dadurch ihren lebhaften Dank. Den Gemeinden wird ernste Frömmigkeit und Sittlichkeit nachgerühmt (vgl. die anschauliche Schilderung in Gerbers Historie der Wiedergebohrnen IV, Nr. XVII nach dem Bericht eines Studenten). Auch zur Liederdichtung haben sie manchen Beitrag geliefert, der dann auch in der ev. Kirche Eingang fand (vgl. Schneider: Zur Litteratur der Schw. Liederdichter. Berlin 1857 Programm und Koch „Geschichte des Kirchenliedes“ II[3] 1867, S. 151 ff.).

R. H. Grützmacher.

Schwerin, Bistum. — Meklenburgisches Urkundenbuch, Schwerin 1863 ff., 12 Bde; Rudloff, Gesch. Meklenburgs, Berlin 1901, S. 54 ff.; Hauck, KG Deutschlands, 3. u. 4. Bd.

Das älteste Bistum für die im Osten der unteren Elbe hausenden wendischen Stämme hatte seinen Sitz in Oldenburg, im Gebiete der Wagrier, s. d. A. Lübeck Bd XI S. 670. Von dort aus drang das Christentum auch zu den südöstlichen Nachbarn derselben, den Reregern, Polaben und Warnaben vor. Ein christlicher Hauptort muß Mecklenburg gewesen sein. Denn als infolge des Wendenabfalls nach dem Tode Ottos II. der Bischofssitz in Oldenburg nicht behauptet werden konnte, nannten sich die für das Wendenland geweihten Bischöfe nach jenem Ort. So Reginbert, der 992 erwähnt wird, und Bernhard,

der 1023 starb, s. **Ann. Quedl.** z. dd. JJ. S. 69 und 89. Ob sie je zur Thätigkeit im Wendenland gekommen sind, ist mindestens fraglich. Als einige Jahrzehnte später durch den Übertritt des Wendenfürsten Gottschalk, s. d. A. Bd VII S. 42, die Erneuerung der kirchlichen Organisation bei den Abodriten möglich wurde, sollte Mecklenburg Bischofssitz werden. Erzbischof Adalbert konsekrierte für ihn einen Schotten, Namens Johannes, **Adam III**, 20 S. 110. Er war im Lande thätig, wurde aber in demselben Jahre wie Gottschalk 1066 von den Wenden ermordet, **Adam III**, 50 S. 130. Damit hatte das Bistum ein Ende. Zur Neugründung kam es erst in der Mitte des 12. Jahrhunderts. Der erste Versuch ging von Hamburg aus; am 25. September 1149 weihte EB. Hartwich im Kloster Harsefeld einen Kleriker Namens Emmehard zum Bischof von Mecklenburg, **Helm. I**, 69 S. 134, der Tag nach einer Urk. Vicelins von 1150 in d. Schlesw.-Holst.-Lauenb. Regesten, I S. 44 Nr. 89. Aber Hartwichs Plan mißlang; er scheiterte an dem Widerspruch Heinrichs d. L. gegen die Weihe Emmehards. Dieser wagte, wie es scheint, nicht einmal von seinem Bistum Besitz zu ergreifen. Weiter kam die Sache erst durch die Verfügung Friedrichs I. von 1154, durch die Heinrich beauftragt wurde, im Lande jenseits der Elbe Bistümer zu errichten und aus Reichsgut zu dotieren, **C. J. I**, S. 206 Nr. 147. In dieser Zeit war ein Cistercienser mit Namen Bern unter den Abodriten als Prediger des Christentums thätig. Seinen Sitz hatte er in Schwerin, das damals zur Diöcese Ratzeburg gehörte. Er scheint nicht ohne Erfolg gearbeitet zu haben. Ihm übertrug Heinrich d. L. im Jahre 1160 das Bistum Meklenburg, **Helm. I**, 87 S. 177; **II**, 3 S. 197; **Ann. Palid.** S. 92, **Magdeb.** S. 192, Meklenb. UB. I, S. 85, Nr. 91. Aber inzwischen war Schwerin Sitz eines deutschen Grafen und dadurch Hauptort des Abodritenlandes geworden. Daraus erklärt sich, daß Bern Bedenken trug, die bischöfliche Kirche in Mecklenburg zu gründen. Er blieb vielmehr in Schwerin, welcher Ort nebst einem kleinen Strich Landes im Westen des Schweriner Sees jetzt von der Diöcese Ratzeburg getrennt wurde, s. Meklenb. UB. I, S. 82 ff. Nr. 88 und 91. Die Westgrenze des Bistums lief seitdem in einem flachen Bogen von der Wismarer Bucht zur Elde, die Nordgrenze bildete die Küste von der Wismarer Bucht bis zum Greifswalder Bodden, im Süden war die Grenze durch das seit 947 bestehende Bistum Havelberg gegeben, unsicher war sie dagegen lange Zeit im Osten gegen Kamin; erst 1260 fand die endgiltige Entscheidung darüber statt, daß Circipanien, d. h. der Landstrich zwischen Recknitz und Gr. Trebel zu Kamin gehöre, s. KG. Deutschlands IV, S. 624 Anm. 6.

Bischöfe: Bern 1160—1192, Brunward 1192—1238, Friedrich 1238—1239, Dietrich 1239—1247, Wilhelm 1248—1249, Rudolf 1249—1262, Hermann v. Schladen 1263—1291, Gottfried v. Bülow 1292—1314, Hermann v. Maltzan 1315—1322, Johann v. Putlitz 1322—1331, Ludolf v. Bülow 1331—1339, Heinrich v. Bülow 1339—1347, Andreas 1348—?, Albert v. Sternberg 1356—1364, Rudolf v. Anhalt 1365, Friedrich v. Bülow 1366—1375, Marquard Beermann 1375—1376, Melchior v. Grubenhagen 1375—1381, Potho 1381—?, Rudolf v. Mecklenburg 1391—1415, Heinrich Nauen 1417—1418, Heinrich v. Wangelin 1419—1429, Hermann Köppen 1429—1444, Nikolaus Böddeker 1444—1456, Gottfried Lange 1457—1458, Werner Wolmers 1458—1473, Balthasar v. Mecklenburg 1474—1479, Nikolaus Pentz 1479 bis 1482, Konrad Loste 1482—1503, Joh. Thun 1504—1506, Peter Walkow 1508 bis 1516, Magnus v. Mecklenburg 1516—1550. **Hauck.**

Schwertbrüder s. d. A. Deutschorden Bd IV S. 592, 22 ff.

Schwestern s. d. A. Frauenkongregationen Bd VI S. 236 ff.

Schwestern, barmherzige (Vincentinerinnen). — Gobillon, Histoire de Mme le Gras, Paris 1676 u. ö. (auch deutsch: Augsburg 1837, Graz 1875, Regensburg 1884). C. de Richemont, Hist. de Mme le Gras, 4e éd. Par. 1894. Baunard, La vénérable Louise de Marillac, Par. 1898. Fehr, Mönchsorden, II, 328—346. (Clemens Brentano), Die barmherzigen Schwestern in Bezug auf Armen- und Krankenpflege, Koblenz 1831. Clemens Droste zu Vischering, Ueber die Genossenschaften der barmh. Schwestern 2c., Münster 1833. Ueber die Bestimmung und den Geist des Ordens der barmh. Schwestern, 6 Reden (von Döllinger, Hauber, Hortig 2c.), Sulzbach 1836. Die barmh. Schw., eine Darstellung ihrer Gründung, Verbreitung, Einrichtung und Wirksamkeit, Mainz 1842. J. Eremites (Prof. F. J. Buß), Der Orden der barmh. Schw., Uebersicht seiner Entstehung 2c., Schaffhausen 1844; 2. A. 1847; M. Sintzel, Gesch. der Entstehung, Verbreitung u. Wirksamkeit des Ordens der barmh. Schw. in Bayern, Regensburg 1847; 2. A. 1880. D. Wulf, Das segensreiche Wirken der

d. Schw., Münster 1851. H. Pesch, Die Wohlthätigkeitsanstalten der christl. Barmherzigkeit in Wien, Freibg. 1891, S. 15 ff. 23 ff. 47 ff. Maxime du Camp, La charité privée à Paris, Par. 1886 (auch deutsch: Die Wohlthätigkeitsanstalten der chr. Barmherzigkeit zu Paris, 2. A. Mainz 1887). Heimbucher, Kath. Ordensgesch. II, 430—438. L. v. Hammerstein S.J., im KKL², X, 2118 ff.

Von protestantischen Darstellern: Bartholmä, Die barmh. Schw. in München in Bezug auf die Krankenpflege, eine Stimme an unsere Zeit, Augsburg 1838. G. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit seit der Reformation, S. 210—227. Th. Schäfer, Vinc. v. Paul &c.: Z. f. Inn. Mission XIV (1894), S. 89 ff.; auch ebd. XVII (1897), S. 177 ff.

[Ueber die „Lothringischen barmh. Schwestern" oder Borromäerinnen s. unt. am Schluß d. Texts.]

„Barmherzige Schwestern" (Filles oder Soeurs de la charité) nennt man im allgemeinen die Mitglieder weiblicher Genossenschaften katholischen Bekenntnisses, welche sich der Krankenpflege widmen. Der Name gehört (ähnlich wie „Barmherzige Brüder" oder wie „Gute Leute" u. dgl.) zu den Benennungen, die nicht bloß an einer bestimmten Erscheinung haften. Über einige Vereine dieser Art, welche nicht mit der Stiftung des Vincenz zusammenhängen, handelt der Art. „Frauenkongregationen" in Bd VI (bes. S. 238 ff.). Hier hat uns zunächst die berühmteste und einflußreichste dieser Kongregationen zu beschäftigen, und zwar abgesehen vom Vorleben und der sonstigen Wirksamkeit ihres Stifters (in Bezug worauf der Art. „Vincenz v. Paul" zu vgl. ist).

I. Vincentinerinnen (Barmherzige Schwestern des hl. Vincenz v. Paul). Als eine Schwesternschaft „zur geistlichen und leiblichen Pflege von armen Kranken" (Confrèrie de la charité pour l'assistence spirituelle et corporelle des pauvres malades) wurde von dem berühmten Ordensstifter ursprünglich der Frauen- (nicht Jungfrauen-) Verein bezeichnet, der unter seiner Leitung im Jahre 1617 — während er auf der kleinen Pfarrei Chatillon-les-Dombes in Bresse (Erzdiöc. Lyon) wirkte — in dieser Gemeinde ins Leben trat und (nach Genehmigung seiner Statuten durch den Lyoner Erzbischof Denys de Marquemont) auch an anderen Orten Nachbildungen erfuhr. Seit seiner dauernden Übersiedelung nach Paris (1618) regte Vincenz auch hier (zuerst in der St. Salvator-Gemeinde) sowie in der näheren Umgebung der Hauptstadt die Bildung ähnlicher Vereine an. Die Leitung dieser „Dames de la charité übertrug er seit dem Tode seiner Gönnerin, der Gräfin Gondy (gest. 1625), der edlen und opferwilligen Louise Marillac, Witwe des Grafen und kgl. Geheimsekretärs le Gras, die sich auf den Rat des Bischofs Camus von Belley seiner geistlichen Leitung unterstellt hatte. Die Umbildung der unter dieser Oberin durch Entstehung immer neuer Lokalvereine rasch sich vergrößernden Genossenschaft zu einem Jungfrauenverein begann 1633, in welchem Jahre (am 21. Nov.) zu Paris die ersten Mädchen in die Confrèrie aufgenommen wurden. Als „barmherzige Armendienerinnen" (Filles servantes des pauvres de la charité) legte zuerst in dem Dorfe La Chapelle bei Paris auf Mariä Verkündigung (25. März) 1634 eine Anzahl jungfräulicher Pflegerinnen ihre Gelübde ab. Acht Jahre später erfolgte die Verlegung des Haupthauses der Filles de la charité (oder Soeurs grises, wie sie ihres grauen Habits wegen genannt wurden) nach Paris selbst in die Vorstadt St. Lazare. Beim Tode der Marillac und Vincenz's (von welchen jene am 15. März 1660, dieser am 27. September desselben Jahres starb) zählte die Genossenschaft bereits 28 Häuser allein in Paris. Die von Vincenz abgefaßte Ordensregel bestätigte Clemens IX. 1668. Sie gebietet in den Kranken den Heiland selbst zu pflegen, täglich früh um 4 Uhr aufzustehen, zweimal täglich dem Herzensgebete (oraison mentale) obzuliegen, auch den ekelhaftesten Kranken gern Hilfe zu leisten und den Oberen in unbedingtem Gehorsam unterwürfig zu sein. Lebenslängliche Gelübde sollten die Schwestern nicht übernehmen, sondern nach Zurücklegung einer fünfjährigen Probezeit ein Gelöbnis des Gehorsams ablegen, welches alle Jahre zu erneuern war. Zu dem Orden der Missionspriester oder Lazaristen wurde die Kongregation in eine Art von Abhängigkeitsverhältnis gestellt; der Lazaristensuperior sollte zugleich ihr Direktor sein.

Der im 17. und 18. Jahrhundert hauptsächlich in Frankreich und in Polen bis zur Stärke von ungefähr 500 Niederlassungen herangewachsene Verein wurde für Frankreich nach dem Ausbruch der Revolution, gleich allen übrigen Orden und Kongregationen, aufgehoben, setzte aber seine aufopfernde Thätigkeit nichtsdestoweniger fort und wurde von Napoleon I., der schon als erster Konsul seit 1800 ihm seine Protektion zugewendet hatte, im Jahre 1807 förmlich wiederhergestellt. Der damals auf einem Generalkapitel neuorganisierte und der Protektion der Mutter des Kaisers unterstellte Verein wuchs rasch wieder zu großer Mitgliederzahl und Bedeutung heran. Die alte Verbindung des Insti-

tuts mit dem Lazaristenorden wurde zwar (durch gewaltthätiges Vorgehen Napoleons gegen dessen Superior Hanon) vorübergehend gelöst, aber 1827 in der früheren Weise wiederhergestellt. Nach Deutschland kam der Orden zuerst 1811, wo er in Trier eine Niederlassung erhielt. Seitdem hat er in Paderborn, Köln, Breslau, Kulm, Posen, Limburg, Fulda und Osnabrück Häuser erhalten. In München und anderen Städten Bayerns fanden die barmh. Schwestern seit 1832 Eingang, in Baden seit 1845, in Württemberg seit 1852, in Deutsch-Österreich seit 1834, und s. f. (vgl. Heimbucher II, 433f.). Zu Anfang der siebziger Jahre, kurz vor Ausbruch des Kulturkampfs, zählte er in ganz Deutschland 78 Anstalten mit 422 Mitgliedern (vgl. v. Schulte, Die neueren kath. Orden und Congregationen, bes. in Deutschland, Berlin 1872, S. 17). Für Frankreich wurde seine Gesamtstärke um 1890 auf ungefähr 400 Anstalten geschätzt; seitdem hat die allmähliche Durchführung der „Laisierung" der Hospitäler seinen Bestand hier erheblich geschwächt. In allen Ländern der Christenheit zumal dürfte er gegenwärtig etwa 30 000 Mitglieder zählen.

II. Borromäerinnen (Barmh. Schwestern vom hl. Karl; Lothringische barmh. Schwestern; Karlsschwestern). Eine Genossenschaft von Barmherzigkeitsschwestern des hl. Karl (Filles oder Soeurs de St. Charles) bildete sich seit 1626 in dem dem Patronat des Carlo Borromeo unterstellten großen Hospital St. Charles zu Nancy. Der Prämonstratenser-General Epiphanius Ludovicus, Abt zu Estival, versah diesen Verein 1652 mit Statuten, wodurch die Mitglieder zur Ablegung zunächst der drei gewöhnlichen Ordensgelübde und dazu noch eines vierten angehalten werden. Letzteres besteht in Übernahme der Verpflichtung, sich das ganze Leben hindurch der Pflege von armen Kranken und hilflosen Kindern zu widmen. Von dem genannten Mutterhause in Nancy aus haben diese Borromäerinnen zunächst in Frankreich (wo auch sie den Sturm der großen Revolution überdauerten) und seit dem 19. Jahrhundert auch in Deutschland und Österreich weitere Ausbreitung gewonnen. Beim Übergang zum gegenwärtigen Jahrhundert zählten sie im Ganzen gegen 450 Niederlassungen mit nahezu 3000 Mitgliedern, verteilt unter die vier Kongregationen von Nancy, von Prag, von Trebnitz (zu welcher Kongregation u. a. das große Hedwig-Krankenhaus in Berlin gehört) und von Trier. Vgl. (Clem. Brentano), Die barmherzigen Schwestern in Bezug auf Armen- und Krankenpflege, Koblenz 1831 (2. A. Mainz 1853; 3. A. 1856). J. R., Die barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus zu Nancy, geschichtlich dargestellt (mit Vorwort von X. Dieringer), Bonn 1847. H. Pesch a. a. O., S. 31ff. L. v. Hammerstein, Art. „Schwestern, barmh." im KKL² X, 1119f., Heimbucher II, 312f. **Zöckler.**

Science, christian s. d. A. Magie Bd XII S. 69, 54ff.

Scilli, Märtyrer von. — Quellen und neuere Litteratur. I. Die verschiedenen Recensionen der betreffenden Akten (mehrere lateinische und eine griechische) werden am angemessensten, um leidigen Wiederholungen vorzubeugen, in die Darstellung selbst hineingezogen.

II. Th. Keim, Rom und das Christentum, hrsg. von H. Ziegler, Berlin 1881; Aubé, Les Chrétiens dans l'empire romain 180—249, Paris 1881; ders., Étude sur un nouveau texte des Actes des martyrs Scillitains, Paris 1881; Rud. Hilgenfeld, Verhältniß des römischen Staates zum Christenthum in den beiden ersten Jahrh., ZwTh XXIV, H. 3 S. 291 bis 331 u. zumal S. 328f.; C. J. Neumann, Römischer Staat u. allgemeine Kirche (I), 1890, zumal S. 71—76, 284—286; Paul Allard, Hist. des persécut. pendant les deux premiers siècles I, Paris 1885, S. 436—439; Franz Görres, Art. Christenverfolgungen, F. X. Kraus'sche RE., Liefg. 3, Freiburg i. Br. 1880. S. 215—288; ders., Angebl. Christenverfolg. des K. Claudius II. ZwTh (1884), S. 37—84; ders., Zu Eusebius H. e. V, 21, Philologus, 42. Bd, XVII = 1884, S. 134—140; ders., Zur Kritik einiger auf K. Aurelianus bezüglichen Quellen, ebenda Bd 42, S. 615—624; ders., Das Christenth. u. d. röm. Staat z. Zeit d. Kais. Commodus, JprTh X, S. 228—268, 395—434 und zumal 252—261; ders., Anzeige des Neumann'schen Buches ZwTh, 34. Bd = 1891, S. 235—243; Henry Doulcet, Essai sur les rapports de l'église chrét. avec l'État romain, Paris 1883 (unkritisch!!).

Der Glaubenskampf der scillitanischen Blutzeugen — sie heißen so entweder nach Scilli, einer Stadt der nordafrikanischen Prokonsularprovinz, oder wahrscheinlicher nach Sila bezw. Silli, zwei kleinen Städten Numidiens; der sonst vortreffliche griechische Text der Akten bietet die verderbte Form Ἰσχλή (vgl. Ruinart, Acta mart., Ratisbonae 1859, S. 130, § 2 und Aubé, Étude, S. 28, Anm. 5) — war bis 1881 nur durch lateinische Akten bezeugt, nämlich I. die editio princeps: die „Acta

martyr. Scillit. proconsularia", besorgt durch Baronius (Ann. eccl. ad a. Chr. 202) nach drei lateinischen Handschriften, einer in seinem Besitze befindlichen und zwei vatikanischen; II. das fragmentum de martyribus Scillitanis ex codice ms. monasterii Augiensis, veröffentlicht durch Mabillon, veter. analector. tom. IV, pars III. „Acta ex cod. ms. bibliothecae Colbertinae (bei Ruinart, S. 131 f.); IV. acht weitere lateinische Handschriften unserer Akten, vom Bollandisten Cuperus erwähnt, aber nicht publiziert (ASB, Julii mensis t. IV, p. 207 f.), V. Aubé, Les chrét. etc. S. 503—509 bietet „Texte inédit d'un manuscrit du IX et peut-être du VIII siècle, provenant de l'ablaye de Silos, Espagne (Bibliothèque nat., fonds latin, nouv. acquis. Nr. 2179, und verglichen mit Cod. Ms. Nr. 2180, und man war, weil eben keine andere Chronologie übrig blieb, gezwungen, das tragische Ereignis auf Grund der freilich sehr zweifelhaften, teilweise sogar widersinnigen Datierung (Cod. Ms. Baron. I: Exsistente [!] Claudio consule, Cod. II: Praestante Claudio consule, Cod. III: Praesente Claudio consule. Fragm. Aug. . . . praesidente bis Claudiano consule) und mit Rücksicht auf die Erwähnung des Kaisers Septimius Severus und seines bereits zum Mitregenten ernannten Sohnes Antoninus Caracalla in den Baronianischen Akten, auf die septimianische Regierungszeit bezw. auf 200 = Ti. Claudio Severo, C. Aufidio Victorino consulibus zu datieren.

Nun hat aber Herm. Usener in der Pariser Nationalbibliothek in einem uralten, bereits im April 890 vollendeten Codex (Nr. 1470) einen griechischen Text jener Passion mit der Aufschrift „*Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ καλλινίκου μάρτυρος Σπεράτου*" entdeckt und im Bonner Lektionskatalog für das Sommerhalbjahr 1881 (Bonnae 1881, 4°, 6 pp.) veröffentlicht. Diese griechischen Akten bieten einen entschieden korrekteren Text, als die lateinischen Passionen, ja sie verhalten sich zu den letztern beinahe so, wie das Originaldokument zu einer ungenauen verkümmerten Kopie: das Usener'sche *Μαρτύριον* kommt an Wert den Präsidialakten nahezu gleich, es ist auf Grund dieses authentistischen Materials, vielleicht von einem Augen- oder Ohrenzeugen, jedenfalls recht bald nach der Hinrichtung der afrikanischen Heiligen in griechischer Sprache, die den Afrikanern damals geläufiger war als die offizielle lateinische, dargestellt worden. Aus dem Vergleiche dieses griechischen Textes mit den lateinischen Akten läßt sich aber auch die richtige Datierung gewinnen: das Martyrium der gefeierten Scillitanen fand am 17. Juli 180, im ersten Regierungsjahr des Commodus statt; gern wird man die glückliche Konjektur Useners „Praesente II et Condiano consulibus" in den Kauf nehmen.

Inzwischen ist das Mabillon'sche (lateinische) „Fragmentum Augiense" in vortrefflicher Ausgabe erschienen. Zunächst haben die Brüsseler Bollandisten diese Recension der Akten unter dem Titel „Passio martyrum Scillitanorum". Ex cod. Carnotensi, 190 fol., 247v—258r in ihren „Analecta Bollandiana VIII", Paris et Bruxell. 1889, p. 5—8 vollständig herausgegeben, und der Forscher J. Armitage Robinson hat in seinen Texts and studies I, 2, Cambridge 1893, p. 106 ff. einen noch reineren Text der lateinischen Akten veröffentlicht. Ihm stand nämlich ein weit reichhaltigeres handschriftliches Material zur Verfügung, nämlich abgesehen von der Reichenauer Handschrift noch eine Hs. des 9. Jahrhunderts im Britischen Museum (A), eine Hs. des 11. Jahrhunderts in der k. k. Wiener Hofbibliothek (B), endlich ein Cod. ms. saeculi XIII in Evreux (C). Die Bollandisten sowohl wie Robinson überschätzen ihre lateinische Hs. ungebührlich auf Kosten der Usener'schen Publikation. Mit Recht betont demgegenüber Ad. Hilgenfeld (ZwTh 1892, S. 249 f.: „daß aber auch dieser Lateiner die Urschrift, der Grieche nur eine Übersetzung bieten solle, ist wieder eine sehr anfechtbare Behauptung". In der That liefert der Jenaer Gelehrte den Beweis, daß sich der Lateiner durch den Griechen nicht unerheblich berichtigen läßt: „Man liest 112, 20: sed si quid emero, teloneum reddo. Sinn hat nur das Griechische: „*ἀλλ᾽ εἴ καὶ πράσσω, τὸ τέλος ἀποτίνυμι*". Vollends 114, 20: Libri et epistulae Pauli viri iusti. Gemeint sind die heiligen Schriften, welche wohl „scripturae", aber nicht „libri" ohne weiteres heißen. Das Richtige hat der Grieche: *Αἱ καθ᾽ ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ προσεπιτούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός*. Nur ein Schreibfehler des Gr. (117, 6 *τῶν δρωμένων β. τῶν σωμαίων*) wird berichtigt durch den Lateiner 116, 3 (Romanorum).

Folgendes ist der wesentliche Inhalt unserer griechischen Passio: Unter dem zweiten Konsulate des Präsens und dem des Condianus (= 180 u. Z.) am 17. Juli wurden sechs Christen, drei Männer und drei Frauen, Speratus, der Wortführer der Gruppe,



Nartzallus, Cittinus, Donata, Secunda und Vestia, vor den Richterstuhl des Prokonsuls Saturninus gebracht und von diesem wiederholt aufgefordert, beim Genius, d. i. bei der Gottheit des Kaisers, zu schwören und sich dadurch die kaiserliche Begnadigung für ihr in der bloßen Zugehörigkeit zum Christentum bestehendes Verbrechen zu verdienen. Die Heiligen weigern sich standhaft, lehnen auch eine zweimal vom Statthalter angebotene Bedenkzeit von 30 Tagen entschieden ab. Hierauf verurteilt Saturninus die sechs Christen und auch die „Abwesenden" (*ἄφαντοι*) zur Enthauptung. Außer den erwähnten sechs Heiligen erlitten auch ebenso viele andere soeben als *ἄφαντοι* bezeichnete Gläubigen, vier Männer und zwei Frauen, Veturius, Felix, Aquilinus, Cälestinus, Januaria und Generosa, die Todesstrafe.

Für die wissenschaftliche Ausbeute des vorliegenden „*Μαρτύριον*" kommen folgende Ergebnisse bezw. Gesichtspunkte in Betracht.

Es ist um so erfreulicher, daß wir jetzt von den Akten der scillitanischen Märtyrer einen bessern Text besitzen, als dieselben mit vollem Recht stets als hochauthentisches Dokument galten. In der That giebt es sonst fast gar keine Passion, die so rein und unverfälscht ein gutes Stück altchristlichen Lebens und Sterbens vorführt, wie gerade die Usener'sche Veröffentlichung. Mit Fug bezeichnet Neumann a. a. O. S. 72—74 diese Dokumente als „typisches Beispiel echter Akten".

Der neuentdeckte Text mit seiner Datierung des tragischen Ereignisses gerade auf das erste Jahr des Commodus ist ein weiterer Beweis für die Richtigkeit des Tillemont'schen Satzes, wonach in der ersten Zeit des dritten Antoninus vor Eintritt der Marcia bei Hofe (183) noch sogar ziemlich heftige vereinzelte Christenhetzen vorkommen konnten. Freilich erhellt weiter aus der „Passio", daß gleich nach dem Tode Marc Aurels (im März 180) die in dessen letzten Jahren von der Staatsgewalt beliebte Härte sofort einer milderen Praxis wich: Saturnin ist sichtlich bemüht, zu schonen, Blutvergießen zu vermeiden, wendet das Trajan-Reskript in der gelindesten Form an. Statt die Angeklagten durch die Tortur zum „Leugnen" ihres Glaubens zu zwingen, bietet er ihnen wiederholt eine Bedenkzeit von 30 Tagen an.

In dem Vorkommen der bekannten Schlußformel: „*. . . καϑ' ἡμᾶς δὲ βασιλεύοντος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ" κτλ.* (**Regnante . . . Jesu Christo etc.**) in unserem griechischen Text liegt ein weiterer Beweis dafür, daß in jener Formel an sich, wenn sie auch häufig genug in gefälschten Märtyrerakten begegnet, wenigstens kein geeigneter Grund für den apokryphen Charakter des betreffenden Glaubenskampfes gefunden werden kann. Mit Recht hat Ad. Hilgenfeld (ZwTh 1861, H. 3, S. 294 f.) das Vorkommen des . . . *βασιλεύοντος . . . Ἰησοῦ Χριστοῦ* . . . bereits in den gewiß echten **actis s. Polycarpi**, in dem berühmten Rundschreiben der Gemeinde Smyrna als Beweis für das frühe Vorkommen der erwähnten Formel geltend gemacht.

Im Gegensatze zu den lateinischen Akten geht aus dem korrekteren griechischen Texte, aus der Art und Weise, wie sich Speratus über die Briefe des Apostels Paulus äußert, wie schon Ad. Hilgenfeld (Anzeige der Usenerschen „**Passio**", ZwTh **XXIV** = 1881, S. 382 f.) richtig gesehen hat, mit Sicherheit hervor, daß die Schreiben des Weltapostels in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts u. Z. noch nicht so recht zum neutestamentlichen Kanon gehörten. **Franz Görres.**

Scotus, Duns s. Duns Scotus Bd V S. 62 ff.

Scotus, Johannes Eri(u)gena, Philosoph und Theolog des 9. Jahrhunderts. — Das erste Werk des J. Sc., das im Druck veröffentlicht wurde, ist De divina praedestinatione in der Sammlung von Mauguin Veterum auct. qui nono saec. de praed. et gratia scrips. opp. et fragm., Paris 1650 I. Dann folgte von Thomas Gale (Galaeus) J. Sc. Er. *περὶ φύσεως μερισμοῦ* i. e. de divisione naturae libr. V diu desiderati. Accedit appendix ex ambiguis S. Maximi gr. et lat. Oxoniis 1681. Die erste Gesamtausgabe hat H. J. Floß bei MSL 122 veranstaltet: Jo. Sc. opp. quae supersunt ... partim primus edidit partim recognovit 1853 (die Ausgabe von 1865 unterscheidet sich nur durch den viel schlechteren Druck). Außer dem Verdienst Alles, dessen er habhaft werden konnte, veröffentlicht zu haben, zeichnet sich die Ausgabe auch durch eine Menge kritischer Mitteilungen aus vielen Handschrr. aus. Was ihr fehlt ist teils eine gründlich kritische Behandlung des Textes teils der Nachweis der zahlreichen Citate des Sc. — Ins Deutsche übersetzt ist das Werk De divis. nat. von Noack, J. Sc. Er. über die Einteilung der Natur 1875 — ein erster Versuch einer solchen Uebersetzung, der daher Nachsicht mit den zahlreichen schlimmen Fehlern verdient. — Hist. litt. d. l. France, V, 416 ff.; P. Hjort, J. Sc. Er. oder von dem Ursprung einer christl. Philosophie,

Kopenh. 1823; Fronmüller, Er.s Lehre vom Bösen in Steudel, Tüb. ZſTh. 1830, S. 52 ff.; Staudenmaier, Joh. Sc. Er. und die Wiſſenſchaft ſeiner Zeit, 1834; derſ., Lehre des Er. über das menſchliche Erkennen in d. ZſTh von Hug, Hirſcher u. a. 1840, 239 ff. (St. iſt der mehr eifrige als glückliche Hauptverteidiger der Orthodoxie des Sc., dem Schlueter in ſeiner MSL 122, 101—126 wieder abgedruckten Vorrede zur Seite tritt); Torſtrik, Philosophia Erigenae, Gött. 1841; St. René Taillandier, J. Sc. Er. et la philos. scolast. 1843; F. Chr. Baur, Die chriſtl. Lehre von der Dreieinigkeit u. Menſchwerdung II, 263—344, 1842; Nik. Möller, J. Sc. Er. und ſeine Irrtümer, Mainz 1884; H. Ritter, Geſch. d. Philoſ. Bd VII, 206—296, 1844; De Jo. Sc. Er. commentarius auctore anonymo 1845, wiederabgedruckt MSL 122, 1—88; Th. Chriſtlieb, Leben und Lehre des J. Sc. Er., Gotha 1860 (das gelehrteſte u. reichhaltigſte Buch über Sc., auch wenn man mit ſeiner theologiſchen Beurteilung nicht überall übereinſtimmt); derſ. Art. in PRE² XIII, 788 ff.; Joh. Huber, Joh. Sc. Er. 1861 (bildet in ſeiner philoſophiſchen Würdigung des Sc. eine gewiſſe Ergänzung zu Chriſtlieb); Prantl, Geſch. d. Logik im Abendl. II, 20 ff. 1861; A. Stöckl, Geſch. d. Philoſ. d. MA. I, 31—128, 1864; O. Hermens, Das Leben des Joh. Sc. Er. 1868; Steeg, Joh. Sc. Erig. de Verbo divino, Argentor. 1867; H. Reuter, Geſch. d. relig. Aufklär. im MA. I, 51—64, 1875; E. J. Hoffmann, Der Glaubens- und Schöpfungsbegriff des J. Sc. Er., Jena 1876; G. Anders, Darſtellung und Kritik der Anſicht von J. Sc. Er., daß die Kategorien nicht auf Gott anwendbar ſeien, Sorau 1877; Buchwald, Der Logosbegriff des J. Sc. Er., Leipzig 1884; Th. Wotſchke, Fichte und Erigena, Halle 1896; A. Schmitt, Zwei noch unbekannte Handſchr. des J. Sc. Er. (Progr. d. K. kgl. Gymn. in Bamberg 1899/00), wichtig für die Textkritik d. Sc.; Brilliantoff, Vlijanie vostotschnago bogoslovia na sapadvoje w'proisvedeniach J. Sc. Er. (der Einfluß der orientaliſchen Theologie auf die occidentaliſche in den Werken das J. Sc. Er.), Petersburg 1898 (die Möglichkeit dieſes Buch zu benutzen, verdanke ich der gütigen Mitteilung desſelben durch Herrn Prof. Dräſeke, deſſen Notizen ZwTh 47, 121 ff. mich auch zuerſt darauf aufmerkſam gemacht haben). Der Verf. zeigt ſich mit der geſamten einſchlägigen, nicht bloß mit der direkt auf Sc. bezüglichen, Litteratur vollkommen bekannt und trifft oft mit ſcharfem Urteil das Richtige; Dräſeke, Zu Sc. Er. Bemerkungen und Mitteilungen in ZwTh 46, 563 ff.; derſ., J. Sc. Er. u. deſſen Gewährsmänner, Leipzig 1902. (Erſte genauere Unterſuchung über die von Erig. benutzten Quellen.)

Wir haben von Erigena außer den beiden genannten Schriften, dem Liber de praedestinatione und den 5 BB. De divisione naturae (auf die ſich die Citate im folgenden, wenn nichts anderes bemerkt iſt, beziehen) noch eine Versio operum S. Dionysii Areopagitae mit poetiſcher und proſaiſcher Widmung an Karl d. K. MSL 1029—1196 und eine Versio ambiguorum S. Maximi, von der aber nur ein Teil erhalten iſt MSL 1195—1222; ſie iſt nach einer von der durch Oehler, Anecdota graeca I, Halis 1857 veröffentlichten Handſchrift bedeutend abweichenden Vorlage gemacht, die u. a. auch in Kapitel geteilt war. Ferner beſitzen wir ſeine Expositiones super ierarchiam coelestem S. Dionysii, MSL 125—266, jedoch mit einer großen Lücke vom Ende des 3. bis gegen Mitte des 7. Kapitels (dagegen können die Expositiones in mysticam theologiam S. Dionysii MSL 267—284, die Floß arglos nach einer Wiener Hdſchr. aufgenommen hat, wie Brilliantoff S. 34 f. bemerkt, dem Erig. ſchon deshalb nicht angehören, weil ſie eine ſpätere Ueberſetzung zu Grunde legen; ſie weichen auch in Gedanken und Sprache weit von ihm ab). Ferner hat er eine Homilia in prologum S. Evangelii sec. Joannem MSL 283—296 und einen Kommentar zu dieſem Evangelium geſchrieben, von dem ſich beträchtliche Stücke erhalten haben MSL 297—343 und 1243 f. Endlich ſind auch noch eine Reihe Gedichte vorhanden, die zuerſt A. Mai, Classicor. auctor. Tom. V, 426 ff. und Ravaiſſon, Rapports sur les bibliothèques d'ouest, 356 ff. herausgegeben haben, MSL 1221—1240. Neue kritiſche Ausgabe in MG, Poëtae III, 2, 2, S. 527 ff. von Traube 1896. Auf einen Kommentar über Marc. Capella, der ſich in franzöſiſchen Handſchr. findet, hat Hauréau, Notices et extraits XX, 2, 5—20 hingewieſen. (Ueber verlorene und über dem Erig. fälſchlich beigelegte andere Schriften ſ. Chriſtlieb 81 ff.)

Joh. Scotus Erig. iſt eine der bedeutendſten Erſcheinungen nicht bloß auf dem Gebiete des 9. Jahrhunderts, ſondern in der geſamten Geſchichte der Philoſophie und Theologie. Sein früheres äußeres Leben ebenſo wie ſeine innere Entwickelung bis zu dem Standpunkte, den uns ſeine erhaltenen Schriften darlegen, iſt uns freilich verborgen, und wird es anſcheinend auch immer bleiben. Nur daß Irland ſeine Heimat war, können wir als ſicher behaupten; darauf weiſt ſchon der Beiname Scotus (oder Scotigena, wie z. B. MSL 122, 10, 6) hin, denn noch wurden damals die Iren vorzugsweiſe als Scoti benannt, und noch entſchiedener der zweite Beiname, der in verſchiedenen Formen, Eriugena, Ierugena, Erigena begegnet, von denen (nach Bäumker, Jahrb. für Philoſ. u. Theol. VII, 346 A. 2, 1893) Eriugena die urſprüngliche iſt, und der jedenfalls den Mann als einen aus Erin, Irland, ſtammenden bezeichnet. Dazu kommt noch das ausdrückliche Zeugnis des Prudentius De praed. 14 MSL 115, 1194: te Galliae transmisit Hibernia. Demnach ſind alle ſonſt grundlos aufgeſtellten Vermutungen über ſeine Her-

kunft abzuweisen (vgl. Christlieb S. 19 ff.). In Irland, wo die Wissenschaft damals in einer verhältnismäßigen Blüte stand, hat er wahrscheinlich auch seine Bildung erhalten, aber erst im Frankenreiche, vor Mitte des 9. Jahrhunderts, tritt er deutlich in unsern Gesichtskreis. Da er damals schon ein gereifter Mann gewesen zu sein scheint, so werden wir seine Geburt in die ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts zu setzen haben, ohne daß sich für eine genauere Bestimmung Anhaltspunkte böten. Er erwarb die entschiedene Gunst Karls d. K., wie aus den Widmungen verschiedener Schriften und aus einer Menge von Stellen aus seinen Gedichten zu entnehmen ist, ohne daß wir auf die zweifelhaften Anekdoten bei Wilhelm von Malmesbury (De gestis pontif. Anglorum V, MSL 179, 1652), die ihn mehr in der Rolle eines Hofnarren als eines würdigen Gelehrten zeigen, und leicht erfunden sein können, Wert zu legen brauchen. Er wurde hier ein sehr angesehener Lehrer und kam in Berührung mit vielen hervorragenden Männern der Zeit, Hinkmar, Lupus, Usuardus, Wulfad, Ratramnus u. a. Da auch seine Bekanntschaft mit Prudentius von Troyes sich hier geknüpft hat, dieser aber (s. Hist. litt. V, 240) im Jahre 847 den Hof verließ, so scheint Scotus spätestens vor dieser Zeit an ihm seine Stelle gefunden haben. Hier hat er wahrscheinlich alle uns erhaltenen Schriften verfaßt, zu einer kirchlichen Würdestellung ist er jedoch nicht gelangt (Prud. de praed. 3: nullis ecclesiasticae dignitatis gradibus insignitum nec unquam a catholicis insigniendum). Ob er die Priesterweihe besessen hat, ist zweifelhaft, von einem Mönchtum des Erig. findet sich nirgends eine Spur. Hier ist Erig. aber auch in die die Zeit bewegenden Streitigkeiten hineingezogen worden.

Es war dies einesteils die durch die Schrift des Radbertus Paschasius in Anregung gebrachte Kontroverse über die Wandlung der Elemente im hl. Mahl, in der Erig., wie man später geglaubt hat, mit einer eigenen Schrift eingetreten ist. Freilich ist nun die lange Zeit ihm zugeschriebene und für verloren gehaltene Schrift De eucharistia, die als sein Werk zu Vercelli 1050 und zu Rom 1059 verdammt wurde, wie Laufs (Über die für verloren gehaltene Schrift des Joh. Sc. von der Eucharistie ThStK 1828, S. 755 ff.) erwiesen hat, in der That keine andere als die bekannte Schrift des Ratramnus, De corpore et sanguine Domini. Aber der Irrtum jener Synoden scheint doch in einer richtigen Überlieferung über die Stellung des Sc. zu der Frage selbst seinen Grund gehabt zu haben. Denn Hinkmar macht ihm De praed. 31 den Vorwurf, daß er im Abendmahl Brot und Wein nur für Symbole der Gegenwart Christi in der Menschheit halte, und ebenso bekämpft das von Dachéry, Spicil. XII, 30 mitgeteilte Fragment des Mönchs Adrevaldus aus dem Kloster Fleury im 9. Jahrhundert einen ähnlichen Satz desselben. Ferner weisen Stellen in De divis nat. V, 20. 38 auf eine gleiche Auffassung hin, und vollends finden sich in den von Floß herausgegebenen Exposs. sup. hier. coel. S. 140 und Comment. in Ev. Joh. 311 Aussprüche, die ganz deutlich die bloß symbolische Auffassung, gemäß der Ansicht des Dionysius Areop., aussprechen. Ob Erig. diese Anschauung daneben noch in einem eignen Buche vertreten hat, bleibt allerdings sehr zweifelhaft, aber seine Stellung in der Frage muß doch hinreichend bekannt geworden sein, um die Aufmerksamkeit der Gegner zu erregen. Übrigens hat jene Frage im 9. Jahrhundert noch einen Gegenstand freier theologischer Erörterung gebildet.

Bedenklicher für Erig. wurde sein Auftreten im Gottschalkschen Prädestinationsstreite, da er hier Ansichten aussprach, die auch seine Freunde nicht zu vertreten wagten. Er war von Hinkmar und Pardulus von Laon zu einem Schreiben in der Sache aufgefordert worden, und hat sich durch einen solchen Auftrag nicht wenig geschmeichelt gefühlt. Er schrieb in der Zeit zwischen der ersten und der zweiten Synode zu Chierzy, 849 und 853 (vgl. Christlieb S. 34) den Traktat De divina praedestinatione, in dem er mit der größten Heftigkeit und Rücksichtslosigkeit Gottschalk als Häretiker und Ignoranten angreift, zugleich aber mit erstaunlicher Offenheit seine Ansichten über das göttliche Wesen, über die Identität von Vorherwissen und Vorherbestimmen, über Gut und Böse u. a. darlegt. Die hier ausgesprochenen Sätze klangen denn den Zeitgenossen auch so unerhört und blasphemisch, daß sich ein wahrer Sturm des fränkischen Klerus dagegen erhob. Wenilo, EB. von Sens, veranlaßte durch Übersendung von 18 Artikeln aus der Schrift des Erig. den B. Prudentius von Troyes zu der Schrift De praedestinatione adv. Jo. Sc. MSL 115, 1009—1023, Florus schrieb Adv. Jo. Sc. erroneas definitiones MSL 119, 101—150, vgl. auch Remigius, EB. von Lyon, Liber de tribus epistt. cap. 40 MSL 121, 1054; demzufolge verwarf auch das Konzil zu Valence 855 19 Sätze des Erig. als syllogismis ineptissime conclusa et, licet iactetur, nulla saeculari litteratura nitentia als commentum diaboli (cap. 4) und redete (cap. 6) von ineptae

quaestiunculae et aniles paene fabulae Scotorumque pultes. Die Synode von Langres 859 wiederholte diese Beschlüsse. Hinkmar selbst, als er darauf seine Schrift De praedestinatione herausgab, enthielt sich zwar einer Äußerung über die Prädestinationslehre des Erig., erklärte sich aber gegen andere Ansichten desselben (cap. 31 MSL 125, 296 D). Inzwischen war aber auch Papst Nikolaus I. auf Sc. aufmerksam geworden, er mißbilligte in einem Schreiben an Karl d. K. (bei Buläus, Hist. univ. Paris. I, 184; Floß 1024), daß man ihm die Übersetzung von Schriften des Dionysius nicht, wie es die kirchliche Sitte erfordere(?), zur Approbation zugesandt habe, um so mehr, da der Verfasser derselben sich in Glaubenssachen keines ganz guten Rufes erfreue; er wünscht, heißt es weiter, daß der König den Erig. in Rom vor dem Papste zu erscheinen nötige, oder wenigstens ihn von seiner Stelle an der Spitze der Schule in Paris entferne. Indessen hat der Brief des Nikolaus I, wie er sich bei Ivo von Chartres Decr. IV, cap. 104 findet, die letzten Worte nicht, und sie unterliegen deshalb dem Verdachte der Fälschung (Traube 520). Wir können die Spuren des Lebens Erig.s, wenn wir seine Gedichte mit herbeiziehen, bis in die Zeit des Todes Karls d. K. verfolgen, 877, ja wenn wir der Überlieferung hinsichtlich eines kurzen Epigrammes auf Hinkmar trauen, bis 882. Welches aber war nun der Lebensausgang des Mannes? Die französischen Quellen berichten uns darüber nichts, was übrigens gar nicht so verwunderlich ist, da, ganz abgesehen von der argen Verwirrung jener Zeiten, Erig. keine eigentlich kirchliche Stellung inne hatte; es hat an sich also auch keine Schwierigkeit anzunehmen, daß er einige Zeit nach dem Tode Karls im Frankenreiche gestorben sei. Nun treten hier aber eigentümliche Nachrichten ein, die von einem Wirken Erig.s in England zu berichten wissen. Asser, der Biograph Alfreds d. Gr. erzählt, daß dieser einen gewissen Johannes, den er als aus Ealdsaxonum genere stammend bezeichnet, nach England berufen und zum Abte von Athelney gemacht habe, wo er dann dem Meuchelmorde gallischer Feinde zum Opfer gefallen sei (s. Monumm. hist. brit. I, 493 ff.). Dieser Mann muß nun freilich schon wegen seiner Herkunft aus Sachsen von der Identifikation mit Joh. Sc. ganz ausgeschlossen bleiben. An einer anderen Stelle (S. 487) nennt Asser aber einen Johannes presbyterus et monachus acerrimi ingenii vir et in omnibus disciplinis litterariae artis eruditissimus et in multis aliis artibus artificiosus; ob dieser mit dem erstgenannten identisch ist, ist streitig; nehmen wir an, daß es ein anderer sei, was doch das wahrscheinlichere ist, so ist nicht zu leugnen, daß die Aussage über ihn vorzüglich auf Erig. paßt, doch erweckt die Bezeichnung als monachus Bedenken, und man kann andererseits sagen, daß bei der Häufigkeit des Namens Johannes wohl eben auch ein anderer jene rühmlichen Prädikate verdienen konnte. Die Gründe, die man sonst gegen die Denkbarkeit einer Berufung Erig.s durch Alfred d. Gr. geltend gemacht hat, daß der fromme König Alfred nicht einen hinsichtlich des Glaubens in üblem Rufe stehenden Mann werde an sich gezogen haben, oder auch, daß Erig. zu alt gewesen sei, wollen freilich wenig besagen (Mabill. AS OSB. VI, 508 f.; Hist. litt. V, 408 f.; Floß, prooem. XXIV; Huber S. 117 f. und dagegen Staudenmaier S. 124; Christlieb S. 117 f.). Was nun aber spätere Autoren erzählen (zuerst Ingulf gest. 1109 in der hist. abbatiae Croylandensis und besonders Wilhelm von Malmesbury (De gestis regum Anglorum II, MSL 179, 10 und De pontificib. V, MSL 179, 1653), das beruht, soweit es sich auf den Aufenthalt und das Ende des Erig. in England bezieht, teils auf einer Kombination der beiden angeführten Angaben des Asser, teils aber auf einer Überlieferung der Abtei Malmesbury, in der einst ein Abt von Mördern (nach der Sage von seinen Schülern mit ihren Griffeln) in der Laurentiuskirche erstochen wurde; nach seinem Tode soll das einige Nächte hindurch auf seinem Grabe glänzende Licht die Mönche bestimmt haben, ihn als Märtyrer und Heiligen in der größeren Kirche auf der linken Seite des Altars zu bestatten. Soviel geht nun aus dem Berichte Wilhelms jedenfalls hervor, daß zu seiner Zeit in Malmesbury die Tradition bestand, daß jener Abt kein anderer als der berühmte J. Sc. gewesen sei. Daß man dann auf Grund der Tradition auch eine Grabschrift für Joh. Sc. anfertigte, daß man die Sache das ganze Mittelalter hindurch glaubte, und noch Leland eine Statue mit der Inschrift Joannes Scotus qui transtulit Dionysium e Graeco in latinum in der dortigen Abtei gesehen hat, das alles fügt der Glaubwürdigkeit jener Tradition nicht das geringste hinzu. Ob sie auf echter Überlieferung beruhte, oder ob nicht vielmehr erst später der Abt (Johannes) auf den sie sich ursprünglich bezog, mit dem berühmten Joh. Sc. identifiziert worden ist, das ist eine Frage, die sich für uns schwerlich wird mit Sicherheit entscheiden lassen, aber das späte Auftauchen der Tradition und die scheinbaren Anhaltspunkte, die Asser dafür

bot, sprechen nicht zu Gunsten derselben. Das wahrscheinlichste bleibt doch, daß Sc. im Frankenreiche gestorben ist.

Über die hervorragende Begabung des Erig. herrscht unter den Zeitgenossen, wo sie sich unbefangen äußern, die Stimme größter Bewunderung, sowohl seiner Gelehrsamkeit, wie seines Scharfsinns und seiner Beredtsamkeit; die geringschätzigen Äußerungen, zu denen der dogmatische Gegensatz die Feinde trieb, stellen sich dagegen deutlich genug als nur erzwungen dar. Das Zeugnis seiner Schriften spricht durchaus für die Aeußerungen der ersten Reihe. Was seine Gelehrsamkeit betrifft, so erscheint sie soweit es sich um die abendländische Litteratur handelt, allerdings als beträchtlich, aber doch nicht als unverhältnismäßig groß im Vergleich zu den bedeutenderen Männern der Zeit und der nächstvorhergehenden Periode (weit überwiegend ist die Benutzung Augustins auch bei Erig. Vgl. das Verzeichnis der Citate bei Brilliantoff S. 77 ff.). Der Umstand aber, der ihn fast wie ein Wunder im Frankenreich erscheinen ließ, war seine Kenntnis des Griechischen. Diese war unter den fränkischen Gelehrten der Zeit überaus selten, und wo sich etwas davon fand, höchst elementar, während Erig. es jedenfalls zu einem erheblichen Maße des Verständnisses gebracht hat. Er scheint die Grundlage dafür noch aus seiner Heimat mitgebracht, sie dann aber während seines Aufenthaltes am Hofe Karls d. K. durch eigenes Studium bedeutend erweitert zu haben. Allerdings ist noch von niemandem genau untersucht worden, wie weit seine Kenntnis dieser Sprache eigentlich gereicht hat (einzelnes jedoch bei Schmitt u. Dräseke), und es hat das bei der Unsicherheit sowohl der griechischen Texte der Schriften, die er übersetzt hat, wie auch der Übersetzungen selbst, seine Schwierigkeit, dennoch darf man sagen, daß wer nicht nur den ganzen Dionysius Areopagita, sondern auch die grade sprachlich schwierigen Ambigua des Maximus Konfessor, wenn auch mangelhaft, übersetzen konnte, jedenfalls eine über das elementare weit hinausgehende Kenntnis des Griechischen besitzen mußte. Hieraus darf man jedoch nicht schließen, daß Erig. die griechischen Schriftsteller die er zitiert, durchweg auch griechisch gelesen hätte; dem stand schon der Mangel an Exemplaren im Abendlande entgegen, und es ist nachgewiesen (Dräseke, J. Sc. Er., S. 27), daß er Schriften des Origenes, darunter **De principiis**, nach der Übersetzung Rufins, ebenso Schriften des Basilius und Chrysostomus nach lateinischen Übersetzungen citiert. Dagegen läßt sich aus mehreren Stellen (**De div. nat.** 3, 16. 548 A; 4, 25. 856 A; 5, 1. 865 A) schließen, daß er sich der LXX bedient hat, und es ist demnach die eine Stelle, auf die sich Christlieb beruft, um das Gegenteil zu beweisen (**Expos. sup. hier. coel.** 243) anders, von augenblicklichem Fehlen des Textes der LXX, zu verstehen. — Die Kenntnis der Griechen war bei Erig. aber auch mit einer außerordentlichen Hochschätzung derselben verbunden. Das zeigt sich in der Art, wie er von ihnen redet, es zeigt sich (wenn sie echt sind) in den merkwürdigen Versen, die sich in einigen Handschriften am Schlusse seines großen Werkes finden (Floß S. XXII ff.), es zeigt sich auch in seiner dogmatischen Haltung in der Differenzlehre, wo er sich so ausspricht, daß er ein Ausgehen des hl. Geistes vom Vater durch den Sohn behauptet (**De div. nat. II**, 31—33, vgl. Christlieb S. 178 ff.; Huber S. 205 ff.; Brilliantoff S. 270 ff.), wiewohl er schließlich doch auch das **filioque** für gerechtfertigt erklärt. Von noch größerer Bedeutung als dieser Punkt ist aber der andere, daß sich dem Erig. in der Beschäftigung mit der griechischen Litteratur die Quelle zu einer freieren Behandlung theologischer und philosophischer Fragen überhaupt eröffnete. Freilich werden wir seine ganz eigentümliche und einzigartige Stellung in dieser Hinsicht nicht in erster Linie auf die bloße Bekanntschaft mit griechischen Schriften zurückführen dürfen. Ganz unbekannt war ein Teil derselben dem Abendlande ja nicht, und mochte man sie auch nur in lateinischen Übersetzungen lesen, so konnten doch auch diese auf den empfänglichen Geist in ähnlicher Weise wirken wie die Originale. Zudem standen die Schriften Augustins, in denen sich so viel von neuplatonischer Philosophie findet, den Zeitgenossen offen und wurden auch von ihnen gelesen. Der Hauptpunkt also, auf dem die ungeheure Verschiedenheit zwischen Erig. und — so viel wir wissen — seinen sämtlichen abendländischen Zeitgenossen ruht, wird vielmehr in der ganzen geistigen Anlage des Erig. zu suchen sein, vermöge deren er eine Neigung zur Beschäftigung mit philosophischen und philosophisch-theologischen Fragen besaß und zugleich über eine Befähigung zur Behandlung derselben verfügte, wie kein anderer. Aber diese Naturanlage forderte doch eine Anregung, wie sie in jener Zeit, so viel wir wissen, niemand dem Erig. persönlich zu geben vermochte. Ferner bedurfte aber, wer sich auf so eigene dem damals herrschenden Bewußtsein weit abliegende Pfade wagte, auch einer gewissen Legitimation darüber, daß seine Arbeit nicht in direkten Widerspruch mit der christlichen Lehre trete. Eben diese beiden Stücke sind es, die die griechische

Theologie dem Erig. geleistet hat. Ganz besonders kommen hier Dionysius der Areopagit und sein Kommentator Maximus in Betracht. Hier lernte Erig. eine spekulative Behandlung der Gotteslehre und der damit zusammenhängenden Fragen kennen, wie sie der damaligen abendländischen Theologie gänzlich fern lag. Damit erhielt er aber zugleich auch den Schlüssel des Verständnisses zu den spekulativen Elementen, die er in reicher Fülle bei den älteren Theologen, Basilius, den beiden Gregoren und bei Origenes, ebenso aber auch bei Ambrosius und vor allen bei Augustin fand — und die zum größten Teile auf den Neuplatonismus oder auf Philo zurückgehen. Daß Erig. dabei auch Werke griechischer Philosophen selbst benutzt habe, ist zwar vermutet aber bisher noch nicht erwiesen worden, dagegen kannte und benutzte er Boethius, Macrobius, Marcianus Capella und die andern Vermittler antiken Wissens an das Mittelalter. Alle diese Hilfsmittel hat Erig. aber ganz anders gelesen als die Menge seiner Zeitgenossen, die bei den Worten stehen zu bleiben pflegten, und er gewann denn aus dem, was er las, auch ein anderes Verständnis philosophischer Meinungen als jene. Jedenfalls ist er der erste, von dem wir wissen, daß er im Mittelalter im Abendlande in umfassender Weise philosopisch gedacht hat und der es gewagt hat, ein System aufzustellen, wenn auch immerhin eins, das die Mängel der Schulung und Bildung, von denen er sich natürlich nicht ganz befreien konnte, noch deutlich an der Stirn trägt.

Erig. macht keinen scharfen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie, vielmehr fallen ihm beide wesentlich zusammen, als Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Für ihn selbst existiert also die Frage, ob sein System mehr Philosophie oder mehr Theologie sei, gar nicht; sie war das eine wie das andere, wie er selber De praed. I, 1 MSL 358 f. deutlich ausspricht: **quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur regulam exponere. Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.** Danach bemißt sich ihm denn auch die Stellung der Vernunft und der Autorität. Es ist nicht so, daß die eine hier und die andere dort gälte, sondern beide haben an beiden Stellen ihr Recht, freilich nicht in gleichem Maße; sie kommen beide aus derselben Wurzel, der göttlichen Weisheit (I, 66, 511). Die Vernunft aber hat den Vorzug, daß sie der Natur nach der Autorität vorangeht, denn sie ist mit der Natur selbst und der Zeit aus dem Ursprung aller Dinge hervorgegangen. Die Autorität dagegen entspringt selbst wieder erst aus der Vernunft: sie ist nichts anderes als die kraft der Vernunft gefundene und von den hl. Vätern zum Besten der Nachwelt in Schriften niedergelegte Wahrheit. Deshalb bedarf auch die wahre Vernunft, weil sie durch ihre eigene Kraft giltig und unveränderlich ist, keine Unterstützung der Autorität, die Autorität dagegen erscheint schwach, wo sie nicht von der Vernunft gestützt wird (I, 69, 513 B C). Daher will Erig. auch nur um deren willen, die die Vernunftgründe nicht recht zu fassen vermögen, von der Autorität Gebrauch machen (IV, 9, 781 C) und ruft ein anderesmal dem Schüler zu: **nulla te auctoritas terreat ab his quae rectae contemplatonis suasio edocet** (I, 66, 511 B). Offenbar ist ihm nicht nur theoretisch die Vernunft das erste, sondern er hat auch, im Unterschiede von seiner Zeit (vgl. z. B. Remigius lib. de trib. epistt. MSL 121, 1002 D) ein starkes Bewußtsein von dem, was er mit menschlicher Vernunft auszurichten vermag. Dennoch würde man irren, wenn man glaubte, daß er die Autorität überhaupt nur gering anschlage, er achtet sie vielmehr sehr hoch, legt aber freilich der richtigen Erwägung da, wo diese ein klares Resultat ergiebt, das entscheidende Gewicht bei. Die Autorität der hl. Schrift erkennt er sogar als eine unbedingte an (I, 6, 509 A) **sacrae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas.** Sie konnte ihm freilich auch kaum unbequem werden, denn für die Exegese gilt ihm nach Maximus der Satz, daß die hl. Schrift einen unendlichen Sinn habe, der wie die Pfauenfeder noch in dem kleinsten Teile schimmere IV, 5, 749 BC; und III, 24, 690 BC sagt er, der hl. Geist habe **infinitos intellectus** in der hl. Schrift niedergelegt **ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert,** sofern dieser nur rechtgläubig sei; es können also alle Ausleger recht haben. Hier war es demnach nicht schwer, jeder unbequemen Stelle durch Auslegung zu entgehen. Aber auch den Vätern gegenüber zeigt er sich sehr bescheiden und vorsichtig. Nicht nur, daß er sie unzähligemal als Autoritäten anführt, sondern er erklärt auch, daß er da, wo sie offenbar im Gegensatze zueinander stehen — und das erkannte er freilich klarer als seine Zeitgenossen (vgl. z. B. V, 8, 876 C ff.) — es nicht für seine Aufgabe halte, zwischen ihnen zu entscheiden und die Ansicht des einen zu tadeln (IV, 14, 804 C),

sondern er will sich in einem solchen Falle nur die Freiheit wahren, dem zu folgen, was ihm richtig erscheint — worin nun freilich eben doch eine Entscheidung liegt. Dieses vorsichtige Verfahren hat seinen Grund zum Teil jedenfalls in der Besorgnis, Anstoß zu erregen, doch glaube ich nicht, daß es hierauf allein zurückzuführen ist, sondern es drückt sich darin das Bewußtsein aus, daß Erig. sich auch in seinem Philosophieren vielfach von Autoritäten abhängig weiß, die er nun auch, wo er mit ihnen nicht einig ist, sich doch zu schonen veranlaßt sieht.

Erig. hat sein philosophisch-theologisches System in dem großen Werke **De divisione naturae** dargelegt, das für jede Darstellung seiner Lehre die Grundlage bilden muß, wiewohl andere Schriften Bestätigungen und Ergänzungen zu dem dort Gesagten darbieten. Das Buch ist in dialogischer Form geschrieben, und man hat mit Recht zum Lobe desselben gesagt, daß die beiden Redner, Meister und Schüler, jeder zur Entwickelung der Gedanken ihren Anteil geben. Wenn aber Christlieb einmal meint, der Schüler pflege das kirchliche Gewissen des Erig. zu repräsentieren (S. 128), ein anderesmal aber sagt (S. 174), daß Erig. ihm besonders bedenkliche Ansichten in den Mund zu legen liebe, so lassen sich freilich für beides Belege beibringen, aber eben gerade das zeigt, daß die Person des Schülers im ganzen weder unter dem einen noch unter dem anderen Gesichtspunkte steht, sondern vielmehr als der noch nicht Gereifte bald nach der einen bald nach der anderen Seite zu weit geht, um dann von dem Meister korrigiert zu werden. Von der Teilung der Natur soll das Werk handeln, unter **natura** aber will Erig. hier alles begreifen, womit unser Denken es zu thun haben kann, das Seiende wie das nicht Seiende; das letztere freilich nur in dem besonderen Sinne, in dem Erig. Gott als nicht Seiend betrachtet. Der Ausdruck umschließt also Gott und die Welt, obwohl andererseits beide kein Prädikat gemein haben sollen. Freilich ist dafür (was Erig. jedoch nicht ausdrücklich bemerkt) **natura** eigentlich kein passender Ausdruck; einmal wählt Erig. dafür **universitatis** (II, 1, 524 D: **universitatem dico Deum et creaturam**); wir können es also mit All übersetzen, und müssen uns nur der Unvollkommenheit unserer Sprache dabei bewußt bleiben. Was Erig. aber unter der Teilung des Alls versteht, das zeigt sich in der vierfachen Durchführung derselben, sofern er nämlich von der schaffenden und nicht geschaffenen, dann von der schaffenden und geschaffenen, darauf von der geschaffenen nicht schaffenden und endlich von der weder schaffenden noch geschaffenen Natur reden will. Die ungeschaffene schaffende Natur ist Gott, bezeichnend ist aber, daß die vierte Stufe mit der ersten als wesentlich gleichbedeutend genommen wird; es ist die Welt in ihrer Rückkehr zu Gott; mit der Vollendung derselben verliert die Welt den Charakter des Geschaffenseins in bestimmtem Sinne (s. u.). Die beiden zwischenliegenden Stufen können wir als die Idealwelt und die wirkliche Welt bezeichnen. Wir erhalten damit sogleich einen Überblick über das System, das uns von Gott durch die ideale und die wirkliche Welt wieder zu Gott zurückführt; zugleich bestimmt sich damit der Inhalt der fünf Bücher im allgemeinen, obwohl Erig. sich nicht streng an die Einteilung bindet und wir öfter Untersuchungen in einem Buche finden, deren eigentlichen Ort wir mit größerem Rechte in einem anderen suchen würden. Das erste Buch ist der Erörterung von dem Wesen Gottes in seinem Ansichsein gewidmet, das zweite der ersten Offenbarung Gottes in der Welt der Ideen oder primordialen Ursachen. Von diesen kann ein Geschaffensein freilich nicht in dem gleichen Sinne ausgesagt werden, wie von der wirklichen Welt, sofern aber das urerste schlechthin unerfaßliche Wesen Gottes sich hier zuerst als thätig erweist und etwas hervorbringt, kann doch der Begriff des Geschaffenwerdens auf diese Welt in gewissem Sinne angewendet werden. Im eigentlichen Sinne geschaffen ist dagegen die dritte Stufe, diese wirkliche Welt von ihren höchsten Wesen, den obersten Engeln an bis zu den niedersten unlebendigen Kreaturen. Der Auseinandersetzung über sie werden zwei Bücher gewidmet. Endlich befaßt sich das fünfte Buch mit der Rückkehr dieser Welt zu Gott.

Erig.s Lehre von Gott geht auf die dionysische Lehre von der bejahenden und verneinenden Theologie zurück (I, 13, 458 B C). Alle positiven Prädikate, die wir den weltlichen Dingen entnehmen, können wir im Superlativ auf Gott übertragen, so daß ihm ein Übergutsein beigelegt, er als überwesentlich bezeichnet werden kann u. s. w. Indessen sind die so gefaßten Prädikate nur der Form nach positiv, in der Sache eigentlich negativ, da durch das „über" die Gleichheit der Benennung wieder aufgehoben wird. So führt die positive Bezeichnung selbst schon zur negativen hinüber, die eigentlich die wahre ist (III, 20, 684 D), nämlich dazu, daß man Gott alle Prädikate, auch die der Liebe, Wahrheit, Güte u. s. w. abspricht. Der Begriff Gottes liegt vielmehr jenseits aller dieser Bestim-

mungen und ist überhaupt unfaßbar. Man kann dieses Sein, das ein Übersein ist, und nicht etwa mit der Kategorie des Seins, wie wir sie hinsichtlich der weltlichen Dinge anwenden, identifiziert werden darf, demnach auch als Nichtsein bezeichnen; indessen macht Erig. doch einen sehr scharfen Unterschied zwischen diesem Nichtsein, das in der That die Fülle alles Seins ungeschieden in sich enthält, und dem Nichtsein der bloßen Negation. Dieser Umstand muß z. B. bei einer Vergleichung der Lehre Erig.s mit der Hegels wohl im Auge behalten werden, und wenn Baur (Trinl. II, 297) sagt, Gott ist nur das reine sich selbst gleiche Sein, das in seiner Unendlichkeit und absoluten Beziehungslosigkeit ebensogut das absolute „Nichts" ist, so ist damit der Gedanke des Erig. doch nicht ganz richtig getroffen. Vgl. übrigens hierzu die höchst interessante, dem Scharfsinn Erig.s alle Ehre machende, hier jedoch nicht weiter zu erörternden Auseinandersetzung desselben über die verschiedenen Bedeutungen, die mit dem Begriffe des Seins verbunden werden, I, 3—7. Aus dem Nichts im gewöhnlichen Sinne wird auch nichts; aus dem göttlichen Nichtsein aber gehen alle Dinge hervor (III, 5, 634 B C; 17, 679 B). Doch wir haben zunächst ins Auge zu fassen, was Erig. weiter über die Gottheit in ihrem Ansichsein zu sagen hat. Er leugnet, daß Gott selbst die ganze Fülle seines Wesens erfassen könne, und sagt deshalb, daß Gott sich selbst nicht kenne, er wisse nur, daß er nichts von dem allen sei, was es in der Welt giebt, aber was er sei, bleibe ihm verborgen. Dieser Satz hat einen doppelten Sinn; einmal besagt er nämlich nur, daß Gott sich mit keinem weltlichen Was oder Wesen identisch finde, dann aber auch, daß er die Gesamtheit seines Wesens überhaupt nicht in ein bestimmtes umschlossenes quid zusammenfassen könne. Durch den letzteren Satz wird allerdings auch ein vollkommenes Selbstbewußtsein Gottes geleugnet, aber man darf von da nicht sogleich zu der Behauptung übergehen (wie besonders Christlieb thut), daß Erig. das Selbstbewußtsein Gottes schlechthin leugne. Vielmehr nötigt uns die Annahme, daß das gesamte weltliche Wesen von Gott geschaffen und nach seinem Plane gestaltet ist, zunächst zu der Annahme von einem Bewußtsein Gottes um die Welt, infolge dessen aber auch zu der Annahme eines Selbstbewußtseins Gottes. Nur werden wir uns dieses Selbstbewußtsein Gottes nicht nach der Art des menschlichen, überhaupt nicht nach der Art des geschöpflichen Bewußtseins zu denken haben. Daran freilich hindert schon der Umstand, daß Gott ja die vollkommenste absolute Einheit ist, in der auch das Bewußtsein nicht von den anderen Momenten des Lebens, Wollen und Schaffen getrennt gedacht werden kann (I, 73, 518 C; I, 12, 453 D). Der Gedanke der Einheit ist für Erig. überhaupt der höchste, der über alles andere hinausliegt und alles schlechthin umschließt; vollkommen ist ein jedes Wesen nur in dem Maße, als es sich der Einheit nähert. Gott aber ist die vollkommene Einheit schlechthin: alle Unterschiede werden nur in unserem Denken, das sich zu der absoluten Einheit nicht zu erheben vermag, gemacht. Bei Gott ist Erkennen und Wollen nicht nur eins mit dem andern, sondern es sind auch beide mit dem göttlichen Wesen vollkommen eins. Wie Gott also die Welt will, so erkennt er sie auch, und wie er sie erkennt, so will er sie. Es ist dies auch der Punkt, an dem es klar wird, weshalb Erig. sich in der Schrift von der Prädestination gegen Gottschalk mit so außerordentlicher Bitterkeit gegen die Lehre von der doppelten Prädestination wendet. Denn bei Gott kann es nur eine einheitliche Prädestination geben, aus der alles Einzelne sich entwickeln muß. Freilich ergeben sich hieraus unüberwindliche Schwierigkeiten in der Lehre von dem Bösen.

Wenn nun auf der einen Seite Gott bei Erig. von der Welt ganz getrennt in unzugängliche Ferne gerückt erscheint, so bildet den Gegensatz dazu die andere Seite der Betrachtung, nach der Gott und Welt geradezu identisch gedacht werden; non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam sed unum et id ipsum, lesen wir III, 17, 678 B C und das ganze Kapitel variiert diesen Satz nach allen Seiten, wie wir auch sonst ähnlichen Aussprüchen begegnen (z. B. II, 2. 528 A B; III, 4, 632 D; 633 A). Die Vermittelung beider Betrachtungen liegt in dem Gedanken, daß die Welt die Offenbarung (manifestatio) Gottes ist I, 13, 455 A B. Darum heißt es auch, daß Gott sich in ihr schafft und in Allem Alles wird. Er ist sowohl die Substanz aller Dinge, ihr „quid est" d. h. hier der letzte schlechthin unerkennbare Grund alles Seins, wie auch ihre Accidenzen d. h. alles das, was an den Dingen gesehen und überhaupt irgendwie erkannt wird. Somit läßt sich sowohl sagen, daß Gott alles, wie auch daß alles Gott ist; jedoch macht Erig. dabei nachdrücklich den Vorbehalt, daß Gott, indem er sich in allem schafft, dabei doch über allem in sich selbst bleibt III, 20, 683 B; IV, 5, 759 A; er geht also nicht in dem auf, was er schafft. Erig. bedient sich hier des Vergleiches des Verhältnisses zwischen dem menschlichen Intellekt und

dem menschlichen Worte; wie sich jener in dieses kleidet und dadurch sich anderen verständlich macht, aber damit in jenem Worte nicht aufgeht, so verhält sich auch Gott in seinem Schaffen I, 12, 454 C; III, 4, 633 B ff. Wir werden im folgenden kennen lernen, wie sich jene Offenbarung Gottes in der Welt, die in Gott ewig beschlossen ist, für unser Erkennen schrittweise vollzieht. Einen Punkt aber müssen wir hier noch berühren, nämlich was das Erkanntwerden Gottes von Seite der geschaffenen Wesen betrifft. Dem Satze, daß das eigentliche Wesen Gottes durchaus unerkannt bleibt, wird Erig. nirgends untreu, wohl aber giebt es eine Erkenntnis Gottes in eben dem Maße, in dem er sich offenbart. Dafür hat Erig. dem Dionysius und Maximus folgend den Ausdruck „Theophanie" (I, 7, 446 CD: non enim essentia divina Deus solumodo dicitur, sed et modus ille, quo se intellectuali et rationali creaturae ... ostendit ... qui modus a Graecis *θεοφάνεια* i. e. Dei apparitio solet appellari). Dieses Wort hat aber bei Erig. verschiedene Bedeutungen; es bezeichnet einmal besondere göttliche Erscheinungen oder Visionen, die einem Geschöpfe zu teil werden 1, 9, 442 C D, dann die Tugenden, die Gott in einem Geschöpfe wirkt und die selbst wieder Grund einer Erkenntnis Gottes werden I, 9, 442 C D. Endlich ist aber auch jedes Geschöpf an sich selbst schon eine Theophanie, sofern sich Gott in ihm offenbart III, 19, 681 A B. Hieraus folgt, daß die Erkenntnis, die das Geschöpf von seinem eignen Wesen gewinnt, wiederum eine Erkenntnis Gottes ist, je nach dem Maße, nach dem Gott sich in ihm offenbart. Demnach giebt es so viel verschiedene Theophanien wie es verschiedene Geschöpfe giebt, oder, wie wir es auch ausdrücken können, in jedem geschaffenen Wesen spiegelt sich das Wesen Gottes eben nach der Art dieses Geschöpfes. Mit diesem letzten Begriffe der Theophanie wird erst die Höhe der Gesamtanschauung Erig.s von der göttlichen Offenbarung erreicht.

Der nächste Schritt, der uns von der absoluten unerkennbaren göttlichen Einheit hinüberführt zu der Vielheit der Welt ist die Erschaffung der Idealwelt oder der Gesamtheit der Potenzen, die ihrerseits wieder die sinnliche Welt aus sich hervorgehen lassen. Erig. bezeichnet sie, indem er verschiedene Vorgänger namhaft macht, ohne auf deren keineswegs einheitliche Denkweise Rücksicht zu nehmen — Dionysius und Augustin, auch Plato und Aristoteles — als Ideen, göttliche Vorherbestimmungen, göttliche Willensakte (*θεῖα θελήματα*), ursprüngliche Ursachen, causae primordiales (II, 2, 529 A) und benennt als solche: (per se ipsam) bonitas, essentia, vita, ratio, intelligentia, sapientia, virtus, beatitudo, veritas, aeternitas (II, 36, 616 C), ferner aber auch: magnitudo, amor, pax, unitas, perfectio (III, 1, 622 f.). Damit soll nun aber nicht etwa eine vollständige Aufzählung oder eine Anordnung dieser Ideen ihrer Natur nach gegeben sein; eine solche ist vielmehr unmöglich, denn sie alle gehen doch wieder an einem Punkte, in der göttlichen Einheit, zusammen. Sie verhalten sich wie die Radien des Kreises zum Centrum, deren man eine beliebige Anzahl und in beliebiger Reihenfolge ziehen kann, ohne daß damit am Wesen des Kreises etwas geändert wird. So kann auch jeder Betrachtende nach seiner Fähigkeit eine gewisse Zahl von Ideen unterscheiden (III, 1, 2). Damit scheint nun freilich der objektive Bestand der einzelnen Ideen aufgehoben zu werden und das Ganze sich in eine beliebige Betrachtung des Betrachtenden zu verwandeln, der sich damit das göttliche Wesen nach seinem Vermögen auseinanderlegt. Doch so meint es Erig. nicht. Vielmehr wird eben die Möglichkeit eines solchen Auseinanderlegens erst durch ein Wirken Gottes hergestellt, und eben hierin liegt der Unterschied dieser Welt der Primordialursachen von dem jede Erfassung übersteigenden Wesen Gottes. Es ist der erste Schritt des sich offenbarenden Gottes, daß er sich in gewisser Weise dem geschöpflichen Erkennen zugänglich macht. Wie aber der Übergang von jenem unfaßbaren göttlichen Wesen zu dieser ersten Stufe der Offenbarung geschieht, das bleibt uns freilich verborgen; nur daß er ein ewiger ist, dem ewigen Wesen Gottes nur ideell, nicht zeitlich, nachgeordnet, wird ausdrücklich gesagt. Ferner aber ist die unendliche Fülle der Ideen zusammengefaßt in dem göttlichen Logos oder dem Sohne Gottes; in ihm, in dem sie geschaffen sind (factae sunt), bestehen sie auch unveränderlich und einheitlich jenseits jeder Zahl und jeder Ordnung fort. Wir müssen hier, indem wir sagen, daß die Ideen geschaffen werden, indem sie erkennbar gemacht werden, uns zugleich vergegenwärtigen, welche Bedeutung Erig. überhaupt dem Erkennen und dem Erkanntwerden beilegt. Das Erkanntwerden fällt ihm in gewissem Sinne mit dem Sein zusammen (II, 8, 535 C; III, 4, 632 C), so kann er sagen, daß ein Mensch in dem anderen wird, indem er von ihm erkannt wird (IV, 9, 780 B), ja von Gott selbst, daß er wird, indem er erkannt wird (I, 12, 453 f.). Demnach ist auch die in der göttlichen

Trinität geschehende „unveränderliche Bewegung“, durch welche Gott dem Erkennen zugänglich gemacht wird, eine wirkliche Schöpfung, und die Ideen *werden*, indem sie dem Erkennen zugänglich gemacht werden. Daß Erig. aber die Primordialursachen sich einerseits als ganz in das göttliche Wesen eingeschlossen, andererseits doch wieder aus diesem hervorgehend und in gewisser Weise als selbstständig existierend denkt, das können wir eben nur konstatieren, ohne die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, wirklich lösen zu können. Daß Erig. sich die Ideen aber als wirkende Potenzen denkt, das wird völlig klar, wenn wir zu der dritten Stufe, der Natur, die geschaffen wird, aber nicht schafft, übergehen.

Die dritte Stufe ist die Welt in dem Sinne, in dem wir gewöhnlich dieses Wort brauchen. Sie ruht ihrem ganzen Bestande nach auf den Primordialursachen, und als den Grund ihres Daseins bezeichnet Erig. eben den, daß die Ursachen nicht ohne Wirkungen sein können, denn sobald man die Wirkungen aufhöbe, würde man auch die Ursachen als solche aufheben (V, 25, 912 A). Hieraus scheint sich nun direkt die Notwendigkeit zu ergeben, daß die Welt ewig sein müsse in demselben Sinne, in dem Erig. dies von den Primordialursachen behauptet. In der That lassen sich auch Stellen anführen, in denen er die Welt als ewig betrachtet (ohne daß er sich doch jemals mit der Annahme einer unendlichen Wiederholung des Weltlaufs nach Art der Stoiker und des Origenes zu helfen suchte. Damit scheint aber wieder die seiner ganzen Betrachtung zu Grunde liegende Ansicht von dem gesamten Weltlauf als einem historischen Prozeß, der in der Rückkehr zu den Primordialursachen und mit ihnen zu Gott sein Ende nimmt, im Widerspruch zu stehen. Dieser Widerspruch löst sich auch nicht dadurch, daß Erig. das gegenwärtige Sein der Welt in ihrem körperlich sinnlichen und materiellen Bestande von ihrer rein geistigen Wesenheit scheidet und nur das erstere durch den geschichtlichen Prozeß aufgehoben werden läßt, denn, auch abgesehen davon, daß er diese Scheidung keineswegs wirklich sauber durchzuführen weiß, bleiben auch, wenn wir sie anerkennen, immer noch durchaus ungelöste Fragen über den mit der Zeit zugleich gesetzten Anfang der **natura creata non creans** zurück, so daß wir auch hier bei Erig. eine nicht bis zu klarer Entscheidung durchgeführte, sondern vielmehr eine in ungelösten Widersprüchen hängend bleibende Spekulation anerkennen müssen.

An der Spitze der geschaffenen Welt stehen nach Erig. die Engel, mit geistigen Leibern begabt, die aller materiellen Eigenschaften ledig sind. Daß von diesen Leibern die, die sie zuweilen, um den Menschen nahe treten und ihren Dienst in der Welt ausführen zu können, annehmen sollen, zu unterscheiden seien, bestreitet Erig. durchaus, und nimmt vielmehr an, daß sie zuweilen in ihren geistigen Leibern den Menschen erscheinen, **nec tamen phantastice, sed veraciter** V, 38, 993 C D. Diese Stelle drückt jedenfalls die wirkliche Ansicht des Verfassers aus, während er V, 20, 896 C nur beiläufig einmal selbst jene Ansicht anzunehmen scheint. Die Engel werden nicht allmählich erzeugt, sondern sind mit einem Male in der ganzen Menge ihrer Individuen aus den Primordialursachen hervorgegangen; übrigens nimmt Erig., dem Dionysius folgend, neun Klassen unter ihnen an, von denen nur die höchsten von jedem Irrtum frei sein sollen, während die niederen der Leitung der höheren bedürfen. Von den Menschen unterscheiden sie sich dadurch, daß sie keine Erkenntnis aus Erfahrung gewinnen, sondern durch die Anschauung Gottes in der Theophanie sowohl über ihr eigenes Wesen, wie über die Welt das Verständnis erhalten, das sie auch zum Eingreifen in den Lauf der Dinge befähigt. Übrigens ist ein Teil der Engel, der Satan an der Spitze, unmittelbar bei ihrer Erschaffung von Gott abgefallen; diese bösen Engel oder Dämonen haben dann einen Luftleib aus der Materie dieser Welt erhalten (V, 13, 884 D), der mit der Welt altert und endlich mit ihr vergehen wird (IV, 24, 852 D).

Auf diese höhere Geisterwelt folgt nun die Welt, in der wir uns bewegen, die an Raum und Zeit gebundene sinnliche Welt, deren Schöpfung uns in dem Hexaemeron erzählt wird. Von jeher haben sich an diesen Teil des mosaischen Berichtes spekulative und naturwissenschaftliche Fragen in Menge angeschlossen, und auch Erig. hat aus den Werken der Väter über diese Stellen reichlich geschöpft. Wir müssen uns hier jedoch auf wenige Punkte von allgemeinerer Bedeutung beschränken. Hinsichtlich des Raumes (vgl. über Raum und Zeit besonders I, 21 ff.) faßt Erig. einesteils den Ort „**locus**“ als gleichbedeutend mit der endlichen Umgrenzung eines Dinges, und betrachtet ihn nach dieser Seite hin als identisch mit Definition, Cirkumskription. Andrerseits unterscheidet er diesen Ort wieder von dem allgemeinen Raum, dem **spatium quo corporum quantitas extenditur**, den er als objektiv seiend und allem einzelnen, was sich im Raume

befindet, vorhergehend denkt. Dennoch sind Raum und Zeit nicht vor der Welt, sondern sind mit ihr aus den ewigen Gründen hervorgegangen (V, 17, 888). Hinsichtlich der geometrischen Verhältnisse und Figuren weiß er das geometrische Verhältnis selbst bestimmt von der äußeren Figur zu unterscheiden (IV, 8, 774 f.), aber in augenscheinlichem Irrtum befangen meint er alle geometrischen Verhältnisse auf den Punkt zurückführen zu müssen, in dem als der absoluten räumlichen Einheit er sie alle schon gegeben glaubt. Es ist auch hier der Enthusiasmus für die absolute Einheit, der ihn zu einer ganz irrigen Auffassung der Sache verleitet. Das Gleiche wendet er nun auch auf die Monas als das Prinzip der Zahl an, in der die gesamte Zahlenreihe gesetzt sei und zu der sie wieder zurückkehre, III, 1, 624 AB; 12, 657 AB). Wie wenig wir übrigens bei Erig. die uns gewöhnliche Schulung auf dem Gebiete der Geometrie und Arithmetik voraussetzen dürfen, das zeigt sich recht auffallend in seiner Annahme, daß die Peripherie des Kreises das Doppelte des Durchmessers betrage (nicht, wie Hubert S. 303 gar sagt, diesem gleich sei) — ein Irrtum, der sich nicht etwa auf Versehen der Abschreiber zurückführen läßt. — Die Materie ist für Erig. natürlich nichts Ewiges (welche Lehre er ausdrücklich zurückweist (III, 14, 664 CD), sondern sie entsteht ihm im Laufe der Schöpfung, und zwar aus dem Zusammentreten immaterieller Prinzipien, der Quantität und Qualität (III, 14 663 A). Anderwärts bezeichnet er ihren Begriff als den der Veränderlichkeit der veränderlichen Dinge, d. h. sie ist das allem Veränderlichen zu Grunde Liegende, das aber an sich nie in die Erscheinung treten kann (I, 56, 499 B), die aristotelische hyle. Es muß also wohl unterschieden werden zwischen der Materie und der Körperwelt; ein Körper entsteht erst, indem die substantielle Form sich mit der Materie vereinigt. Demnach haben wir in der Körperwelt ein Doppeltes, die Materie und die in ihr sich darstellende und offenbarende Form zu unterscheiden; nur die letztere ist etwas Beständiges, Ewiges, das aus den Primordialursachen hervorgeht und sich endlich wieder mit ihnen vereinigt, während die Materie einem beständigen Wandel unterliegt und sich endlich wieder auflöst. Wie sich Erig. aber die Entstehung der Materie aus Quantität und Qualität gedacht hat, das ist freilich schwer vorzustellen, jedenfalls aber bietet diese ganze Lehre einen deutlichen Beweis für die (im mittelalterlichen Sinne) realistische Denkweise des Erig., die das Besondere aus dem Allgemeinen werden läßt. (Wenn Prantl, Gesch. der Logik II, 25 ff. auch den Nominalismus des MA. an gewisse Sätze des Erig. anknüpfen läßt, so hebt das, die Richtigkeit der Behauptung angenommen, doch nicht auf, daß Erig. selbst sich wesentlich in realistischen Denkformen bewegt.) Zu bemerken ist noch, daß auch die Materie, als aus immateriellen Prinzipien hervorgehend, ihren Ursprung indirekt doch auch in den Primordialursachen hat, wie Erig. das auch ausdrücklich ausspricht.

Die Lehre des Erig. vom Menschen, von dessen Wesen und Geschichte ist deshalb mit besonderen Schwierigkeiten behaftet, weil sie sich aufs engste mit seiner Lehre von dem Bösen und der Sünde verflicht. Eins allerdings läßt sich auch ohne diese Rücksicht aussagen, nämlich, daß der Mensch nach göttlicher Bestimmung eine besonders hervorragende Stellung im All einnimmt, sofern er gewissermaßen alle Klassen desselben in sich zusammenfaßt, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß er sie alle erkennt, sondern auch so, daß er das Eigentümliche einer jeden in seiner Natur vereinigt (IV, 8, 773 D—774 A; IV, 14, 806/7). Er hat Anteil an dem bloßen Dasein der niederen unbeseelten Geschöpfe, an der Lebenskraft der Pflanzen, an dem animalischen Leben der Tiere und an dem intellektuellen Leben der Engel; er bildet also den Mittelpunkt der Welt und deshalb auch den Teil derselben, von dem die Rückkehr zu den Primordialursachen und zu Gott beginnen muß. Wenn wir nun aber auf die Entstehung des Menschengeschlechtes sehen, so treten uns schon in dieser die Folgen und Wirkungen des Bösen in auffälliger Weise entgegen.

Was ist aber das Böse? Das ganze System des Erig., die monistische Auffassung, die sein Denken im Grunde beherrscht, drängt offenbar darauf hin, das Böse als einen notwendigen Faktor der Entwickelung zu fassen, der aber im Laufe derselben überwunden wird und verschwindet. Allein grade dieser Fassung von der Notwendigkeit des Bösen geht doch Erig. entschieden aus dem Wege; eben damit verwickelt er sich aber in Widersprüche mit seinen Gesamtvoraussetzungen und gerät in Schwierigkeiten, aus denen es keinen wirklichen Ausweg giebt. Er schließt selbstverständlich jede dualistische Auffassung vom Bösen, jede Betrachtung desselben als einer Substanz vollständig aus. Ebenso aber sucht er das Böse auch von jeder göttlichen Bestimmung, ja von jedem Vorherwissen Gottes überhaupt fern zu halten. Gott erkennt nur, was er selbst schafft. Das Böse aber schafft er nicht und hat deshalb auch kein Wissen davon. So ausdrücklich und un-

eingeschränkt Erig. dies aber auch in einer Anzahl von Stellen behauptet (z. B. II, 28, 596 B. De praed. 10, 3. 394 f.), so sieht er sich an anderen doch wieder genötigt, ein Wissen Gottes um das Böse zuzugestehen, ohne daß er nur einen irgendwie genügenden Versuch machte, die beiden einander direkt widersprechenden Sätze miteinander zu vereinigen. Er kann das in der That auch nicht, denn dazu müßte er in der Art des göttlichen Wissens eine Verschiedenheit annehmen, was mit seiner Lehre von der unbedingten Einheit Gottes in Widerspruch treten würde. Aber auch von dem göttlichen Vorherbestimmen gelingt es ihm in Wirklichkeit nicht, das Böse vollkommen auszuschließen, denn eine Menge von Einrichtungen dieser Welt, ja ihre gesamte Existenz in ihrem gegenwärtigen sinnlichen und materiellen Zustande führt er ja auf die Rücksicht auf das Eintreten des Bösen zurück. Hat Gott also dieses auch nicht geschaffen, so hat er doch sein Vorhandensein oder sein künftiges Eintreten mit in seinen Weltplan hineingezogen (IV, 14, 807). Fragt man aber endlich nach dem wirklichen Grunde des Bösen, so erhält man teils die Antwort, daß das Böse überhaupt keinen Grund habe (V, 35, 959 BC), anderseits macht Erig. jedoch auf die Unstetigkeit des Willens aufmerksam, der nicht bei dem Begehren des Guten stehen bleibe, und auf den Hochmut, der nicht Gott, sondern sich selbst zu seinem Ziele mache (II, 25, 582 C). Dabei bleibt freilich wieder die Frage nach dem Grunde jener Unstetigkeit unbeantwortet. Jedenfalls aber sucht Erig. den Grund des Bösen, sofern ein solcher überhaupt anzugeben ist, in der formalen geschöpflichen Freiheit und nimmt dabei ungeachtet seiner vielen entgegenstehenden Äußerungen thatsächlich doch ein Vorauswissen Gottes um das Böse an. (Wir bemerken hier, ohne näher darauf einzugehen, daß es ein Vorauswissen Gottes, im strengen Sinne, für Erig. deshalb überhaupt nicht giebt, weil Gott alles, Vergangenes wie Zukünftiges, mit einem Blicke übersieht. Nur vom geschöpflichen Standpunkte aus kann man deshalb von einem göttlichen Vorauswissen reden.)

Das Böse ist in die Menschheit von dem ersten Momente ihrer Entstehung an eingetreten, denn wäre der Mensch auch nur die kürzeste Zeit im Paradiese geblieben, so wäre ein Fall nicht mehr möglich gewesen (IV, 15, 809 ff., vgl. II, 25, 582 C.). Das Paradies ist aber nach Erig. nichts anderes, als der dem Menschen ursprünglich bestimmte vollkommene Zustand, zu dem er nun freilich erst in der Zukunft gelangen wird (vgl. die Auseinandersetzungen IV, 17 ff., in denen Erig. u. a. die sinnliche Auffassung des Epiphanius vom Paradiese tadelt 18, 833 A., bei Augustin eine Verbindung der sinnlichen und der geistigen Auffassung findet, sich selbst aber für die rein geistige mit Anführung des Ambrosius und griechischer Autoritäten entscheidet). Eben mit Rücksicht auf den Fall ist nun aber die Entstehung des Menschengeschlechtes in der Weise geordnet, daß nicht alle Individuen wie die Engel mit einem Male aus den Urgründen hervorgegangen sind (IV, 12, 799 B; daß es auch in der Engelwelt ein Böses giebt, berücksichtigt Erig. hier nicht), sondern erst nach und nach, je nach den Verhältnissen der sinnlichen Erzeugung der Körper wirklich werden, vermittelst der, ebenfalls erst aus der Sünde stammenden Scheidung, der Geschlechter (II, 6, 533 A). Denn ursprünglich ist der Mensch ebenso wie die Engel ungeachtet der Menge der Individuen doch zur Einheit bestimmt; erst infolge der Sünde ist das weibliche Geschlecht vom männlichen getrennt worden, IV, 23, 845, 46; Comm. in Ev. Joh. S. 310, wie denn auch in der Vollendung wieder nur eins dasein wird. Diese Anschauung kann natürlich nur bei einer völligen spiritualistischen Umdeutung der Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalles festgehalten werden, für die Origenes dem Erig. das Vorbild liefert. Nicht also eigentlich von seinen Voreltern erbt der Mensch die Sünde, und von einem originale peccatum ist nur in dem Sinne zu reden, daß die Sünde mit unserem Ursprunge in Verbindung steht, Comm. in Ev. Joh. 311 A. Warum nun aber jede Menschenseele indem sie, nach kreatianischer Anschauung, **wird**, auch in den Zustand der Sünde eintritt, da doch weder die Gattung als solche gesündigt hat, noch die göttliche Bestimmung die Seele zur Sünde nötigt, das bleibt ein Rätsel, dessen Lösung wir bei Erig. zu finden nicht hoffen dürfen. — Wir bemerken über die sinnliche Welt außer dem Menschen nur noch, daß nach Erig. der gegenwärtige materielle Zustand derselben ebenfalls durch die Rücksicht auf die menschliche Sünde bestimmt ist, obwohl er ein klares Bild davon, wie sie, abgesehen von der Sünde, beschaffen sein würde, uns nicht giebt.

Der letzte Teil des Systems Erig.s ist der Abschluß des gesamten Weltlaufs, die Rückkehr aller Dinge zu Gott. Im Mittelpunkte dieses ganzen Prozesses steht die Person Christi. In Christo ist die ganze Menschheit, damit aber auch die ganze Welt zusammengefaßt; wie die Menschheit alle Stufen des Seins in sich vereinigt, so Christus wieder

das ganze Sein der Menschheit (II, 13. 541 f.). Er ist der Mittelpunkt des Ganzen, und demnach muß auch in dem, was er thut und erlebt, der Prozeß sich vollenden, der die Gesamtheit zu Gott zurückführt (V, 25, 912 BC). Zunächst die Menschheit; indem er sie in ihrer Gesamtheit in seine Substanz aufgenommen hat, erlöst und befreit er sie auch mit dieser. Dies geschieht indem er stufenweise die Geteiltheit aufhebt und sie zur Einheit zurückführt. Durch seinen Tod und seine Auferstehung wird zuerst das Äußerste der Geteiltheit, die Scheidung der Geschlechter aufgehoben, denn der Auferstandene ist nicht mehr Mann oder Weib. Weiter aber legt Christus in der Himmelfahrt auch den sinnlichen Leib überhaupt ab und kehrt in die unmittelbare Verbindung mit Gott zurück. Denselben Weg führt er nun auch das Menschengeschlecht; indem im Tode der Leib in die Elemente aufgelöst, in der Auferstehung aber einem jeden der seine zurückgegeben wird, um nun die völlige Auflösung und die Aufnahme in die geistigen Potenzen durchzumachen V, 20. Dem folgt dann noch eine doppelte Wandlung, die eine, die alle Menschen angeht, nämlich in das vollkommene Wissen, so weit es der Kreatur beschieden ist, und endlich die letzte, die aber nur die am meisten geläuterten Geister der Erwählten betrifft, nämlich die Einführung in die tiefsten Geheimnisse und in das übernatürliche unergründliche Versinken in die Gottheit. — Dieser Wandlung der Geister in Gott geht aber auch eine Wandlung der gesamten niederen Kreatur in die höhere, der sinnlichen in die geistige und endlich ebenfalls in Gott zur Seite. So sagt Erig. V, 20, nach der Aufhebung der Geschlechtsdifferenz im Menschen werde die ganze Erde mit dem Paradies (s. oben) geeinigt werden und nur das Paradies werde noch da sein. Dann aber werden auch Himmel und Erde geeinigt werden und nur der Himmel noch sein. Denn in dieser Vereinigung wird nicht aus zweien ein drittes, sondern das Höhere nimmt das Niedere in sich auf. Dann aber wird auch die gesamte sinnliche Kreatur mit der intelligibeln vereinigt, so daß nur die intelligible bleibt, endlich wird die intelligible Natur mit Gott vereinigt, und so wird Gott alles in allem. Wie sich Erig. damit das Fortbestehen persönlicher Unterschiede, das er annimmt, und das Fortwirken der Primordialursachen als solcher denkt, das müssen wir dahingestellt sein lassen.

Das ist also der Ausgang des Ganzen; alle widernatürlichen Scheidungen sind aufgehoben, alle Naturen sind zu ihren Primordialursachen und mit diesen zu Gott zurückgeführt. Damit ist nun in der Konsequenz des Systems auch dem Bösen sein Urteil gesprochen. Das Böse ist ja nichts Substanzielles, nichts, was in den Primordialursachen seine Stelle hätte; es ist nur durch die Unstetigkeit des freien Willens herbeigeführt als ein Accidens der von Gott geschaffenen Naturen. Indem nun der Wille der Naturen geheiligt und mit Gott verbunden wird, steht er in vollem Einklang mit dem göttlichen Willen; es fällt also jede Ursache des Bösen hinweg. Ebenso müssen aber auch die Folgen des bösen Willens fortfallen, die ja niemals die Gestalt von Substanzen oder Naturen annehmen können, sondern nur als Accidenzen an den Naturen erscheinen. Die malitia also wird mit allen ihren Folgen aufgehoben; das Böse in jeder Form ist am Ende der Weltgeschichte vernichtet. Dies ist die richtige und notwendige Konsequenz des Systems, und Erig. selbst hat es nicht unterlassen, sie mehrfach deutlich und bestimmt genug auszusprechen. Dennoch dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben, weil er selbst dabei nicht stehen geblieben ist. Denn dem genannten Abschlusse in den Anfangskapiteln des fünften Buches läßt er nun noch ungemein weitschweifige Erörterungen folgen, deren Ziel kein anderes ist, als zu zeigen, wie das Böse dennoch fortdauert und von Gott gestraft wird. Wie man über Erig.s persönliche Überzeugung auch denken mag, jedenfalls darf man diese Auseinandersetzungen nicht ignorieren. Erig. beruft sich gegenüber der origenistischen Lehre von der Apokatastasis auf die hl. Schrift und die Kirchenlehre, die eine ewige Fortdauer des Bösen annehmen und versucht nun eine Rechtfertigung derselben, die aber freilich so Undenkbares aufstellt, daß man die Abneigung wohl begreift, näher darauf einzugehen — und doch ist der Darsteller dazu verpflichtet. Als Grundlage seiner Auseinandersetzungen können wir ansehen, was er V, 30, 940 BC ausspricht: cogimur namque fateri aut quod penitus non est in rerum natura per se absque ullo subjecto posse puniri ... aut quoddam naturale subjectum supplicia pati ... aut puniri quod non est tamen in subjecto aliquo quod est omnique poena liberum punitur. Den ersten Fall erklärt er mit Recht für ein Unding, der zweite ist offenbar die Kirchenlehre, aber Erig. hält es seiner Grundanschauung nach für unmöglich, daß eine Natur, etwas von Gott Geschaffenes, ewig leiden sollte. Dagegen sagt er in Beziehung auf den dritten Fall: puniri autem vitium quod non est, in aliquo tamen quod est, et impassibile est, quoniam pati poenas non sinitur, credi-

bile mihi videtur verique simillimum. Zwei Dinge erscheinen hier doch völlig unbegreiflich, erstens wie das Laster an einer reinen Natur haften soll, ohne sie zu korrumpieren, zweitens wie das Laster, eben weil es für sich nichts ist, anders gestraft werden kann, als an der Natur, die damit behaftet ist. Leider müssen wir hinzusetzen, daß Erig. in allen seinen weitläufigen Erörterungen nirgends eine auch nur scheinbar genügende Antwort auf diese Frage bietet. Freilich weist er das Moment, das an der Natur haften und ohne Verletzung und Schädigung derselben bestraft werden soll, ausdrücklich nach, indem er es in dem bösen Willen zu finden glaubt. Wo dieser beharrt, da quält er sich selbst durch die Erinnerung an die Güter, denen er nachgestrebt hat, und die ihm nun für immer entzogen sind ꝛc. Aber für die Lösung der Hauptfrage, wie dieser böse Wille fortbestehen kann, während die Natur vollkommen gereinigt ist, trägt die ganze, an sich sehr eindrucksvolle Schilderung nichts aus. Und das um so weniger, wenn wir uns erinnern, daß Erig. sonst ja den Willen durchaus nicht als ein bloßes Accidens der Natur ansieht, sondern ihn sogar als das eigentlich Wesentliche an ihr betrachtet. Wie soll dann der böse Wille im Zusammenhange mit der vollkommenen Natur fortbestehen? Nun ist aber merkwürdig, daß inmitten jener, wir müssen sagen verzweifelten, Annahmen wieder ein Satz auftritt, der sie, wenigstens was die Menschheit betrifft, ganz überflüssig zu machen scheint. Erig. bringt nämlich Kap. 38, S. 1006 die Ansicht zur Sprache, die fast allen Autoren gemeinsam sei, daß so viel Menschen in das himmlische Reich eintreten werden, wie Engel gefallen seien, und bemerkt, wenn das richtig sei, so müßte entweder die Zahl der nach und nach geborenen Menschen der jener Engel gleich sein, oder man müßte annehmen, daß nicht alle Menschen zum Ziel ihrer Schöpfung gelangen würden, quod praecedentes rationes de salute totius humanitatis in Christo incunctanter roboratae omnino prohibent assumi. Er selbst hält zwar jene erste Voraussetzung nicht für hinreichend begründet, meint aber jedenfalls totum genus humanum et in Christo redemtum et in coelestem Jerusalem reversurum esse (1007 C). Dann würden also nur die Dämonen und der Teufel der ewigen Verdammnis verfallen — prinzipiell wird aber den im vorhergehenden dargelegten Schwierigkeiten damit gar nicht geholfen, sie bleiben ganz dieselben, ob die Zahl der Verdammten eine größere oder geringere ist. — Wir werden demnach sagen müssen: die Konsequenz des Systems Erig.s fordert durchaus die Lehre von der Apokatastasis, und wo er folgerichtig denkt, kommt er auch auf dieselbe hinaus; was er dagegen zur Begründung der entgegenstehenden Anschauung sagt, verwickelt ihn in unlösbare Widersprüche und in Annahmen, die sich mit seinen Voraussetzungen in keiner Weise vereinigen lassen. Damit ist ja noch nicht bewiesen, daß er diese Ansicht nicht doch gehabt haben könnte, aber allerdings machen die betreffenden Auseinandersetzungen des fünften Buches den Eindruck, daß er hier in der That nur der geltenden Kirchenlehre zu liebe Beweisführungen beibringt, deren Schwäche und Unhaltbarkeit ihm selbst nicht verborgen war, während seine persönliche Überzeugung auch hier mit Origenes ging.

Wir haben an diesem Punkte der ebenso an sich merkwürdig wie für Erig.s Stellung zur Kirchenlehre wichtig ist, etwas länger verweilt, im übrigen halten wir es nicht für nötig, seine Stellung zu ihr in den einzelnen Punkten näher zu erörtern, weil er im ganzen jedenfalls die Absicht hat, der Kirchenlehre treu zu bleiben, seine Fertigkeit in Umdeutungen aller Art es ihm aber auch leicht macht, den Widerspruch zwischen ihr und seinem System nicht bloß vor anderen, sondern auch vor sich selber zu verhüllen. So bedient er sich denn z. B. vielfach trinitarischer Formeln; er nimmt an, daß der Vater im Sohne, dem Logos, der Intelligenz, die Primordialursachen schafft, während er in dem hl. Geiste das wirksame Prinzip sieht, durch welches sowohl diese Ursachen zu ihrer Wirkung in den Effekten übergeführt, wie auch den Menschen sowohl natürliche wie geistliche Gaben erteilt werden. Ob aber die trinitarische Auffassung von Gott im Sinne der Kirchenlehre sich mit seiner Ansicht von der schlechthin unzugänglichen und unbegreiflichen Wesenheit Gottes wirklich vereinigen lasse, das ist freilich eine andere Frage, deren gründliche Erörterung wir bei Erig. nicht erwarten dürfen. Ebenso hält sich Erig. durchaus an die übliche Lehre von der Person Christi und setzt sie mit seinem System in Verbindung, ohne tieferliegende Schwierigkeiten zu berühren. Hinsichtlich des Werkes Christi aber glaubt er vollends durch den Satz, daß in Christo sich die gesamte Erlösung vollziehe, mit der Kirche in vollstem Einklang zu stehen, während er auf das Nähere, wie sich die heilbringende Wirksamkeit Christi vollzieht, nicht weiter eingeht, oder nur gewisse gebräuchliche Wendungen wiederholt. Dieses, man muß sagen oberflächliche Verhalten zum Dogma führt uns nun noch auf die Frage, ob man Erig. als den „Vater der

Scholastik" bezeichnen dürfe. Der „Väter der Scholastik" sind nachgerade so viele genannt worden, daß man zweifeln muß, ob irgend einem einzelnen dieses Prädikat gebührt. Dem Erig. aber schon deshalb jedenfalls nicht, weil sein ganzes Interesse viel mehr philosophischer als theologischer Art ist, wie schon die Fragen, die er am ausführlichsten und mit dem größten Interesse behandelt, deutlich zeigen. Dem entsprechend ist auch sein persönlicher Standpunkt ein wesentlich selbstständigerer, freierer, als der der Scholastiker späterer Zeit. Daß er auf die scholastische Denkarbeit aber in bedeutendster Weise eingewirkt hat, ist damit natürlich nicht ausgeschlossen. — Auch das Verhältnis des Erig. zur Mystik ist ein eigentümliches; ihn selbst kann man keinen Mystiker nennen, da er den persönlichen Erfahrungen des Mystikers entweder überhaupt ferngestanden oder doch sich in keiner Weise darüber geäußert hat. Auch werden die mystischen Gedanken, von denen sein System voll ist, von ihm nur dialektisch gerechtfertigt. Desungeachtet hat er durch diese Gedanken ebenso wie durch die Übersetzung der dionysischen Schriften und seine Kommentare dazu einen ungemein bedeutenden Einfluß auf die spätere Entwickelung der Mystik geübt.

Überhaupt wird der Einfluß, den Erig. auf die Anregung selbstständigeren spekulativen Denkens im Mittelalter gehabt hat, nicht gering anzuschlagen sein, und jedenfalls war er größer, als sich streng nachweisen läßt oder wenigstens bis jetzt nachgewiesen worden ist. Namentlich scheint er im 12. Jahrhundert viel gebraucht worden zu sein; Honorius Augustodunensis hat ihn in umfassender Weise benutzt, und Wilhelm vom Malmesbury giebt verhältnismäßig reichliche Nachrichten über ihn und sein Hauptwerk. Noch größere Aufnahme aber muß er in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts in Paris gefunden haben, so daß man nun auch anfing, kirchlich gegen seine Schriften vorzugehen und endlich Honorius III. die Vertilgung seines Werkes **De divisione naturae** anordnete. Ohne Zweifel hat das der Beschäftigung mit ihm bedeutenden Eintrag gethan, und in späterer Zeit ist er in so völlige Vergessenheit geraten, daß der Index, der auf Geheiß des Tridentinums angefertigt wurde, ihn gar nicht erwähnt. Man holte es später nach indem man unter Gregor XIII. 1685 die **ed. princeps** von Gale auf den Index setzte.

Was für Erig. unsrer Zeit zu thun übrig bleibt ist einerseits eine vollständige und wirklich kritische Ausgabe, die zugleich die Nachweisung der von ihm citierten Schriften im einzelnen geben müßte, dann aber eine genaue Untersuchung des Verhältnisses der Gedanken Erig.s zu denen seiner Vorgänger, aus der sich mit Sicherheit würde entnehmen lassen, wie weit bei ihm wirklich die Ansätze neuer Gedanken reichen, als deren ersten Anfänger man ihn oft doch nur deswegen gepriesen hat, weil man mit seinen Vorgängern nicht hinreichend bekannt war. **S. M. Deutsch.**

Scriptoris, Paul, scholastischer Theologe, gest. 1505. — Nic. Paulus, P. S., ein angeblicher Reformator vor der Reformation in ThQS 1893, 289—311; J. J. Moser, Vitae professorum Tubingensium ord. theol. 1718, S. 60—68; AdB 33, 488 f. (Reusch); K. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen, 1881, S. 49 f., dazu die Notiz von E. Nestle in Blätter f. württ. KG. 3 (1888), S. 88; Chronicon des Konr. Pellican, hrsg. v. Bh. Riggenbach, 1877, S. 12 ff. 20. 23 ff. 44; H. Hurter, Nomenclator literarius theol. cathol. IV 1899, 921—23.

Paul S. ist um 1450 in der schwäbischen Reichsstadt Weil geboren und trat frühe ins Kloster bei den Minoriten der Observanz ein. Nach Paris verschickt hörte er namentlich die Vorlesungen seines hochangesehenen Ordensgenossen Stephan Brulefer (gest. 1496), der einen streng skotistischen Realismus lehrte (vgl. Prantl, Gesch. d. Logik IV, 1870, S. 198) und später während seiner Wirksamkeit an den Ordensschulen zu Mainz und Metz einen Sentenzenkommentar nach Bonaventura herausgab (über ihn ThQS 1893, 289 ff.; Wetzer u. Welte, Kath. Kirchenlexikon II², 1355 f.). In Paris hatte von 1473—1481 die skotistisch-realistische Richtung die Oberhand gewonnen, wobei auf königl. Befehl die 24 ockamistischen Lehrer der Universität mit Gewalt entfernt wurden (vgl. Prantl a. a. O. 186 f.). Zu gleicher Zeit suchte sich die skotistische Reaktion als **via antiqua** an den südwestdeutschen Universitäten gegenüber dem dort allein herrschenden Ockamismus (**via moderna**) festzusetzen. Den Männern, die dies erreichten, Johann Heynlin (s. d. Art. Bd VIII S. 36), Konr. Summenhart (s. d. A.), Steph. Brulefer u. a. gesellt sich P. S. bei. Das Bestreben dieser Männer war, gegenüber dem öden Formalismus und konzeptualistischen „Terminismus" der ockamistischen Logik und Erkenntnistheorie eine aristotelisch-realistische Betrachtungsweise der Wirklichkeit zu ermöglichen (**nos imus ad res, de terminis non curamus**), sowie den vernunftfeindlichen Autoritätsstandpunkt Ockams (vgl. o. Bd XIV

S. 270, 11—271, 31) im Sinne der älteren Scholastik wieder durch eine rationale Begründung der Glaubenslehren zu ersetzen (vgl. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1906, 2. Abschnitt, 3. Kap.). Weil dabei gegenüber den „sermocinalen" Wissenschaften der scholastischen Logik, Grammatik und Rhetorik wieder mehr Wert auf die „realen" Wissenschaften (Metaphysik, Physik, Mathematik und Ethik) gelegt wurde, darum hat diese **via antiqua** im Gegensatz zu den **moderni** dem Humanismus an den südwestdeutschen Universitäten den Weg bereitet (vgl. den Aufsatz über die Anfänge des Humanismus an der Universität Tübingen in Württ. Vierteljahrshefte 1906, Heft 2; K. Müller hat in KG II, 1, 203 u. 257 S. und Summenhart nicht mit vollem Recht direkt den humanistischen Theologen beigeordnet); und weil dies Unterfangen mit einer vielfachen Kritik an den bestehenden Verhältnissen verknüpft war, darum sind jene Männer als „Zeugen der Wahrheit" von der kommenden Generation in der Reformationszeit begrüßt worden.

S. war weder Humanist noch Reformator vor der Reformation. Er hat für den skotistischen Realismus in dem eben ausgeführten Sinne vielleicht in Mainz und später bis 1501 als Guardian des Franziskanerklosters in Tübingen gewirkt. Obwohl nicht Angehöriger der Universität hatte er in seinem Kloster als **„acutissimus Scotista"** auch aus der Stadt besuchte Vorlesungen über die Sentenzen nach Duns Scotus gehalten. Unter seinen Schülern werden genannt Thomas Wyttenbach (s. d. Art.), der Basler Lehrer Zwinglis; ferner Paul Volz, welcher später zu Wimphelings Schlettstadter Kreis gehörte, dann als evangelischer Pfarrer zu Straßburg gegen die Konkordie predigte und durch seine Sympathie für Schwenckfeld sich ausgezeichnet hat; endlich der Augustiner Joh. Mantel, der als evangelischer Prediger aus Stuttgart verwiesen ward und im Jahre 1530 zu Elgg im Zürichbiet gestorben ist. Ja fast das ganze Augustinerkloster unter Führung von Joh. Staupitz habe des S. Vorlesungen über Duns Scotus gehört, erzählt sein bedeutendster Schüler Konrad Pellikan (s. d. A. Bd XV S. 108), der sein Leben lang die Anhänglichkeit an den älteren Freund und Ordensgenossen bewahrt hat. Zum Druck dieser skotistischen Vorlesungen veranlaßte S. die Übersiedelung des Buchdruckers Otmar von Reutlingen nach Tübingen. So ward denn die **„Lectura fratris Pauli Scriptoris ordinis minorum de observantia, quam edidit declarando subtilissimas doctoris subtilis sententias circa Magistrum in primo liber"** als erster Tübinger Druck am 24. März 1498 beendigt. Das umfangreiche Werk beweist, daß S. in erster Linie scholastischer Theologe war; von eigentlich reformatorischen Ansichten kann keine Rede sein. Doch hat S. das Kommen einer neuen Zeit verspürt und hat wenigstens auf einem Gebiet, dem mathematisch-astronomischen, die Brücke von der Scholastik zum Humanismus geschlagen. Er sprach mit Pellikan über eine Zeit, da man die Theologie umgestalten werde, da man die scholastische Methode aufgebe und zu den alten Kirchenvätern zurückkehre. Auch die meisten Gesetze müßten geändert werden (Chronikon 24). Bei Reuchlin lernte er griechisch, doch scheint er es nicht zu biblischen Studien verwendet zu haben. Wenigstens die einzige Notiz bei Pellikan über seine Bibelauslegung besagt, daß er am Fest der Priesterweihe des Pellikan eine Predigt über die fünf goldenen Mäuse der Philister (1 Sa 6, 4 f.) gehalten und dies Thema allegorisch auf die hebräischen Studien des Primizianten angewandt habe; Pellikan weiß später selbst nicht, wie ihm das gelungen sei. Dagegen für mathematische Studien hat S. die Kenntnis der griechischen Sprache benützt. Er hielt in seinem Kloster Vorlesungen über die Kosmographie des Ptolemäus; da habe er fast alle Doktoren und Magister der Universität zu Zuhörern gehabt, namentlich der spätere Astronom und Humanist Johann Stöffler ist einer seiner Schüler. Den Mönchen in Bebenhausen zeigte er die Anlegung eines Astrolabs, und in engerem Kreise in seinem Kloster erklärte er die fünf Bücher des Euklid.

Nebenher übte S. eine ausgedehnte Predigtthätigkeit aus; auf die Kanzeln in der Umgegend nach Reutlingen und Horb ward er öfters berufen und geißelte hier in so freimütiger Rede die Mißbräuche der Zeit, daß er darob den Unwillen der Tübinger theologischen Universitätslehrer hervorrief, welche ihm wegen des starken Zulaufs seitens der Studentenschaft ohnehin mißgünstig gesinnt sein mochten. Er wurde bei seinem Provinzial verklagt und, da er zudem bei seinen Mönchen nicht beliebt war, im Jahre 1501 abberufen. Im Kloster zu Basel durfte er sich von da an nur noch mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigen und sollte sich später vor seinen Oberen zu Zabern wegen seiner freimütigen Äußerungen rechtfertigen. Er wich jedoch einer etwaigen Einkerkerung aus und ging über Wien nach Rom, um an höchster Stelle seine Sache vorzutragen. Unbehelligt kehrte er wieder zurück und sollte auf Befehl des Generalvikars des Ordens in

Toulouse Theologie lehren. Auf der Reise dorthin starb er am 21. Oktober 1505 im Kloster Kaisersberg im Oberelsaß. S. steht auf dem Übergang von der alten zu der neuen Zeit; er hat wie manche skotistischen Theologen neben ihm mehr als andere das Neue herbeiführen helfen; doch hat er sich von der scholastischen Methode nicht losgemacht. Die treuherzige Freundschaft mit dem viel jüngeren Pellikan und nicht minder die freimütig charaktervolle Kritik an bestehenden Mißbräuchen, welche mit dem Verlust der wissenschaftlichen Muße bezahlt werden mußte, erwecken die Sympathie für die Persönlichkeit des Scholastikers Scriptoris. **H. Hermelink.**

Scrivener, Frederik Henry Ambrose, wurde in Bermondsey, Grafsch. Surrey am 29. September 1813 geboren, fand seine Bildung im Trinity College in Cambridge und war seit 1838 in verschiedenen Orten Englands im Pfarramte thätig. Er nahm hervorragenden Anteil an der Revision der englischen Übersetzung des NT. Auf wissenschaftlichem Gebiete sind allgemein anerkannt seine Verdienste um den Bibeltext s. diesen Art. Bd II S. 766, 52 ff. Scrivener starb am 30. Oktober 1891 in Hendon, Middlesex.

Scriver, Christian, Erbauungsschriftsteller, gest. 1693. — Reiches Material zur Kenntnis des inneren und äußeren Lebens S.s bieten seine eigenen Schriften. — Seth Calvisius hat in der Leichenpredigt (Helmst. 1684) als Anhang eine Lebensskizze S.s beigegeben; Pipping, Mem. th. dec. IV, Lips. 1705, p. 466—482; Moller, Cimbr. lit. tom. I, p. 614 bis 619. Als erster Biograph S.s wird Otto Weinschenk (Magd. u. Lpzg. 1729) u. Kettner (Clerus Jacobaeus 1730) genannt. Aus neuerer Zeit: Plath in d. ev. KZ. 1862, Bd 71, H. 4; die sorgfältige Arbeit von Krieg, M. Chr. Scr., eine Lebensbeschr. a. d. 17. Jahrh., Dresd. o. J.; vgl. auch Hagenbach, Vorles. über d. Gesch. d. Ref., 4. Bd, u. d. ev. Prot. II, 177; die Biogr. von Ergenzinger bei Klaiber, ev. Volksbibl. 3, 1 ff.; Schmidt, Gesch. d. Pred. 1872, S. 110—116; Rothe, Gesch. d. Pred. 1881, S. 372; H. Beck, Die rel. Volkslit, Gotha 1891, S. 143 ff.; Grosse, D. alt. Tröster, Hermannsb. 1900, S. 253 ff. mit Angabe der neueren Ausg. u. Bearb. S.scher Schriften.

Christian Scriver ist am 2. Januar 1629 zu Rendsburg geboren. Nach dem Tode des Vaters stand er von früher Jugend an in der Erziehung einer frommen Mutter, von der er bleibende Eindrücke für sein ganzes späteres Leben empfangen hat. In Rostock, wo er sich dem theologischen Studium widmete, übte vor allem Joachim Lütkemann (Bd XI S. 681) einen entscheidenden Einfluß auf ihn aus. Nach Vollendung des theologischen Studiums wurde Scr., erst 24jährig, 1653 als Archidiakonus nach Stendal und 1667 als Pfarrer an St. Jakobi nach Magdeburg berufen. Hier stand er als Seelsorger, Prediger und Schriftsteller auf der Höhe seiner Wirksamkeit. Mit seiner Magdeburger Gemeinde war er 23 Jahre lang eng verbunden. In höherem Alter folgte er auf den Rat Speners einem Rufe als Oberhofprediger nach Quedlinburg. Seine Kraft aber war bereits gebrochen; nach drei Jahren starb er am 5. April 1693. Sein Wahlspruch war: Als die Sterbenden, und siehe, wir leben.

Scr. gehört zu jenen Theologen und Kirchenmännern, die wie sein Zeitgenosse Heinrich Müller (Bd XIII S. 521) in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gegen die mehr und mehr hervortretenden Schäden der lutherischen Kirche, vor allem die Veräußerlichung, ihre Stimme erheben und dadurch dem Pietismus die Bahn bereiten; Scr. war mit Spener befreundet, und von beiden liegen Zeugnisse gegenseitiger Anerkennung und Wertschätzung vor. Wenn auch von dem Übereifer einzelner seine Rechtgläubigkeit verdächtigt worden ist, er steht doch unzweifelhaft im Mittelpunkt der lutherischen Lehre: der Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden ist ihm der Augapfel evangelischen Glaubens. Was Scr. predigt, was er schreibt, ist Frucht und Zeugnis eines unter mancherlei Kreuz gereiften tiefen Innenlebens und einer reichen Amtserfahrung. Dazu gesellt sich bei ihm ein hohes Maß natürlicher Begabung, eine lebendige, doch immer gezügelte Phantasie und ein offener Blick für das Naturleben, das ihm zu einem großen Gleichnis für die christlichen Wahrheiten wird. Dabei handhabt er die Sprache mit bewundernswerter Leichtigkeit; sein Periodenbau ist durchsichtig, klar, abgerundet; nur selten wird er schleppend. Was er bietet ist immer frisch, gefällig, anmutend, kaum beeinträchtigt durch die dem Zeitgeschmack entsprechend eingestreuten gelehrten Zuthaten.

Der Name Scr.s ist in der evangelischen Kirche durch seine zahlreichen Schriften bis heute in gesegnetem Andenken erhalten worden. Seine Predigtsammlungen tragen in der Anlage eine gewisse Gleichförmigkeit an sich, die aber durch erfrischenden Wechsel und Reichtum der Gedanken aufgewogen wird. Weit wertvoller sind die zu einem Volksbuch gewordenen „Zufälligen Andachten" (1667; Berl. 1867, Bas. 1893), zu welchen ihm die

gleichbenannte Arbeit des Engländers Jos. Hall die Anregung gegeben hat, 400 Parabeln, in denen ihm die Erscheinungen des Natur- und des Menschenlebens zur sichtbaren Rede werden, die er in schlichter, aber begeisterter Sprache mit tiefpoetischer Auffassung den Menschen dolmetscht. Ebenso hat die aus eigener Erfahrung während und nach einer Krankheit entstandener Schrift „Gottholds Siech- und Siegesbette" den Beifall des evangelischen Volkes gefunden (neue Ausg. Stuttg. 1870). Auch die **Chrysologia catechetica**, (sieben) „Goldpredigten über die Hauptstücke des lutherischen Katechismus" verdient erwähnt zu werden (neue Ausg. Stuttg. 1861).

Vor allem aber ist es das großartige, bis jetzt unübertroffene Werk „Der Seelenschatz", durch das sich Scr. ein wohlverdientes, bleibendes Gedächtnis gestiftet hat und das vielen ein Führer auf dem Heilswege geworden ist. Es sind ursprünglich Predigten aus der Magdeburger Zeit, jedoch später überarbeitet und erweitert, in der gegenwärtigen Gestalt erbauliche Vorträge, zu denen sich der vorangestellte Text nur als ein mehr oder weniger entsprechendes Motto verhält. Das Werk erschien 1675—1692; neuere Ausgaben von Rud. Stier, Hannover 1847/52 und Bremen 1848/54, und Berlin 1852/53 3 Bde. Der Seelenschatz „beschreibt den Weg einer Seele aus ihrem Elend bis in die Herrlichkeit des ewigen Lebens hinein. Ausgehend von dem Adel unserer Seele führt uns Scr. durch das Todesthal der menschlichen Sündennot über den steilen Berg der Buße zu den lichten Höhen des Glaubens, den Pfad des Lebens entlang an allen christlichen Tugenden vorbei, mitten durch das Meer der Trübsale und der schwersten Anfechtungen an das Thor des Todes und hindurch zu der Seligkeit bei dem Herrn in die Stadt der goldenen Gassen . . . Es ist eine Verknüpfung dogmatischer und ethischer Elemente, nach hergebrachtem Sprachgebrauch: ein Teil der christlichen Glaubenslehre in organischer Verbindung mit einer populären Moraltheologie. Und das alles von einer ruhigen, edel-einförmigen Darstellung getragen. Es ist dem Leser, als stände er an einem breiten, vollen Strom, auf welchem herrliche Schätze langsam, sichtbar nahe vorübergeführt werden, deren Anblick sich unauslöschlich in das Herz einprägt".

Auch als Dichter geistlicher Lieder hat sich Scr. versucht; sie sind jedoch von geringerem Werte; die bekanntesten sind: „Jesu, meiner Seele Leben &c." und „Der lieben Sonne Licht und Pracht &c". Vgl. Klaiber a. a. O. 5, 825 ff. und Koch, Kirchenlied, 3. Aufl. 4, 91. 92. **Hermann Beck.**

Scultetus (Schultetus), Abraham, gest. 1624. — De curiculo vitae imprimis vero de actis Pragensibus Abr. Sculteti Narratio apologetica, Emden 1625, 4°; Leichenpredigt am 29. Okt. 1624 über 2 Kor. 6, 3—10 von Friedrich Salmuth gehalten, Emden 1625, 4°; Ed. Meiners, Oostvrieschlandts Kerkelyke Geschiedenisse, Groning. 1738 f. II. deel p. 439 sqq.; Artikel „Scultetus" in Bayles Dictionnaire und Hoogstratens Allgemeen Woordenboek, Amsterdam, Utrecht und Haag 1733. Verzeichnis seiner Schriften bei Jöcher IV, S. 450 f.; Cuno in d. AdB XXXIII, S. 492 ff.

Geboren den 24. August 1566 zu Grüneberg in Schlesien, wo sein Vater und nachher sein Bruder angesehene bürgerliche Ämter bekleideten, besuchte A. Scultetus zuerst die Schule seiner Vaterstadt und begab sich zu seiner weiteren Ausbildung 1582 nach Breslau, war aber kaum hier heimisch geworden, als eine Feuersbrunst seine Vaterstadt in Asche legte, und er infolge dessen von seinem Vater, der bei dem Brande sein Vermögen eingebüßt hatte, nach Hause gerufen wurde, um das Studium mit dem Handwerk zu vertauschen. Er hatte indes das Glück, in dem Grüneberg benachbarten Freystadt eine Hauslehrerstelle zu finden und durfte nun auch die dortige Schule besuchen, bezog dann 1585 das unter der Leitung des Lorenz Ludwig, eines Zöglings von Melanchthon, blühende Gymnasium zu Görlitz in der Lausitz, ging 1588, von einem adeligen Gönner unterstützt, nach dem unter Christian I. (1586—91) für kurze Zeit wieder philippistischen Wittenberg und endlich 1590 nach Heidelberg. Während er die öffentlichen Vorlesungen besuchte, erteilte er hier, wie schon zu Görlitz und Wittenberg, Unterricht in seinem Hause, und seine Privatlektionen waren von adeligen Studenten aus Frankreich, England und Deutschland sehr gesucht. 1591 promovierte er zum Magister und empfing 1594, schon durch mehrere mit Beifall aufgenommene Schriften bekannt und als Prediger gern gehört, die Ordination zum Pfarrdienst, den er zuerst zu Schriesheim unweit Heidelberg verwaltete, wurde aber schon nach wenigen Monaten von Kurfürst Friedrich IV. zum Schloßkaplan berufen, 1598 von der Schloßkirche an die Barfüßerkirche in Heidelberg versetzt, zwei Jahre später Kirchenrat, Pfarr- und Schulinspektor, 1614 nach Pitiscus Tod dessen Nachfolger als Hofprediger und 1618 Professor der Theologie an der Universität.

Zwischendurch finden wir ihn auf Reisen und mit wichtigen Missionen betraut. Auf einer solchen Reise war es, wo er im Jahr 1596 zu Speier im Gasthof zum Hecht mit Samuel Huber zusammentraf und mit demselben, in Gegenwart der lutherischen Stadtgeistlichkeit über die Prädestination disputierte (s. Bd VIII, S. 411, 43). Im J. 1610 begleitete er den Fürsten Christian von Anhalt in den Jülichschen Krieg; 1612 ging er im Gefolge des Kurfürsten Friedrich V. zu dessen Vermählung mit der brittischen Prinzessin Elisabeth nach England; 1614 wurde er an den brandenburgischen Hof berufen, um den zur reformierten Konfession übergetretenen Kurfürsten Johann Sigismund in der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten seines Landes mit seinem Rat zu unterstützen; 1618 wohnte er als pfälzischer Deputierter mit Heinrich Alting und Paul Tossanus der Dordrechter Synode bei; 1619 begleitete er die kurfürstlichen Gesandten zur Kaiserwahl nach Frankfurt; 1620 folgte er seinem Kurfürsten, nachdem derselbe die böhmische Krone angenommen hatte, nach Prag, um in die Katastrophe, die nach der Schlacht am Weißenberge (8. November 1620) über seinen Herrn, über Böhmen und die Pfalz hereinbrach, mit verwickelt zu werden. Als er eilig von Prag geflohen auf einem Umweg über Schlesien und Brandenburg wieder nach Heidelberg gelangte, war hier schon seines Bleibens nicht mehr. Er begab sich mit den Seinen zuerst nach Bretten, dann nach Schorndorf im Württembergischen. Hier erreichte ihn im Jahre 1622 ein Ruf zu einer Predigerstelle in Emden, dem er mit Erlaubnis des vertriebenen Kurfürsten folgte. Er ist aber in diesem neu gefundenen Asyl schon nach zwei Jahren, am 24. Oktober 1624, gestorben. — Als Prediger, Kirchenmann und Gelehrter berühmt, zählte Scultetus zu den angesehensten reformierten Theologen seiner Zeit und stand mit den bedeutendsten Männern seiner Konfession in Deutschland, Holland, England und der Schweiz in Verkehr. Bemerkenswert ist noch seine Beteiligung an den vom Kurfürsten und seinen Theologen längere Zeit ebenso eifrig betriebenen wie lutherischerseits beharrlich zurückgewiesenen irenischen Versuchen. Gegen die Vorwürfe und Schmähungen, die ihn nach dem Prager Unglück namentlich auch von seiten der Lutheraner trafen, hat er sich in würdigem Tone verantwortet in der nach seinem Tode herausgekommenen **Narratio apologetica** (s. o.). Außerdem hat er noch eine Reihe von Schriften hinterlassen, polemische, historische, asketische u. a. m., von denen wir nennen: **Ethicorum libri duo**, wie **Sphaericorum libri tres** (ein Lehrbuch der Astronomie) aus Heidelberger Privatvorlesungen entstanden, 3. ed. 1614. Ferner Predigten und Reden, ausführliche Predigtentwürfe zu ganzen Büchern der hl. Schrift (**Idea concionum in Jesaiam, in Psalmos, in epist. ad Hebraeos, ad Romanos**), eine Kirchenpostille (Betrachtungen über die Evangelienperikopen, zu Heidelberg gehalten), zuerst erschienen 1611 und nachher öfter wieder aufgelegt, in mehrere Sprachen übersetzt und am 16. Mai 1613 zu Rom auf den Index gebracht. Endlich seine beiden Hauptwerke: 1. **Medullae theologiae patrum syntagma**, wovon vier Teile in 4° erschienen, 1. Tl., Amberg 1598, 4. ed. 1613, 2. Tl., Neustadt a. d. Hardt 1605, 3. Tl., ebendaselbst 1609, 4. Tl., Heidelberg 1613, Frankfurter Ausgabe des ganzen Werkes 1634, eine gelehrte und in ihrer Art verdienstliche, wiewohl nach der Weise der Zeit weitschweifige und konfessionell tendenziöse Darstellung der patristischen Theologie mit scharfer Polemik gegen Bellarmin, Baronius u. a. Romanisten; 2. **Annalium evangelii passim per Europam 15. salutis partae seculo renovati decas 1. et 2.** (ab anno 1516—36), Heidelberg 1618 und 20, eine Reformationsgeschichte, von der das übrige Manuskript auf der Prager Flucht verloren ging. **Mallet** †.

Sebastianus, der Martyrer. — Quellen und neuere Litteratur: I. Das dürftige Quellenmaterial wird am besten unmittelbar in die Darstellung selbst verflochten.

II. F. X. Kraus, Roma Sotterranea, 2. A., Freiburg i. Br. 1879, S. 119, 133, 181, 518; ders., Art. Sebastianus, KRE. II, Lieferg. 15, S. 747 f.; Paul Allard, La persécut. de Dioclétien I, Paris 1890, S. 131 f.; Potthast, Bibliotheca hist. II, 2. A., S. 1566 f.; Bähr, Geschichte der römischen Literatur, S. 259; Wilh. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 6. A. I, S. 199. 211, II, S. 176 Anm. 4; Franz Görres, Die angebliche Christenverfolgung zur Zeit der Kaiser Numerianus und Carinus, ZwTh XXIII, 1880, H. 1, S. 31—64, H. 2, S. 165—197, zumal 43—47; ders., Sebastianus ... in Geschichte, Legende u. Kunst, JprTh XIII, S. 511—518 einschl.

Gewiß ist Sebastianus, der Patron der Schützengilden, dessen Fürbitte früher in katholischen Gegenden auch vielfach gegen die Pest angerufen wurde, eine geschichtliche Persönlichkeit, ein wirklicher Blutzeuge, aber freilich auch nicht viel mehr als die Thatsache seines Martyriums läßt sich authentisch belegen. Schon im ältesten Kalender der römischen Christengemeinde, in der sog. „Depositio martyrum“ der liberia-

nischen Chronik vom Jahre 354, wird unter dem 20. Januar die Bestattung unseres Martyrers in den Katakomben erwähnt (XIII. Kal. Febr. . . . Sebastiani in Catacumbas", F. X. Kraus, Roma Sott., 2. Aufl. Beil. IX, S. 598). Ambrosius, der die Lokaltradition seiner Kirche genau kennen mußte, bezeugt bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts, daß Sebastianus ein geborner Mailänder war, zu Rom das Martyrium erlitt und schon damals in seiner norditalischen Heimat andächtig verehrt wurde (Psalmus 118, sermo 20, Nr. 44, ed. MPL XIV, S. 1497. Der 20. Januar, weil sowohl durch den ältesten hauptstädtischen Kalender als auch durch Ambrosius bezeugt, ist der richtige Todestag des berühmten Heiligen.

Dies Wenige ist alles, was aus seinem Leben unantastbar feststeht; alles Andere, was man von ihm erzählt, beruht auf Mißverständnis und Irrtum oder ist doch mindestens zweifelhaft. Denn diese Nachrichten stützen sich nur auf die Autorität der Akten unseres Mailänders; diese sind aber gefälscht. Folgendes meine Gründe: Die acta s. Sebastiani (ASB s. 20. Jan.) enthalten, ganz abgesehen von den sich darin breit machenden Mirakeln und Massenbekehrungen, eine solche Fülle der unglaublichsten Ungeschichtlichkeiten, daß sie, wenn auch vielleicht schon zu Anfang des 5. Jahrhunderts niedergeschrieben, unmöglich als Originalurkunde gelten können. Da sollen die Imperatoren Carinus (282—285) und Diokletian (284—305, gest. 313) eine Zeit lang als friedliche Kollegen zusammen regiert haben. Die Geschichte lehrt aber, daß Diokletian im Gegensatz zu Carinus erst durch dessen Beseitigung zur Alleinherrschaft gelangt ist (vgl. Vopiscus, Carin. c. 18, Eutrop. IX, c. 13, Aur. Victor de Caess. c. XXXIX, Oros. VII, 16). Da wird ferner vorausgesetzt, Diokletian hätte schon vor dem Untergange des Carinus den Maximianus Herkulius zum Mitregenten angenommen. Die Beförderung des letzteren zur Kaiserwürde erfolgte aber erst nach dem Tode des Carinus (vgl. Eutrop. IX c. 13, 14, Vict. Caess. c. XXXIX, epit. c. XXXVIII. XXXIX, Eusebii chron. Hieronymo interprete ad a. Ch. 289. 290, S. 582, ed. Migne). Weiter heißt es da, Diokletian hätte im Anfang seiner Regierung zugleich mit Maximian zu Rom residiert! Das läßt sich aber mit Hilfe des echten Quellenmaterials nicht belegen; der berüchtigte Christenverfolger ist nachweislich nur einmal, und zwar erst gegen Ende seiner Regierung (in November 303) nach der ewigen Stadt gekommen, wo er nebst Maximian seine Vicennalien und einen glänzenden Triumph über die während einer langen glorreichen Herrschaft niedergeworfenen Reichsfeinde, zumal über die Perser und Germanen, feierte; sonst residierte er im fernen Osten zu Nikomedien, anfangs auch häufig zu Sirmium in Pannonien (vgl. Lactant. mortes, ed. Sam. Brandt, c. 14. 17; Eus. chron. ad a. Chr. 307 p. 582, Eutrop. IX, 16). Ungeschichtlich ist auch die Angabe der Akten (c. XVIII, §§ 65, p. 275 A), Carinus sei zu Mainz ermordet worden („Igitur Carino occiso in civitate Maguntiaco" etc.). Carinus unterlag vielmehr in der Nähe der obermösischen Stadt Margus (vgl. Vop. Carin. c. 18; Eutrop. IX, c. 13; Vict. Caess. c. XXXIX). Endlich ist in den Akten die Rede von einer äußerst heftigen Christenverfolgung, die schon 286, mit allgemeinem Opferzwang verbunden, zu Rom gerast haben soll (c. XVIII, §§ 65, p. 275 A); die Zeitgenossen Eusebius und Lactanz datieren aber den Diokletian-Sturm erst auf die Jahre 303 und 304! Natürlich kann das klägliche Machwerk, wie u. a. Potthast a. a. O. geglaubt hat, unmöglich von einem Ambrosius herrühren.

Folgende drei weitere Daten aus dem Leben Sebastians gelten von jeher in den weitesten Kreisen gleichfalls als durchaus geschichtlich: 1. Die Fixierung seines Martyriums auf Diokletians erste Regierungszeit, 2. daß er Offizier der kaiserlichen Leibgarde gewesen, und 3. vor allem, daß er im Kolosseum mit Pfeilen erschossen wurde. Da aber alle drei Angaben lediglich den gefälschten Akten entlehnt sind, so haben wir auch diese Einzelheiten als unverbürgt zu betrachten; speziell ist da noch Folgendes zu bemerken: Zu 1. Das Todesjahr des Mailänders läßt sich nicht mehr ermitteln. Daß er ein Opfer der großen diokletianischen Verfolgung (303 ff.) geworden, ist nur eine nicht ganz unwahrscheinliche Vermutung. Zu 3. Die Todesstrafe des Erschießens mit Pfeilen war im römischen Kriminalrecht, so weit es auf die Christen, gegen die der römische Staat als Majestätsverbrecher (maiestatis rei), Leugner der Staatsgottheiten (sacrilegi), Beförderer einer verbrecherischen Magie, endlich als Mitglieder einer staatlich unzulässigen Religionsgesellschaft einschritt, Anwendung fand, nicht vorgesehen. In den Digesten und den „Receptae sententiae" des Paullus begegnen folgende Todesstrafen: Enthauptung, Kreuzigung, der „Kampf" mit den Bestien des Zirkus oder des Amphitheaters, der Feuertod, endlich das Prügeln bis auf den Tod (= fustu-

arium, meist ungehorsamen Sklaven oder Soldaten vorbehalten!), aber das Erschießen mit Pfeilen findet sich nicht unter diesen drakonischen Strafbestimmungen.

Sebastian hat an der alten via Appia süd-südöstlich von Rom seine Ruhestätte gefunden (s. F. X. Kraus, K.R.S.², S. 133. 517 ff. und den Situationsplan der römischen Katakomben, gezeichnet von F. X. Kraus am Schluß der K.R.S.²). Über ein Mosaikportrait des Heiligen etwa aus dem Jahre 682 in der römischen Kirche S. Pietro in Vincoli findet sich bei F. X. Kraus (RAE. II, Art. Sebastianus, S. 747 f.; vgl. auch Art. Mosaik von Heuser und Kraus, ebenda, S. 429 B, Abschn. ε, Nr. 4) folgende beachtenswerte Notiz: „In diese Zeit fällt dann auch wohl das von Papst Agathon hierher (d. h. nach der Kirche S. Pietro in Vincoli) überbrachte Mosaik auf dem Altar (im linken Seitenschiff gegenüber der siebenten Säule) . . . Das Werk eines Lateiners zeigt es die byzantinischen Einflüsse der spätravennatischen Mosaikmalerei: Der Heilige ist nicht, wie ihn die Kunst der Renaissance darzustellen beliebt, nackt und jung, sondern als bärtiger reifer Mann vorgestellt, mit langem Mantel, geschmückter Hoftracht, Nimbus, in der Rechten ein Diadem tragend . . . Darstellungen der Sujets aus den ersten 6 Jahrhunderten sind nicht bekannt". Auf die Kraus'sche Abbildung (Fig. 445, Bd II, S. 748) verweisend, betone ich, daß da keine Spur eines die angebliche Todesart oder vielmehr (im Sinne der Akten) Marter des Heiligen symbolisierenden Pfeiles zu sehen ist; Heuser a. a. O. charakterisiert unser Mosaikportrait treffend, wie folgt: „der hl. Sebastianus in reichem, kriegerischen Schmuck, aber steifer Haltung".

Franz Görres.

Sebastos Kyminetes, neugriechischer Theolog, gest. 1702. — Litteratur: Fabricius, Bibliotheca Graeca ed. Harles, Bd 11, S. 531 und 634; Legrand, Bibliographie Hellénique 1895, Bd 3, S. 47 und 62; Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία* 1868, S. 377; M. J. Gedeon, *Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας* 1883, S. 108 ff.; E. Th. Kyriakides, *Βιογραφίαι τῶν ἐκ Τραπεζοῦντος — ἀπὸ τῆς ἁλώσεως μέχρις ἡμῶν ἀκμασάντων λογίων κτλ.* Athen 1897, S. 62 ff.; Kattenbusch, Lehrbuch der vergl. Konfessionskunde 1892, S. 413 f. Ein Brief von S. in *Ἐκκλησ. Ἀλήθεια* VIII, S. 92. Seine Werke unten.

Sebastos aus Kymina bei Trapezunt, daher auch Kyminetes (Kyminites) oder Trapezuntios oder mit beiden Namen genannt, ist geboren 1630 und erhielt seine Bildung wohl nur in der Heimat, nicht im Abendlande. Im Jahre 1671 Leiter der griechischen Patriarchatsschule in Konstantinopel, war er später in gleicher Stellung in Trapezunt und Bukarest thätig und starb an dem zuletzt genannten Orte am 6. September 1702.

S. gehört zu den tüchtigen, vaterlandsliebenden griechischen Theologen des 17. Jahrhunderts, die durch die Anbahnung einer höheren Bildung den geistigen Aufschwung ihres Volkes im 18. Jahrhundert vorbereiteten. Zugleich hat er als energischer Polemiker dem Eindringen abendländischer Theologie in die orthodoxe Kirche gewehrt. Seine Werke finden sich, teilweise noch in Autographen, in den Trapezuntischen Bibliotheken und in der des Metochions des heiligen Grabklosters in Konstantinopel. Herausgegeben sind nur wenige. Fabricius und Sathas nennen ein *Ἑορτολόγιον*, das 1701 in Bukarest herauskam (mir unzugänglich). Eine gewisse Bedeutung in der orthodoxen Kirche hat noch jetzt seine *Δογματικὴ διδασκαλία —, περιέχουσα κατ' ἐξαίρετον λόγον τριαξινά· πρῶτον, Πότε μεταβάλλονται τὰ ἅγια εἰς Σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ· δεύτερον, Ὅτι ἡ Θεοτόκος ὑπέκειτο τῷ προπατορικῷ ἁμαρτήματι· Καὶ Τρίτον, Ὅτι αἱ μερίδες οὐ μεταβάλλονται εἰς Σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ·* etc., Bukarest 1703. Das Buch ist nach dem Tode des S. von seinen Freunden herausgegeben, namentlich von dem Arzte Johannes aus Ephesus (S. 81). Die meisten Exemplare sind (auf dem Titel) dem Patriarchen Dositheos von Jerusalem gewidmet, einige Peter dem Großen. Es gehört zu dem posthumen Charakter des Werkes, daß der Inhalt wenig geordnet ist und keineswegs dem Titel entspricht. Den letzten Abschnitt, der eine Polemik gegen ein nicht genanntes, 1628 in Padua erschienenes katholisches Buch enthält, schreibt Sathas dem Patriarchen Dositheos zu. Aber auch die Kapitel von S. 85 an sind mir zweifelhaft. Jedenfalls sind sie nicht in der vorliegenden Gestalt aus der Feder des S. hervorgegangen, sondern von den Herausgebern bearbeitet. Aber auch nicht einmal die erste Partie des Buches stimmt mit dem Titel, denn der Abschnitt über die *μερίδες*, der auch auffallend kurz ist, nimmt schon die zweite Stellung ein. Der Inhalt greift sehr in die damaligen theologischen Streitfragen ein. Sowohl die römische als auch die protestantische (reformierte) Kirche behaupteten die Übereinstimmung der griechischen Kirchenlehre mit der ihren, wenigstens in vielen Punkten. Namentlich handelte es sich um die Frage nach der orthodoxen

Abendmahlslehre. So richtet denn S. namentlich sein Bestreben darauf, gegen die römische und gegen die protestantische Abendmahlslehre zu protestieren, die orthodoxe darzustellen und als die richtige zu beweisen. Es wird im einzelnen gelehrt, daß die Verwandlung der Elemente durch die Epiklese des heiligen Geistes erfolgt, wie es ja die orthodoxe Liturgie an die Hand giebt und daß die *μερίδες* nicht verwandelt werden. Gegen die Katholiken richtet sich besonders die Erörterung, ob und wie die Jungfrau teil habe an der Erbsünde. Die Entscheidung geht dahin, daß die Jungfrau wie alle Menschen in Sünden geboren, aber durch den *Εὐαγγελισμός* von der Erbsünde befreit sei, wie die Christen durch die Taufe. Der spätere größere Teil des Buches, der von den Herausgebern bearbeitet zu sein scheint, behandelt dieselben Fragen. Der katholische Gegner, den S. besonders im Auge hat, ist Richard Simon, welcher namentlich bei der Herausgabe der Schriften des Gabriel Severus (vgl. Bd VI S. 327 f.) den Zorn der Orthodoxen auf sich geladen hatte. Zu bemerken ist, daß S. nicht allein die alten Väter als Autoritäten citiert, sondern auch spätere und neuere, wie Nikolaos Kabasilas, Nikolaos von Methone, Symeon den neuen Theologen, Symeon von Thessalonich, Gabriel Severus und Dositheos von Jerusalem. Die Streitfrage über das Abendmahl erörtert S. auch in einem längern Schreiben an den nachmaligen Patriarchen Chrysanthos von Jerusalem. *Ἐκκλησ. Ἀλήθεια* I, 2, S. 245—46 und 253—54. Unediert sind eine Reihe anderer Schriften, wie über die *πρόνοια*, über das Mönchsleben, Predigten u. a. Seine philosophischen Schriften dienen der Verbreitung des kirchlichen Aristotelismus. **Ph. Meyer.**

Sebna, der Majordomus des Königs Hiskia. — Litteratur: Jes 22, 15 bis 25; 36, 3. 11. 22; 37, 2; 2 Kg 18, 18. 26. 37; 19, 2. — Vgl. meine in Sachßes Zeitschr. für Pastoral-Theol. XXIV. Jahrg., S. 557—573. 631—640, vorher in englischer Uebersetzung zu Chicago (American Journal of Theol. 1901, p. 43—74) erschienene kleine Monographie, d. h. meinen im Jahre 1899 verfaßten, bisher aber wenig beachteten Beweis, daß sämtliche elf Schlußverse von Jes 22 nach dem Vorgange der meisten früheren Ausleger mit Gesenius und Ewald auf Sebna bezogen werden müssen. Vgl. ferner außer den Kommentaren zu Jes und Kg, sowie A. Kuenens Historisch-kritisch Onderzoek (Leiden 1889, S. 67—69) den Aufsatz Ed. Königs über Sebna und Eljakim in Engelhardts NkZ (1902, S. 621—631) und Wildeboers Litteratur des ATs, S. 168 (Göttingen 1895 oder 1905).

Für den neunmal in der Bibel vorkommenden und bei Luther Sebna heißenden Mann ist שֶׁבְנָא die gewöhnliche Namensform (so Jes 22, 15; 36, 3. 11. 22; 37, 2; 2 Kg 18, 37; 19, 2), während שֶׁבְנָה sich nur an den beiden Stellen 2 Kg 18, 18. 26 findet. Olshausen (Lehrbuch der hebr. Sprache, S. 618) meinte, der Name scheine mit der Bittpartikel (= שֶׁב־נָא) gebildet, und die Entstehung wäre von einem rein zufälligen Umstande abzuleiten. Gewiß ist die Bedeutung des Wortes völlig dunkel; an eine Imperativform braucht man aber nicht mit Vitringa zu denken, der sie sogar von שׁוב ableiten wollte. Sicher ist, daß die Bezeichnung אֲשֶׁר עַל־הַבָּיִת in Jes 22, 15, die nirgends im AT einen Tempelvorsteher bedeutet, den irrige Auffassung schon früh hier finden wollte, den Sebna als einen hohen weltlichen Beamten ausweist, wofür auch in V. 21 ff. der Zusammenhang unseres Stücks deutlich spricht. Riehm (Handwörterbuch², S. 645. 1466) schließt aus der erwähnten Bezeichnung wohl mit Recht, daß Sebna dadurch als der dem Könige sehr nahe stehende erste Staatsbeamte oder höchste Staatsminister bezeichnet wird. Nach Gen 41, 40 setzt der Pharao den Joseph über sein Haus und weist ihm dadurch die dem Königsthron zunächst stehende Stelle an. Ähnliches ergiebt sich wohl aus 1 Kg 4, 6; 18, 3; 2 Kg 15, 5; vgl. auch die interessante Untersuchung des auf der Burg von Megiddo gefundenen althebräischen Siegels von E. Kautzsch in den Mt und Nachrichten des deutschen PV 1904, S. 12 f. Müssen wir Sebna als hohen Staatsbeamten betrachten, so unterliegt es andererseits keinem Zweifel, daß er ein homo novus war; das geht schon aus dem Fehlen des Vaternamens an allen neun Stellen hervor. Ferner zeigt das dreimalige „hier“ (V. 16) im Beginn von Jesajas heftig tadelnder Anrede, daß der mächtige Emporkömmling hier ursprünglich nicht zu Hause war, sondern ein familienloser Eindringling, wie G. A. Smith ihn treffend nennt, der sich in Jerusalem festsetzen wollte, indem er sich ein großes Grab aushauen ließ, vgl. 1 Mak 13, 25 ff.

Unter freiem Himmel wird Jesaja (22, 15) dem Sebna mit der Botschaft „des HErrn, Jahwes der Heerscharen“ entgegengetreten sein, vermutlich in Gegenwart und zur großen Ueberraschung des Königs Hiskia und des Eljakim, der an Sebnas Stelle nun Majordomus werden sollte. Vor dem Namen Sebnas und der Bezeichnung seiner Würde lesen wir, als sollte ein unverkennbares Zeichen der Geringschätzung (vgl. Jes 6, 9; 1 Sa 10, 27) vorausgehen, den durch das nachgesetzte הַזֶּה verächtlich vorgebrachten Titel הַסֹּכֵן, d. h.

Besorger oder Verwalter, vgl. Burney, **Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, p. 2.** Ed. König will den Titel von der speziellen Verwaltung des königlichen Hofes verstehen und möchte aus dem nachgesetzten „dieser" sogar folgern, daß Sebna sie sich angemaßt habe, wie „er in der Höhe des Felsens, wahrscheinlich in den oberen Teilen des Zion, in der Nähe der Königsgräber (vgl. 2 Chr 32, 33), sich eine Gruft hatte aushauen lassen". Darin aber hat Ed. König unzweifelhaft Recht, daß er nicht mit Cheyne סכן zu dem assyrischen **šakânu** stellt (vgl. S. 30* in Schraders **KB**, Bd V), sondern a. a. O. auf S. 35* das zu der 1 Kg 1, 2 vorkommenden weiblichen Form passende assyrische Wort findet. In V. 16 darf der Übergang aus der zweiten in die dritte Person ebenfalls als Zeichen der Geringschätzung gelten, vgl. Gen 49, 4. Wie Gen 31, 18 und 45, 17 nehmen wir בוא am besten in der häufig vorkommenden Bedeutung „sich hinbegeben" und zählen mit Siegfried-Stades Wörterbuch (S. 513) V. 15 zu den Stellen, in denen die keineswegs seltene Verwechslung zwischen על und אל eingetreten ist. Von diesem einzigen Konsonanten abgesehen, besitzen wir den Text der 11 Schlußverse von Jes 22 m. E. ganz so, wie der Prophet ihn in e i n e m Zuge geschrieben hat. Wenn dagegen Duhm u. a., weil sie den doppelten Titel nicht richtig auffassen, schon die von ihnen als Ueberschrift betrachteten, auf הַזֶּה folgenden Worte dem Jesaja absprechen, also den Eigennamen des Emporkömmlings und die Bezeichnung seiner Würde streichen, als hätte man mit Duhm zu sagen: „Jesaia brauchte den Mann nicht zu nennen, weil er natürlich jedem Bürger bekannt war", so liegt doch die Willkür einer solchen Annahme auf der Hand. Duhm meint: „Der Sammler hat nicht bemerkt, daß die Unterschrift (falls diese nicht erst nachträglich geschrieben ist) an das Ende von V. 15 geraten ist"; treffend aber bemerkt Cheyne gegen solche grundlose Verstümmelung des prophetischen Stücks, es sei nicht zu bezweifeln, „daß die Weissagung, wie die letzten Worte von V. 15 besagen, sich auf Sebna bezieht, und daß er Eljakims Vorgänger war". Natürlich war dieser Eljakim bereits vor seiner Erhebung auf Sebnas Stelle ein hochangesehener Mann und jedem Bürger in Jerusalem wohlbekannt, nicht bloß dem Könige und dem ganzen Hofe, und man wußte recht gut, daß die Absetzung Sebnas eine halbe Maßregel gewesen wäre, hätte er nicht einem bessern Nachfolger Platz machen müssen, den Jesaja V. 20 einen Knecht Jahves nennt, nachdem er V. 18 den mit Absetzung und Tod im Exil bedrohten Sebna, etwa bei Besichtigung der eben fertig werdenden vornehmen Grabstätte und vor nicht wenigen Zuhörern, als die Schande des Königshauses gebrandmarkt hatte.

Sehen wir ab von der sonstigen Erwähnung Sebnas, so gehört der Abschnitt Jes 22, 15—25 gewiß zu den besterhaltenen und sprachlich leichtesten Stücken des ganzen ATs. Daran kann uns auch ein Blick auf zwei merkwürdige Übersetzungen von V. 17 nicht irre machen, die neuerdings aufgetaucht sind. Erinnern sie mich doch an die merkwürdige Übersetzung von „Nebukadnezar" durch „Jakob Kaiser", die ich Gust. Baur verdanke und nach Bäthgens Erklärung einiger **Notarika** (ZdmG 1903, S. 371 f.) hier wohl mitteilen darf; der humorvolle Leipziger Kollege erzählte mir nämlich, daß das doppelte ne gleich Ja sei, bukad oder herumgedreht caput gleich kob, endlich zar gleich Kaiser. Als kennzeichnender Name würde der textkritischen Jerahmeel- oder Gott-erbarms-Methode vielleicht die Jakob-Kaiser-Methode entsprechen, die in der Handhabung der astral-mythologischen Weltauffassung durch H. Winckler, Alfred Jeremias (Das AT im Lichte des Alten Orients, 1904, S. 238 ff. 329) u. a. jetzt apologetisch verwertet wird, mag auch diese trotz aller Phantasterei sinnreiche Methode in v. Orellis schonender Kritik (ThLBl 1904, Sp. 485) als „Verirrung des exegetischen Geschmacks" bezeichnet werden. Ich habe Cheynes durch die Jerahmeelmethode gewonnene Übersetzung in der Theol. Rundschau (1905, S. 103 ff.) mitgeteilt und die mehr tragische denn komische Textverdrehung als geschmacklosen Wahnglauben bedauert. Erträglicher, aber doch komisch ist die mit gelehrtem Rüstzeug in Stades Zeitschrift 1904, S. 106, 117 ff. durch v. Gall dargebotene Fassung, die auf das *φθειρίζειν* der **LXX** zu Jer 43, 12 gestützt ist, während die von Hitzig, Delitzsch u. a. gegebene Auffassung von עטה mir (vgl. Sachßes Zeitschr. 1901, S. 572) vollkommen genügt. Der aufmerksame Leser, der den Eljakim als frommen Mann (V. 20) und als einen Vater (V. 21) oder Wohlthäter der zu Jerusalem Wohnenden und des Hauses Juda (V. 21) beschrieben sieht, wird daraus bei Eljakims Vorgänger leicht auf das Gegenteil dieser Tugenden schließen und bei Sebna Mangel an Gottesfurcht und schwere Bedrückung des Volkes voraussetzen. Er wird ja schwerlich in dem „Vater" einen Titel erblicken, sondern an den Mißbrauch der Amtsgewalt denken, den Sebna persönlich oder wohl noch mehr durch die von ihm beförderten unwürdigen Günstlinge ausübte. Mit Sebnas Degradation mußte auch der schlimme Einfluß der

ganzen Sippschaft ein Ende nehmen, die sich an ihn gehängt hatte. Innerlich über den göttlichen Willen vergewissert, hat Jesaja im Namen Jahwes selber dem Gewalthaber die Strafe der baldigen Absetzung von seinem hohen Amte verkündigt, und Hiskia hat sich dem geistlichen Willen darin gefügt, daß er den Eljakim an Sebnas Stelle treten ließ. Diese Stelle war erledigt, sobald Sebna weggeschleudert wurde in das ferne Exil, wörtlich (vgl. z. B. Gen 34, 21) „ein nach beiden Seiten weites Land“, wobei hier an die am Euphrat und Tigris weithin sich ausdehnenden Ebenen zu denken ist. Wahrscheinlich war Sebna das Haupt der gegen Assyrien auf Ägypten sich stützenden Partei, die unser Prophet so eifrig bekämpfte. Sicher aber wissen wir, daß es außer der Bedrohung Sebnas in der übrigen prophetischen Litteratur nicht an Weissagungen fehlt, die einzelne Personen betreffen, vgl. Am 7, 17; Jer 28, 15 ff.; 29, 21 ff.; 39, 15 ff.

Eine Schwierigkeit entsteht nun dadurch, daß nach Jes 36, 3 und den Parallelstellen Sebna, dem Jesaja doch (Kap. 22, 18) Absetzung und Tod im Exil angedroht hatte, zur Zeit der Bedrängung Jerusalems durch den Assyrerkönig Sanherib im Jahre 701 v. Chr. bloß in dem geringeren Range eines Staatsschreibers oder einfachen Ministers erscheint. Der Eindruck mangelhafter Erfüllung tritt aber zurück vor der doppelten Erwägung, daß mit Sebnas Herabsetzung auf die geringere Stelle sein böser Einfluß leicht gebrochen war, und daß die Annahme völliger Erfüllung der Weissagung, die ja keine Wahrsagung ist, bekanntlich (vgl. Jer 18, 7 ff.) überhaupt nicht den Anspruch erheben darf, eine notwendige Forderung zu sein. Als geschichtlich verfahrende Ausleger können wir also unmöglich den zahlreichen Gelehrten zustimmen, die in Jes 22 einen andern Sebna suchen als in den übrigen Stellen, d. h. unter demselben Könige Hiskia zwei sehr hohe Staatsbeamte annehmen, die beide den so seltenen Namen Sebna gehabt hätten. Die logisch denkbare Hypothese von einem andern Sebna verwechselt in unerlaubter Weise die abstrakte Möglichkeit mit der nach aller Wahrscheinlichkeit allein giltigen thatsächlichen und für die Wissenschaft ausschließlich in Betracht kommenden Wirklichkeit. Eine andere Verirrung des exegetischen Geschmacks hat, wie die Geschichte der Auslegung beweist, noch schädlicher gewirkt. Ich meine die falsche Beziehung des Schlußverses (Jes 22, 25) auf den Eljakim, die nach dem Targum und Hieronymus besonders einflußreich durch Hitzig vertreten wurde, während sie mir (anders in Bunsens Bibelwerk, Bd 6, S. 287) stets als ein zwar nahe liegender, aber recht bedenklicher exegetischer Irrtum erschienen ist.

Es ist nicht richtig, daß in der Folge auch Eljakim Jesajas Hoffnung schlecht erfüllt habe, wie aus dem nachträglichen Anhange hervorgehe. Ed. König teilt mit Hitzig die Beziehung von V. 25 auf Eljakim, übersieht aber, daß nach Hitzigs Ansicht der Nachtrag von Jesaja selbst geschrieben wäre, und greift mit v. Orelli (Kurzgef. Kommentar zu Jes 3. Aufl. 1904) und manchem neueren Ausleger zu der noch weniger natürlichen Annahme, daß V. 24 trotz des z. B. Jer 20, 9^{a} fehlenden „wenn“ eine konditionale Aussage sei, zu der V. 25 den Nachsatz bilde. Ähnlich meint Baudissin (Einleitung, Leipzig 1901, S. 365 f.), dem Eljakim werde mit der Verkündigung seiner Erhebung zugleich eine Drohung gegeben für den Fall, daß er sich dieser Erhebung nicht würdig zeigen sollte, und will nicht einmal die Hypothese Kuenens ausschließen, nach der in dem geschichtlichen Bericht eine Verwechselung der beiden Hofämter stattgefunden hätte. Der Raum verbietet hier die Erörterung der thörichten Einfälle, die Kemper Fullerton in seinem romanhaften Aufsatze **A new chapter out of the life of Isaiah** (Am. J. of Theol. 1905, S. 621 bis 642) vorgebracht hat, und aller sonstigen Irrtümer, in die tüchtige Exegeten verfallen sind, z. B. der sprachwidrigen Behauptung, die Anfangsworte von V. 25 (Am selbigen Tage), die nach gesunder Auslegung auf V. 20 zurückblicken und Gleichzeitigkeit ausdrücken, könnten gleich „dann“ gefaßt werden. Duhms Aufstellungen darf ich aber um so weniger übergehen, als sie, wie v. Orelli treffend sagt „mit suggestiver Kraft auf die Kritik und Auslegung seiner Nachfolger eingewirkt haben“, nicht nur eines Cheyne, sondern auch auf die von Giesebrecht, Marti, Beer (Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen 1903, S. 600) u. s. w. Für Duhm nämlich und seine Nachfolger sind wesentlich echt nur die 4 ersten der 11 Verse, an die sich zu verschiedenen Zeiten zwei Zusätze angeschlossen haben sollen, V. 19—23 von einem Freunde und V. 24 f. von einem Gegner des Eljakim. Freilich finde ich im allgemeinen mit Alfred Rahlfs (GgA 1903, S. 611 f.) die neuerdings von manchen Kritikern zur Entfernung von allerlei Anstößen geübte „Säuberung des Textes“, bei der dann „alles so schön klappt“, recht bedenklich und meine, eine Hypothese werde dadurch, daß die eine Glossierung die andere nach sich ziehe, nur verzwickter und unwahrscheinlicher. Das gilt im besonderen von Duhms Erklärung unseres Abschnittes, obgleich er mit Recht einerseits nichts davon wissen will, daß dem frommen Eljakim zugleich

mit seiner Erhebung Nepotismus vorgeworfen und sein Sturz angekündigt wäre, und andererseits folgerichtig die Einheitlichkeit der Abfassung aufgiebt, weil er den falsch von Hitzig angenommenen Widerspruch zwischen V. 25 und 23 meinte billigen zu müssen. Treffend weist Giesebrecht auf die in V. 20—23 ausgesprochene innere Anteilnahme hin, auf die breite, wohlgefällige Schilderung der Investitur Eljakims mit den Abzeichen des Sebna und die Hervorhebung der festen Stellung, die Eljakim einnehmen soll. Dagegen entdeckt nur irrige Auslegung in V. 24 den Nepotismus Eljakims, und nur Voreingenommenheit kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß die Worte und Bilder einen spöttischen Charakter tragen. Ohne Rücksicht auf den bald zu stürzenden Anhang Sebnas würde Jesaja, wie Ewald fein bemerkt, „schwerlich gerade den Anhang seines künftigen Nachfolgers zum voraus erwähnt haben". Bei Eljakim kann Jesaja von der Herrlichkeit des Hauses seines Vaters, der ja bei Sebna fehlt, so reden, daß er in dem keineswegs häßlichen Bilde der edeln und der wilden Sprößlinge den ganzen Anhang zusammenfaßt und weiter die geringeren Glieder der Familie mit verschiedenen irdenen Gefäßen vergleicht, die ein Sturz zerschmettert. Darum aber schildert der Prophet den Glanz, den Eljakims neue Würde auf seine ganze Familie wirft, unter dem Bilde des Nagels oder Pflocks, weil er sich damit den Übergang zum 25. Verse bahnen will, der den Sturz nicht nur des Sebna, sondern auch seines ganzen Anhangs verkündigt. Piscator sagt in seinem Bibelwerk (Herborn, 1644) zu V. 25 kurz und bündig: **Paxillus iste] Praefectus aulae, Sebna. Metaphora ex collatione versus 23,** und seine Analyse lautet klar und richtig: **Depositio Sebnae a praefectura aulae indicatur primo verbis propriis, V. 19; deinde amplificatur antithesi disparatorum, quatenus praefectura illa promittitur Eljakimo, V. 20 sqq. Postremo illustratur simili exemtionis paxilli e pariete, V. 25.**

Wie wir am Schluß von V. 15 (vgl. Jes 8, 19) das im Grundtexte nicht ausgedrückte, aber durch den Zusammenhang deutlich dargebotene „und sprich" hinzudenken (vgl. Gesenius' Kommentar über Jesaia, S. 697), so müssen wir, wenn wir nicht mechanisch und oberflächlich verfahren, sondern uns, wie Gesenius (S. 694) es ausdrückt, nur hinlänglich in den Geist und Zweck dieses Orakels zu versetzen wissen, in der Übersetzung von V. 25 hinter התקועה das deutsche Wörtchen „jetzt" einschieben, das in den aus V. 20 wiederholten Worten „an selbigem Tage" seine exegetische Begründung findet. Obgleich die angeblich „sonnenklare" Beziehung von V. 25 auf Eljakim exegetisch falsch ist, wird es wohl nicht leicht an Auslegern fehlen, die allerlei Gründe zur Verteidigung dieses Irrtums aufzählen, vielleicht nach der Weise Hengstenbergs Gründe in großer Zahl, ohne zu bedenken, daß die Menge der bloßen Scheingründe niemals einen wirklichen Grund gewähren kann. Ich muß es mir versagen, auf die vielen von Ed. König (S. 624 ff.) vorgebrachten Scheingründe näher einzugehen, da die Mitteilung eines einzigen m. E. schon genügt; er lautet: „Viertens konnte, wenn nicht Eljakim selbst, so doch seine Familie gewarnt werden, die einflußreiche Stellung ihres Verwandten in falscher Weise auszubeuten." Gerne aber eigne ich mir aus den Worten, mit welchen Franz Delitzsch die Exegese unseres Stücks abschließt, die folgenden Sätze an: „Ist Sebna wirklich (was auch ohne ein assyrisches Volksexil denkbar) in die Gefangenschaft der Assyrer geraten und fortgeschleppt worden? Oder ist er dem gedrohten Gerichte durch bußfertige Selbstdemütigung zuvorgekommen? Auf diese und andere Fragen fehlt uns die Antwort. Nur das Eine ist gewiß, daß die Weissagung nicht dastehen würde, wenn sie Ursache gehabt hätte, sich ihrer Vergleichung mit der Erfüllung zu schämen." **Adolf Kamphausen.**

Seckendorf, Veit Ludwig von, gest. 1692. — J. J. Breithaupt, Leichenpredigt auf V. L. v. Seckendorff, Zeitz 1693, Fol.; Chr. Thomasii, Klag- und Trauerrede auf Seckendorff in seinen Kleinen teutschen Schriften 1721, Nr. XIII, S. 497 ff.; A. Clarmund, Vitae clarissimorum in re litteraria virorum d. i. Lebensbeschreibungen, Wittenberg 1711; Dan. Gottfr. Schreber, Historia vitae ac meritorum Viti Ludovici a Seckendorf, Lips. 1733; Schröckh, Abbildungen und Lebensbeschreibungen, 2. Bd, Leipzig 1790, S. 285; W. Roscher, Zwei sächsische Staatswirthe im 16. und 17. Jahrh., Arch. f. sächs. Gesch. I. Bd (1863), S. 376 ff.; O. Nasemann, V. L. v. Seckendorf PJ XII (1863), S. 257 ff.; J. P. von Ludewig, Oekonomische Anmerkungen über Seckendorffs Fürstenstaat, Frankfurt 1753; Thiele, Zur Charakteristik des teutschen Fürstenstaats V. L. v. Seckendorffs, Duisburg 1853, Progr.; Rich. Pahner, Veit Ludwig von Seckendorff und seine Gedanken über Erziehung und Unterricht, Leipzig 1892, Diss. (enthält die beste, auf archivalischen Forschungen beruhende Skizze seines Lebens); A. Beck, Ernst der Fromme, Weimar 1865, 2 Bde; G. Kramer, Aug. H. Francke, Halle 1880; W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, Berlin 1894, I. Bd.

Veit Ludwig von Seckendorf, der gelehrte Forscher, Polyhistor und Staatsmann, den man immer mit Ehren nennen wird, so lange man Reformationsgeschichte schreiben wird, stammte aus einem alten, in Franken vielfach angesessenen Geschlechte. In Herzogenaurach unweit Erlangen wurde er am 20. Dezember 1626 geboren, wo sein Vater Joachim Ludwig von Seckendorf, Herr von Oberzenn, dem eigentlichen Stammgut der Familie, damals seinen Wohnsitz hatte. Seine Mutter, eine geborne Schärtlin von Burtenbach stammte von dem berühmten Führer gleichen Namens im schmalkaldischen Kriege ab. Veit Ludwigs Jugend fiel in eine unruhige, schwere Zeit. Früh hatte er zu erfahren, was der Krieg bedeutet. Als die Schweden im Jahre 1631 in Franken einfielen, hielt es sein Vater wie viele andere vom fränkischen Adel für das Geratenste, bei ihnen Dienste zu nehmen, und trat in das von Herzog Ernst von Sachsen-Gotha, dem Verbündeten Schwedens, geworbene Regiment (vgl. A. Beck, Ernst d. Fromme I, 69). So blieb der Mutter, die dem Vater auf seinen Kriegszügen vielfach folgte, die Erziehung des Knaben überlassen. In Koburg, dann in Mühlhausen erhielt er den ersten Unterricht. In Erfurt vor allem, wohin die Mutter im Jahre 1636 übersiedelte, legte er den Grund zu seiner späteren Gelehrsamkeit, that sich auch schon hervor durch seine Fertigkeiten in der griechischen und französischen Sprache, und schon im elften Jahre vermochte er, wie er selbst erzählt, lateinische Oratiunculas per omnia genera zu komponieren und memoriter zu rezitieren (vgl. Deutsche Reden S. 61). Wertvoller war für seine ganze innere Entwickelung der Einfluß der frommen Mutter, die ihm jene tiefe Frömmigkeit einpflanzte, die ihn sein ganzes Leben lang auszeichnete. Es fehlte ihm nicht an Gönnern. Als Spielgefährte der württembergischen Prinzen Sylvius Nimrod und Manfred kam er im Jahre 1639 wieder nach Koburg, wo damals Herzog Ernst d. Fr. noch gemeinsam mit seinen Brüdern Albrecht und Wilhelm Hof hielt. Seitdem hatte er sich der besonderen Gunst dieses Fürsten zu erfreuen, der ihn sogleich von mancher lästigen Dienstleistung der Pagen befreite, um seinem Talente die nötige Muße zu geben, und ihn Ende des Jahres 1640 in die neue Residenz Gotha mit sich nahm, wo er am 6. Februar 1641 in das dortige Gymnasium aufgenommen wurde. Hier war es neben dem berühmten Rektor der Schule, Andreas Reiher, dem Herausgeber des berühmten Gothaer „Schulmethodus" (vgl. Heine, Rektor mag. Andreas Reyher, Holzminden 1882 Progr.), besonders der philologisch gebildete Theologe Generalsuperintendent Salomon Glaß (vgl. d. Art. Bd VI, 671 f.), der auf ihn den größten Einfluß gewann. Seine Predigten schrieb er nach, von seiner Exegese, um deren mehr philologische Handhabung Glaß nicht unbedeutende Verdienste hat, sprach er noch in späterer Zeit mit staunender Bewunderung (histor. Luth. III, 313). Ganz besonders wird aber auf den engen Verkehr mit diesem Theologen seine milde, bei aller entschiedenen Frömmigkeit doch den theologischen Streitigkeiten abgeneigte Richtung zurückzuführen sein, die sein hervorstechendster Charakterzug wurde. In jener Zeit traf ihn und seine Familie ein schwerer Schlag. Sein Vater, der schon lange mit der schwedischen Kriegsführung und der Behandlung der deutschen Offiziere unzufrieden war und damit umging, den schwedischen Dienst zu quittieren, war unvorsichtig genug gewesen, sich schon vorher mit den Kaiserlichen einzulassen. Seine Briefe wurden aufgefangen, er selbst zum Tode verurteilt und am 3. Februar 1642 auf dem Markte zu Salzwedel enthauptet (vgl. R. Brode, Die schwedische Armee nach dem Prager Frieden und die Enthauptung des Obristen Joachim Ludwig von Seckendorf. Jahrb. der kgl. Akademie in Erfurt, NF XXII [1896], S. 117 f.). Aber man schätzte seine früheren Verdienste, so daß sich gerade in der Folge die Familie eingehender Fürsorge von seiten der schwedischen Großen zu erfreuen hatte. Torstenson selbst trat dafür ein, und die Königin Christine warf der Mutter ein Jahrgehalt aus. Veit Ludwigs, der am 6. Mai 1642 vom Gothaer Gymnasium entlassen worden war (Brode a. a. O. S. 150), nahm sich besonders ein Kampfgenosse des Vaters an, der schwedische Oberst Mortaigne, der ihm auch die Mittel dazu gab, noch in demselben Jahre die Universität Straßburg zu beziehen. Während dreier Jahre studierte er dort neben Philosophie Jurisprudenz und Geschichte. Nach seiner Rückkehr von der Universität dachte er eine Zeit lang daran, wie sein Vater die militärische Laufbahn einzuschlagen. Er begab sich nach Darmstadt, wo der Landgraf Georg II. ihm eine Fähnrichstelle in seiner Leibgarde zusicherte. Sein väterlicher Freund Mortaigne jedoch riet ihm, bei den Wissenschaften zu bleiben, weshalb er Darmstadt nach kurzer Zeit verließ, um wiederum nach Erfurt, wohl zur Fortsetzung seiner Studien, zu gehen. Auf der Reise berührte er Gotha, wo er auch bei Herzog Ernst dem Frommen vorsprach, der ihn bei sich behielt, ihn zum Hofjunker ernannte und zugleich dafür sorgte, daß ihm die Fortsetzung seiner Ausbildung ermöglicht war. Die Stellung,

die er zunächst bekleidete, war eigentümlich genug. Als Aufseher über die Bibliothek hatte er aus bestimmten Büchern das Nützliche und Interessante herauszuziehen und seinem Fürsten in Mußestunden, oder auch an Sonntagen oder auch auf Reisen mitzuteilen, ein Amt, wozu ihn seine außerordentlich umfängliche Kenntnis auch der modernen Sprachen in besonderer Weise befähigte. Damals legte er den Grund zu den litterarischen Sammlungen, die man in seinen Schriften verwertet findet. Im Jahre 1648 wurde er zum Kammerjunker ernannt, 1652, obwohl erst 26 Jahre alt, zum Hof- und Justitienrat. Im Jahre 1655 trat er von der Justiz, der er jedoch noch als Richter am Hofgericht in Jena Jahre lang diente, als Geh. Hof- und Kammerrat zur Verwaltung über, in welcher Stellung er sich ganz besonders auch um die Finanzwirtschaft des Landes verdient machte und in mancherlei auch diplomatischen Angelegenheiten gute Dienste leistete, wie nicht weniges von dem, was die Geschichte an der Regierung Herzog Ernsts (s. d. Art. Bd V, 477) in politischer und kirchlicher Beziehung zu rühmen weiß, wenigstens in der späteren Zeit auf die Anregung seines vielseitigen Rates zurückzuführen sein dürfte. Das Vertrauen seines Fürsten, zu dem er im engsten Verhältnis stand, ehrte ihn im Jahre 1664 mit der höchsten Würde im Lande, der eines Kanzlers, die er jedoch, wie er selbst angiebt, wegen Überbürdung mit Geschäften noch in demselben Jahre aufgab, um als Kanzler und Konsistorialpräsident in den Dienst des Herzogs Moritz von Sachsen-Zeitz zu treten. In diesem Amt verblieb er trotz mancherlei mißlicher Verhältnisse, die ihm den Hofdienst verleideten, aus Liebe zu seinem Herrn, bis ihm dessen Tod im Jahre 1681 die erwünschte Gelegenheit gab, seine Ämter in Sachsen (Zeitz) niederzulegen. Das ihm schon früher zugleich übertragene Amt eines Landschaftsdirektors in Altenburg behielt er bei, ließ es ihm doch Zeit und Muße genug, auf seinem 1677 erworbenen Gute Meuselwitz bei Altenburg seinen gelehrten Neigungen zu leben. Jetzt endlich konnte er, wonach er sich lange vergebens gesehnt hatte, an die Verwertung seiner wissenschaftlichen Sammlungen und der reichen Erfahrungen gehen, die er in einem langen amtlichen Leben in Bezug auf Kirchen- und Staatswesen sich erworben hatte. Mit Gelehrten verschiedensten Schlages in aller Herren Länder unterhielt er einen regen Briefwechsel, von dem sich noch einiges in dem Archiv der Seckendorfschen Familie in Meuselwitz erhalten hat. Je mehr und mehr konzentrierte sich sein Interesse auf die Frage nach dem Wert und Wesen praktischen Christentums, wobei es sich gewissermaßen von selbst ergab, daß er mit solchen Männern wie Philipp Jakob Spener in nähere Beziehungen trat. Seckendorf ist es gewesen, der Speners Berufung nach Dresden vermittelte. Man wird ihn kaum einen Pietisten nennen dürfen, obwohl er u. a. Speners Verteidigung gegen die Imago pietatis übernahm („Bericht und Erinnerungen auf eine neulich im Druck lateinisch und deutsch ausgestreute Schrift Imago pietatis" genannt, mit einer Vorrede J. P. Speners, Halle 1692 u. 1713 in 4°), auch dessen Predigten über „des thätigen Christentums Notwendigkeit und Möglichkeit" übersetzte (**Capita doctrinae et praxis christianae insignia ex 59 illustribus N. Test. dictis deducta et evangeliis dominicalibus, in concionibus a. 1677, Francof. ad Moen. habitis applicata a. P. J. Spenero** 1689). Was ihn an der neuen Bewegung anzog und was ihm das Wesentlichste daran war, war die Betonung praktischen Christentums und der sittliche Ernst. Dafür konnte er sich um so mehr erwärmen, als er schon längst selbst eine solche Richtung verfolgte; dabei war er aber doch eine viel zu praktisch angelegte, auch kritische Natur, um für das Mystische und die Gefühlsseligkeit im Pietismus Sympathien zu haben. Ohne Zweifel wich er auch darin weit von ihm ab, daß er nicht Weniges für die Verbesserung der kirchlichen Zustände von dem Staate erwartete (vgl. auch das Urteil Nasemanns a. a. O. 267). Am Abend seines Lebens wurde er noch selbst in die Bewegung hineingezogen. Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg hatte ihn am 9. September (s. die Bestallung bei W. Schrader a. a. O. II, 361) „in Ansehung seiner sonderbaren prudenz und dexterität" zum Kanzler der neuentstehenden Universität Halle ernannt. Am 31. Oktober 1692 langte er daselbst an. Ihn erwartete die schwierige Aufgabe, die Streitigkeiten Franckes mit der hallischen Stadtgeistlichkeit auszugleichen, wozu er, wie Chr. Thomasius in seiner Leichenrede sagt, „sowohl wegen seiner langen Erfahrung von den Mängeln in allen Ständen, der guten und bösen Gebräuche bei Universitäten als auch wegen seiner sonderlichen Gaben, die Gemüter der Menschen zu gewinnen, geschickter war als irgend ein anderer". Wenige Wochen darauf, am 18. Dezember 1692, an demselben Tage, an welchem der von ihm bewirkte Ausgleich von den Kanzeln der Stadt verkündet wurde, ist er gestorben.

Trotz seiner vielseitigen amtlichen Thätigkeit fand er doch schon in Gotha Zeit zu

einer Reihe schriftstellerischer Arbeiten, die zum Teil allerdings in unmittelbarer Beziehung zu seinen amtlichen Aufgaben standen, z. B. schrieb er im Interesse des Ausgleichs über die Frage von dem Schutzrecht über die Stadt Erfurt: **Justitia protectionis in civitate Erfurtensi etc.**, 1663, 4°; **Repetita et necessaria defensio iustae protectionis Saxonicae in civitate Erfurtensi**, 1664. In Verbindung mit mehreren anderen verfaßte er auf herzoglichen Befehl: **Schola latinitatis ad copiam verborum et notitiam rerum comparandam, usui paedagogico in ducatu Gothano accommodata et edita iussu serenissimi Ducis Saxoniae Ernesti, Gothae** 1662. Seit 1660 arbeitete er, wiederum auf den Wunsch seines Fürsten, an einem später viel gebrauchten Kompendium der Kirchengeschichte, das speziell für das Gymnasium in Gotha bestimmt war, und welches, nachdem S. selbst allerdings nur die „Kirchengeschichte im Alten Bunde" beschrieben, von Artopoeus und Böcler zu Ende geführt, im Jahre 1666 herauskam: **Compendium historiae ecclesiasticae decreto serenissimi Ernesti Saxon. Ducis in usum gymnasii Gothani, ex S. S. litteris et optimis auctoribus compositum, Lipsiae et Gothae** 1666 (im Jahre 1690 auf den Index gesetzt, vgl. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher II Bd [Bonn 1885], S. 109). Im Alter von 29 Jahren schrieb er seinen „Deutschen Fürstenstaat" (der nicht wie gewöhnlich angegeben erst 1665, sondern schon 1656 das erstemal erschien), ein Werk, das als eine Art Handbuch des deutschen Staatsrechts aufgefaßt werden kann und als solches auch geschätzt wurde (nach L. Ranke, Neue Bücher preuß. Gesch. 1847, Bd I, S. 54 das zur Zeit des großen Kurfürsten „beliebteste Handbuch der deutschen Politik"), andererseits besonders aber deshalb den Beifall der Zeitgenossen fand, weil es eine systematische Zusammenstellung von Regeln und Vorschriften für eine wohlgeordnete Regierungspraxis giebt, und zwar in Anlehnung an die Grundsätze der Verwaltung in dem damaligen Herzogtum Gotha (Ausführl. darüber bei W. Roscher a. a. O.). Gewissermaßen als Gegenstück hierzu kann betrachtet werden sein „Christenstaat", worin „von dem Christentum an sich selbst, und dessen Behauptung wider die Atheisten und dergleichen Leute, von der Verbesserung des Weltlichen und des Geistlichen nach dem Zweck des Christentums gehandelt" wird. Das umfangreiche Werk war, zumal in seinem ersten Teile, stückweise entstanden aus Mitteilungen, die Seckendorf aus Pascals Pensées (s. d. Art. Pascal Bd XIV, 713, 58 f.) am Tische des Herzogs Moritz von Sachsen gemacht hatte, über die er sich dann ausführlicher verbreitete. Erst während seiner Mußezeit in Meuselwitz kam er dazu, der Sache weiter nachzugehen, und gab nach längerem Zögern auf den Rat der Freunde, besonders Speners, dem er es zur Durchsicht gegeben, das Werk im Jahre 1685 heraus, nachdem er weitläufige „**Additiones** zur Bekräftigung und Nachdenken aus alten und neuen **Autoribus** angehängt" hatte. Das Werk hat ausgesprochenermaßen teils eine apologetische, wesentlich gegen den Atheismus gerichtete, teils eine reformatorische Tendenz und will „aus dem Grund des Christentums zeigen und ausführen, wie den vielen und großen Fehlern in allen Ständen eben dadurch am besten abzuhelfen wäre, wenn der Grund der Gottseligkeit recht betrachtet, und dessen Hauptzweck zur Richtschnur aller menschlichen Aktionen vor Augen gehalten würde". Zu diesem Ende handelt er, nachdem er in Anlehnung an Pascal gezeigt, worin das Christentum „wider die Atheisten, Deisten und Heuchler insgemein bestehe", im 2. und 3. Buche von der Verbesserung der drei Stände „nach dem Grunde des Christentums, nämlich der wahren und ewigen Glückseligkeit", und giebt so eine Art Ethik, allenthalben in milder Form die Grundgedanken pietistischer Lebensführung vertretend, übrigens mit steter Furcht, die sich besonders in der Vorrede ausspricht, damit Anstoß anzuregen. Die ruhige, besonnene und überzeugte Art dieses Laienbuches, in dem sich bei allem an das Alter erinnernden Moralisieren doch immer wieder der weite verständige Blick des erfahrenen Staatsmannes zeigt (vgl. z. B. den Gedanken von der allgemeinen Wehrpflicht S. 249. 352. 368 ff.), und mit gleichem Ernste Hohen und Niedrigen Buße gepredigt wird, mußte ohne Zweifel für die Verbreitung des Pietismus von großer Wirkung sein.

Das bedeutendste Werk Seckendorfs aber, welches seinem Namen für alle Zeiten einen ehrenvollen Platz unter den Kirchenhistorikern sichern wird, ist sein **Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo seu de reformatione**. Den unmittelbaren Anlaß dazu gab die Schrift des Jesuiten Maimbourg, **histoire du Luthéranisme**, Paris 1680, die ein junger Freund Seckendorfs von einer französischen Reise im Jahre 1683 mitgebracht hatte. Die geschickte Art des wohlbewanderten Verfassers, der sich von den üblichen Schmähungen fern hielt (übrigens alsbald auf den Index gesetzt wurde, vgl. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher II, 583 f.), und um so ein-

druckvoller unter der Maske objektiver Geschichtsschreibung gegen Luther und seine Anhänger auftrat, schien eine Widerlegung um so wünschenswerter zu machen, als man in Frankreich mit diesem Buche in der Hand den deutschen Protestanten entgegenzutreten pflegte. Schon früher war S. von Herzog Ernst im Hinblick auf das ihm zur Verfügung stehende reiche Aktenmaterial aufgefordert worden, eine Geschichte der Reformation zu schreiben. Jetzt veranlaßte ihn das Buch von Maimbourg, allerdings in anderer Weise, jenen Gedanken aufzunehmen, indem es nach seiner Überzeugung vor allen Dingen galt, eine aktenmäßige Widerlegung der jesuitischen Darstellung zu liefern. Nach reiflicher Überlegung mit seinen litterarischen Freunden ging er ans Werk, nachdem er schon einen Teil des maimbourgischen Buches ins Lateinische übersetzt, auch gewissermaßen als Vorarbeit eine von C. Sagittarius (Jenae 1686 4°) herausgegebene Dissertatio historica et apologetica pro doctrina D. Lutheri de missa geschrieben hatte. Das große Vertrauen, welches er bei sämtlichen Fürsten des sächsischen Hauses genoß, eröffnete ihm die Archive in einem Umfange, wie es keinem späteren Gelehrten zu teil geworden sein dürfte. Auch von anderen Seiten ward er durch Übersendung von Aktenstücken und sonst bisher unbeachteten Schriftstücken und Druckwerken unterstützt, und so brachte er auf Grund eines geradezu erstaunlichen Aktenmaterials, obwohl durch einen Brand in seinem Schlosse zu Meuselwitz im Jahre 1685 ein Teil seiner Papiere vernichtet wurde, andere in große Verwirrung gerieten, in verhältnismäßig kurzer Zeit das große Werk zu stande. Wie aus einem Briefe Seckendorfs an Otto Menken am 25. Oktober 1683 hervorgeht (Weller, Altes und Neues I, 652), ging sein Plan zunächst dahin, zu dem Werke Maimbourgs mit nur geringer Rücksichtnahme auf die dogmatischen Fragen, widerlegende resp. ergänzende Adnotationes zu liefern, ein Plan, der in der Folge eine erhebliche Erweiterung erfuhr. Schon 1688 erschien ein erster Teil in Quart, der die Jahre 1517—24 enthielt, dazu im Jahre 1689 ein Supplement in 12°. Der erneute Zufluß von Archivalien nötigte ihn dann zur Umarbeitung, als deren Resultat das ganze, die Zeit Luthers umfassende Werk im Jahre 1692 in Folio erschien. Die Methode ist die, daß er paragraphenweise die Darstellung Maimbourgs in lateinischer Übersetzung voranstellt, dann eine aktenmäßige Widerlegung anfügt, eventuell noch weitere, die vorliegende Frage betreffende, oft sehr umfangreiche Additiones folgen läßt. So wurde das Werk zwar keine zusammenhängende kunstreiche Darstellung (eine solche wurde in freier Übersetzung versucht von Elias Frick in „Ausführliche Historie des Luthertums und der Reformation", Leipzig 1714), wohl aber ob des reichen authentischen Materials, das zum Teil mosaikartig aneinander gefügt ist, ein noch heutigen Tages unentbehrliches Hilfsbuch für jeden Reformationshistoriker, zugleich ein ehrenvolles Denkmal deutschen Gelehrtenfleißes, denn wie Bayle für seine Zeit sehr richtig sagt: on n'a rien fait de meilleur sur cette matière. Das Werk sollte eine Apologetik des Luthertums sein, aber es ist trotz aller persönlichen Verehrung für Luther, die man aus jeder Zeile erkennen kann, die Apologetik eines wirklichen Historikers, der in der Unbefangenheit seines Urteils seine Zeit weit überragt, denn er hält, was er in der Vorrede sich als Ziel gesteckt hat: Patebit, quo respectu Lutheranismus, quid in eo (Luthero) venerati secutique fuerint majores nostri et quam inique nobiscum et frivole etiam atque impudenter agant, qui nos ad mores vivi, aut ad duriuscula eius dicta aut scripta ablegant; in quibus excerpendis, mutilandis, cavillandis, improbam sane, certe Christianis minime dignam, consumunt operam. Peccaverit, lapsus sit, verbis factisve (longe quidem levius mitiusque, quam inimici et aemuli eius tradidere) id nobis humanae imbecillitatis argumentum dat, at doctrinae fideique nullum adfert detrimentum, cuius fundamentum scimus ubi quaerendum sit. — Über seine weiteren Schriften, unter denen seine „politische und moralische Discurse über M. Annaei Lucani dreihundert auserlesene lehrreiche sprüche" ꝛc. (Vorrede vom 28. Sept. 1692, aber erst Leipzig 1695 erschienen) hervorzuheben sind, vgl. Schreber a. a. O.

Theodor Kolde.

Secrétan, Charles, gest. 1895. — Litteratur: Fils de leurs Oeuvres (Neuenburg, F. Zahn; 1907 als „Helden aus eigener Kraft", deutsch erscheinend), S. 243—85; Ch. S. von Edouard Secrétan; F. Pillon, La Philosophie de Ch. S. (Paris, Alcan 1898; Gaston Frommel, Ch. S. in Esquisses contemporaines 100—27 (Lausanne 1891); C. S. von W. H. in der Beilage 100 zur Allgemeinen Zeitung, 1. Mai 1895. — Soziale Schriften von Ch. S., übersetzt, ausführlich eingeleitet und mit einem Schriftenverzeichnis des Verfassers versehen von E. Platzhoff, Freiburg, J. C. B. Mohr 1896, 270 S.

Geboren den 19. Januar 1815 in Lausanne, gestorben den 21. Januar 1895 eben-

daselbst, ist S. neben Alexander Vinet, Ernest Naville und H. F. Amiel der bedeutendste Religionsphilosoph, Moralist und Denker der französischen Schweiz, er ist jedenfalls der vielseitigste, vorgeschrittenste und modernste von allen. Zweiter Sohn eines Advokaten, begann er an der Lausanner Hochschule theologische Studien, die er jedoch bald mit juristischen und philosophischen vertauschte. Mit 20 Jahren vertrat er Vinet am Gymnasium in Basel. Von da ging er nach München und empfing von den Vorlesungen Schellings und Baaders dauernde Eindrücke. 1838, mit der Münchnerin Marie Müller als Gattin in die Heimat zurückgekehrt, erhielt er als Nachfolger von Gindroz auf Grund einer Schrift über die Leibnitzsche Philosophie das Extraordinariat dieser Wissenschaft an der heimatlichen Akademie (seit 1891 Universität), das 3 Jahre später in ein Ordinariat verwandelt wurde. 1845 wurde er von der radikalen Regierung während der waadtländischen Revolution mit den meisten seiner Kollegen suspendiert und setzte privatim seine Vorlesungen fort, aus denen sein erstes, umfangreichstes Hauptwerk hervorging. 1850 an die Akademie Neuenburg (Neuchâtel) berufen, kehrte er 1866 nach Lausanne als Ordinarius zurück, nachdem die wieder in die Hände des Staates übergegangene Neuenburger Akademie ihn ebenfalls zur Demission gezwungen hatte. In seiner Vaterstadt lehrte S. noch 29 Jahre Philosophie und natürliches Recht, nicht ohne die Aufmerksamkeit des Auslandes zu erregen, das ihn durch Auszeichnungen aller Art, Titel, Orden und Einladung zu Vorträgen, ehrte.

Die Weltanschauung S.s in seinen zahlreichen Schriften ist eine dreifache. Als Philosoph ging er von der Schelling-Baaderschen Richtung aus, um schließlich dem Kantianismus sich ganz zuzuwenden. Als Theologe verließ er die Spekulation positiver Art, um ähnlich wie Ritschl, aber ganz unabhängig von ihm, auf kantischer Grundlage eine Dogmatik des sittlichen Bewußtseins im Anschluß an Vinet anzubahnen, die seitdem zum Stütz- und Ausgangspunkt der sog. „neuen Schule" geworden ist, die besonders aus der Lausanner Fakultät und ihrem neutestamentlichen Lehrer, Paul Chapuis, dem verstorbenen Schwiegersohn S.s sich rekrutiert, aber auch an der freien Fakultät daselbst und besonders in Paris (z. B. von dem verstorbenen August Sabatier) vertreten wurde. Als Soziologe endlich tritt S. erst in seinen 10 letzten Lebensjahren auf, ohne mit seinen völlig originalen, auf Grund tiefgründiger, fachwissenschaftlicher Detailstudien gewonnenen Ansichten mehr als einen Achtungserfolg zu erringen.

Die zweibändige, einen historischen und einen konstruktiven Teil enthaltende **Philosophie de la Liberté** S.s, 1849, 1866 und 1879 in stark umgearbeiteten Auflagen erschienen, ist eines der wenigen systematischen Werke der Philosophie französischer Zunge, eine rationelle Rechtfertigung und wissenschaftliche Darstellung des Dogmas mit spekulativen Mitteln.

Von der axiomatischen Identität des einheitlichen, absoluten, schöpferischen Seinsprinzips mit der Gottheit ausgehend, definiert S. diese als in Selbstbeschränkung frei, mit Geist und Willen begabt. Aus Liebe schafft sie die Kreatur als Selbstzweck, frei durch Selbstentscheidung. Von den vier Möglichkeiten des gleichgiltigen Verharrens (Natur), der reinen Liebe zu Gott (Engel), des unerbittlichen Kampfes gegen ihn (Teufel) hat der Mensch die vierte der eigenwilligen Unabhängigkeit gewählt, die sich nur durch einen vorzeitlichen Fall erklären läßt und seine Freiheit zu Gunsten des Bösen, das Leiden erzeugt, verschoben hat. Statt das Böse sich auswirken zu lassen (Gerechtigkeit) plant der Schöpfer eine Rückkehr zum ursprünglichen Weltzweck (Erlösung) durch die Erzeugung eines einheitlichen, reinen Menschentypus (Sohn Gottes), dessen den Sündenjammer der Menschheit darstellendes Leiden eine Reaktion auslöst, deren Schauplatz die christliche Geschichte, deren Ziel das ewige Leben der befreiten Menschheit ist.

In 53 Thesen wird diese Grundidee verfochten und das Dogma im einzelnen unbedenklich und unkritisch gerechtfertigt. Aber schon bald nach dem Erscheinen der 1. Auflage des Monumentalwerks hatte der Kantianismus wieder die Oberhand gewonnen und nach dem zweimaligen Versuch, sein Schmerzenskind mit den neugewonnenen Erkenntnissen zu versöhnen, verzichtete S. auf das Unmögliche und gab in anders angelegten Werken seinen ethisch-religiösen Grundgedanken eine völlig neue Form, die in **Recherches de la Méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts** (1857), **La Raison et le Christianisme** (1863), **Discours laïques** (1877), **Religion et Théologie** 1883; (deutsch als Heft 21 zur „christlichen Welt" Leipzig 1895) schon einen moderneren, in dem ersten Teil von **La Civilisation et la Croyance** (1. Aufl. 1887; 3. Aufl. 1893) und den posthumen **Essais de Philosophie et de Littérature** (1896, **La Crise de la Religion** S. 7—65) ihren endgiltigen Ausdruck gefunden hat.

Zwei Fundamentalbegriffe des preisgegebenen Systems hielt S. beharrlich fest: Freiheit und Pflicht! Auf die kosmische Ableitung des Weltganzen aus einem Prinzip hat er verzichtet. Die Ableitung des Pflichtbegriffs aus der Thatsache des sittlichen Bewußtseins, die Möglichkeit der Pflichterfüllung aus der menschlichen Freiheit stehn jetzt im Mittelpunkt seiner philosophischen Gedankenarbeit und seiner Apologetik. Nicht an den Verstand in erster Linie, sondern an die Gefühls- und Willensregungen muß sich die Verteidigung des Christentums zunächst wenden. Das Pflichtgefühl muß geweckt werden, die Gewißheit, daß wir zur Erfüllung einer Aufgabe auf Erden leben, die im Wirken des Guten besteht, soll die Grundlage der sittlichen Überzeugung bilden. An sie schließe sich die Erwägung, daß der kategorische Imperativ seinen Ursprung in einem höheren uns beherrschenden Willen hat und daß wir diesem Willen zwar unbedingt zu gehorchen haben, aber ihm oft entgegenhandeln. Aus dem Gefühl der Reue über die eigene Schwäche und Selbstsucht, aus dem Gefühl der Furcht vor Gottes Zorn erwachse das Vertrauen zur göttlichen Macht und der Wunsch, die biblischen Berichte möchten wahr sein. Auf diesem Wege ist erst das religiöse Bedürfnis geschaffen, ehe die Befriedigung angeboten wird. Religion ist Leben d. h. sie wendet sich nicht an eine einzige unserer Fähigkeiten, wie an den Verstand oder das Gefühl, ausschließlich, sondern an alle zugleich. Sie ist weder die kritiklose Annahme einer Summe von Kenntnissen, noch die Erfüllung bestimmter Riten, noch ein poetisches Gefühl, sondern aktiver Gehorsam unter das Sittengesetz in der eigenen Brust, das als die Wirkung einer persönlichen Kraft außer uns verstanden wird, die mit unserer freien Mitwirkung das Gute schafft und seinen endlichen Sieg vorbereitet.

Die Stellung S.s zum Dogma ist nicht bestimmt und scharf formuliert. Man könnte sie als eine wachsende Indifferenz bezeichnen, ohne daß es ihm Bedürfnis gewesen wäre, negativ dazu Stellung zu nehmen. Im Gegenteil fürchtete er, durch allzu scharfe Worte einfache Gemüter zu verwirren und hatte auch persönlich die spekulative Lust an der Dogmatik nie ganz verloren. Doch schien sie ihm gleichgiltig für unser sittliches Verhalten und eben aus diesem Grund trat sie mehr und mehr in den Hintergrund seines Nachdenkens. Die buchstäbliche Inspiration und den Glauben an die gleichmäßige Wichtigkeit aller biblischen Bücher verwirft er ausdrücklich. Ebenso unsympathisch ist ihm der stellvertretende Opfertod Christi: „Gott ist kein Gläubiger, ein Vergehen keine zu bezahlende Schuld. Die gestörte Weltordnung wird nicht durch die Strafe, sondern durch die bessere Leitung des sündigen Willens hergestellt.“ Andrerseits aber versucht er sich gerne in freier Umdeutung des ihm doch liebgewordenen Dogmas: „Christus mußte sterben, damit die menschliche Freiheit sich in ihrer ganzen, zu allen Verbrechen fähigen Größe erweise. Das heilige Opfer menschlicher Irrtümer mußte an seinem Beispiel die Pflichttreue und das Festhalten an seiner Mission und Lehre bis zur Hingabe seines Lebens zeigen. In seinem Tode trug Jesus Christus die Sünden der Welt nicht als ein Sühnopfer für andere durch den Willen Gottes, sondern durch den verirrten Willen der Menschheit, die in ihm nicht den Boten der Wahrheit erkannte und in unwissender Leidenschaft ihn dem Tode weihte.“ In ähnlicher Weise modernisiert er Auferstehung und Himmelfahrt. Dann aber heißt es doch wieder: „Kein Dogma ist ewig; als Menschenwerk muß es vergehn. Der Wunderglaube ist kein sittliches Gebot. Wer unter dem Übernatürlichen eine Aufhebung der Naturgesetze und der Verkettung der Erscheinungen versteht, dessen Glauben teilen wir nicht; solche Wunder die zugleich das religiöse und das wissenschaftliche Denken verletzten, gibt es nicht für uns. Die Ewigkeit der Strafen setzt die unannehmbare Ewigkeit des Übels voraus und wird von S. aus den gleichen Motiven verworfen, die Frau von Pressensé zu dem Ausspruch veranlaßten: „Gäbe es eine Hölle, so müßte ich die Seligen des Paradieses beklagen.“ Ja, S. zweifelt sogar zuweilen an einer persönlichen Unsterblichkeit: „Nichts für sich wollen, nicht an sich denken, nur das Werk vor Augen haben, arbeiten, so lange es etwas zu thun giebt, dann lächelnd das Werkzeug dem Kommenden überlassen und von der Sache nicht weiter reden — das ist alles. Der stolze Dom des Pantheon, die Goldkuppe der Invalidenkirche können nicht aufkommen gegen das einfache Matrosengrab im weiten Meer, im tiefen Frieden, im großen Schweigen.“ Aus Demut, nicht aus kritischen Bedenken heraus nahm S. diese Haltung ein; aus eben jener Demut, die er bei den Vertretern der Wissenschaft, Theologie und Kirche oft schmerzlich vermißte. „Die Demut erwächst aus dem Gefühl einer unerfüllten Aufgabe, aus der Empfindung des Unvermögens zu ihrer Erfüllung. Da das moderne sittliche Ideal um diese Tugend ärmer geworden zu sein scheint, so sollte man daraus schließen, daß unsere Zeitgenossen die christlichen Tugenden weit vollkommener als ihre

Vorgänger erfüllen — oder auch, daß das sittliche Ideal in seinem Gesamtbestande geschwächt und verarmt ist."

Persönlich gehörte S. zu den Kirchenchristen. Mit Vorliebe besuchte er die Freikirchen, deren Prinzip er für richtiger hielt, ohne sich ihre besonderen Gefahren zu verhehlen. Ohne Engherzigkeit wußte er innerhalb und außerhalb der Freikirche wie der Staatskirche wahre Religion und — ihr Gegenteil zu finden. So energisch er alle Frömmigkeit ablehnte, die der unbedingten Unterwerfung unter das Pflichtgefühl und seiner praktischen Bethätigung entbehrte, so freudig und rückhaltslos erkannte er Gottvertrauen und gläubige Hingebung selbst bei ungebildeten und bescheiden begabten Menschen an, wenn ihr Leben im Einklang war mit ihrem Credo. S.s Vorliebe für Dorothea Trudel und die Männedorfer Anstalt Zellers, seine mehrfachen Aufenthalte daselbst, seine aktive und passive Teilnahme an den Gebetsversammlungen ist bekannt. „Ich weiß," schreibt er 1862 nach ihrem Tode, daß alles, was Gott thut, wohlgethan ist, aber wenn ich daran denke, daß ich sie nicht mehr hören soll, fühle ich mein Herz zerrissen."

Fand S. selbst in der kirchlichen Form der Religion eine fast völlige Befriedigung, so war er doch fest überzeugt, daß die Kirche den religiösen Bedürfnissen der Gegenwart keineswegs genügt und daß sie an Einfluß und Macht in den zivilisierten Ländern ebensoviel verliert, als sie an neuen Anhängern durch ihre Mission in anderen Weltteilen gewinnt. Er rät unseren Geistlichen dringend eine größere Vertrautheit mit der modernen Bildung an und schlägt ihnen vor, gebildete Laienkräfte für die apologetische Propaganda durch Vorträge, durch die Presse und durch die Bühne zu gewinnen. Er fürchtete schon vor nunmehr fünfzehn Jahren, daß die Entkirchlichung der unteren wie der oberen Zehntausend in erschreckendem Maß zunehmen werde und machte darauf aufmerksam, daß die Wirkungs- und Lebenskraft von Religion, Theologie und Kirche hier konzentriert werden müsse, statt sich in kleinlichen Lehrstreitigkeiten und fruchtlosen Diskussionen zu zersplittern. Dabei hüte man sich, die Menge der Gebildeten und Ungebildeten durch Argumente zum Glauben führen zu wollen. „Wäre die Theologie (d. h. doch wohl die Dogmatik) eine Wissenschaft, so wäre sie die einzige; so meinte sie es auch zur Zeit ihrer Herrschaft ... Denn wenn die religiöse Wahrheit beweisbar und wenn die Zustimmung zu ihr Bedingung der Seligkeit ist, so sind alle, die ihr diese Zustimmung versagen, Narren oder Verbrecher ... Schließlich wissen wir nichts von alledem und verstehn auch nichts, wir müssen einfach glauben ... „Auf die Wirkung dieses Glaubensdranges, auf die Wiederbelebung erstorbener sittlicher Instinkte, auf die Mitteilung eines ersten Anstoßes, der in den so Angeregten ein Ferment selbstthätigen, erst sittlichen, dann religiösen Lebens werde, waren die religionsphilosophischen Bemühungen des waadtländischen Denkers mit wachsendem Eifer, mit immer größerer Ausschließlichkeit gerichtet.

Kurz nach der Veröffentlichung (1883) seines zweiten grundlegenden Werkes **Le Principe de la Morale,** das eine wissenschaftliche Analyse des Pflichtbegriffs auf der Grundlage der Freiheit enthält, begann der Siebenzigjährige sich intensiv mit der sozialen Frage zu beschäftigen, in deren Lösung er eine der Vorbedingungen zur Beantwortung der sittlichen Frage erkannte. **La Civilisation et la Croyance** mit ihrer philosophischen, theologischen und sozialen Dreiteilung ist charakteristisch für die umfassende Art mit der S. auf drei verschiedenen Wegen zu dem gleichen Problem gelangte. **Le droit de la Femme** (1887; 4. Aufl. 1888), **Etudes sociales** (1889), **Les droits de l'Humanité** (1890), **Mon Utopie** (1892) sind dagegen dem sozialen Problem nach seiner nationalökonomischen und politischen Seite fast ausschließlich gewidmet. Ein näheres Eingehen darauf verbietet sich an dieser Stelle.

Nach dem Vinetschen Grundsatz, der Mensch müsse Herr seiner selbst werden, um besser der Diener Aller sein zu können, verlangt S., nach einer anderen Formel, neben der „Freiheit wovon?", die „Freiheit wozu?" Sein Streben ging dahin, dem kleinen Mann den Anteil an Wohlstand und Besitz zu sichern, um den ihn die ökonomische Entwickelung der Jahrhunderte durch ungleiche Verteilung der Güter und einseitige Begünstigung einzelner Klassen gebracht hatte. Soweit war S. mit dem Sozialismus einverstanden, der ihn auch unbedenklich für sich in Anspruch nahm. Andererseits ging aus der natürlichen Ungleichheit der Individuen für ihn das Recht auf Verschiedenheit des Eigentums, auf seine testamentarische Vermachung, auf einen der Qualität und der Quantität der geleisteten Arbeit entsprechenden Lohn hervor. Fand er in dem „bösen Traum" des Sozialismus sein Freiheits- und Solidaritätsideal keineswegs verwirklicht, so war er andererseits der Meinung, daß die besitzende und gebildete Klasse zur „Entschuldigung" ihrer Wohlhabenheit, zur Rechtfertigung ihrer Bildung weitaus nicht das gethan habe, was sie als ein

Recht, nicht als ein Almosen, dem Arbeiter gewähren müsse. Jeden Menschen in den Stand zu setzen, durch ein Minimum von Wissen, Wohlstand und Freiheit seinen sittlichen Pflichten der Öffentlichkeit wie der Familie und den Berufsgenossen gegenüber nachzukommen, dies sollte das erreichbare Ziel, das selbstverständliche, keineswegs verdienstliche Streben aller derer sein, die noblesse oblige. Die Gewinnbeteiligung der Arbeiter, die Gründung von Sparkassen, der Mitbesitz der Arbeitswerkzeuge und Arbeitsstätten, die Gründung von Konsumvereinen und Produktivgenossenschaften, von Versicherungskassen gegen Alter, Unfall und Arbeitslosigkeit — dies waren einige seiner Postulate, die er in technischen Aufsätzen mit der Sachkenntnis eines Sozialpolitikers, mit den Motiven und dem Zielbewußtsein eines Ethikers und Volksfreundes behandelte.

Aus dem gleichen Bedürfnis, jedem Menschenwesen die Bedingungen zu freier Entfaltung seines sittlichen Charakters und seiner wertvollen, der Gesamtheit förderlichen Besonderheiten zu sichern, trat S. für die Emanzipation der Frau in einer vor zwanzig Jahren unerhört weitgehenden Weise und mit einem jugendlichen Feuer ein, das kleine Unvorsichtigkeiten und Ungerechtigkeiten nicht ausschloß. Die damals fast neuen Argumente, zu denen auch das politische Stimmrecht gehörte, sind inzwischen so oft wiederholt und eingehend entwickelt worden, daß wir hier darüber hinweggehen können.

Der Einfluß Charles Secrétans auf die Philosophie, Theologie und Soziologie französischer Zunge sowie auf das religiöse und kirchliche Leben seiner Heimat ist ganz bedeutend und wird erst in Jahrzehnten sich völlig ausgewirkt haben. Seine elastische Anpassungsfähigkeit an die wechselnden Bedürfnisse der Zeit, die kompetente Vielseitigkeit seiner Bethätigung, der sittliche Ernst seines Geistes, die tiefe kindliche Frömmigkeit seines Herzens sichern ihm einen Platz auf der Höhe des Denkens in den Reihen der Wohlthäter der Menschheit und der für ihr sittliches Wohl bis zum letzten Atemzug besorgten Kämpfer. Zu seinen letzten Arbeiten gehörte außer einer von dem Philosophen des Unbewußten selbst als vorzüglich anerkannten Darstellung und eingehenden Kritik der E. v. Hartmannschen Lehre, eine Verteidigung des von einem orthodoxen Pfarrer als „bösen Geist der Unphilosophie" angegriffenen Kant, auf dessen kategorischem Imperativ sich das Lebenswerk S. in den letzten Jahrzehnten seines Lebens ausschließlich aufgebaut hatte und in dessen Befolgung er den rettenden Ausweg aus der wissenschaftlichen, religiösen und sozialen Not der Gegenwart sah. Sein Glaubensbekenntnis faßte er am 20. Mai 1891 in Montreux auf dem Bankett der Einweihung der Lausanner Universität in die Worte zusammen: „Mit Kant von Königsberg, mit Pascal von Clermont-Ferrand, mit Paul von Tarsus, mit Jesus von Nazareth glaube ich, daß nichts in der Welt die sittliche Kraft aufzuwiegen vermag". **Ed. Platzhoff-Lejeune.**

Sedisvakanz (sedes vacans, sede vacante) nennt man, streng genommen, die Erledigung des päpstlichen Stuhls oder eines bischöflichen Sitzes, indem der Ausdruck sedes (θρόνος) eigentlich nur von der apostolica, d. i. Romana, Sti Petri oder anderen Bistümern gebraucht wird; indessen ist die Ausdehnung auch auf Abteien, Prälaturen und solche Dignitäten üblich, denen das Kollationsrecht von Benefizien zusteht (vgl. du Fresne, Glossar. s. v. sedes; Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. sedes vacans, nr. 1). Über die Grundsätze im Falle der Vakanz des päpstlichen Stuhls s. d. Art. „Papstwahl" Bd XIV S. 663 ff. und Ferraris l. c. nr. 10 sq. Es ist hier also allein von der Sedisvakanz und Quasi-Sedisvakanz (sedes impedita) in Bezug auf Bistümer zu sprechen.

Eine Sedisvakanz erfolgt durch Tod, Verzicht, Versetzung, Entsetzung und dergleichen, und dauert bis zur ordnungsmäßig eingetretenen Wiederbesetzung. Während der Erledigung des bischöflichen Sitzes übernahm ursprünglich das bischöfliche Presbyterium, unter dessen Mitwirkung der Bischof während seines Lebens fungiert hatte, die Sorge für die laufenden Geschäfte, doch findet sich bereits seit dem Anfange des 5. Jahrhunderts die Einrichtung, daß ein Intercessor, Interventor, Visitator, Commendator bestellt wurde, mit der Verpflichtung, daß innerhalb eines Jahres die Stelle wieder besetzt sei (Conc. Carthag. V, a. 401, in c. 22, C. VII, qu. I). In Italien ist diese Verwaltungsweise zur Zeit Gregors I. wohl die gewöhnliche, wie aus seinen Briefen erhellt (daraus c. 19, dist. LXI von 595 und c. 16 eod. von 603, verb. Thomassin l. c. P. II, lib. III, cap. X), und auch später wird derselben gedacht und mißbräuchlichen Uebergriffen der Visitatoren entgegengetreten. Ebenso mußte gegen zu lange Sedisvakanzen eingeschritten werden, da besonders auch von seiten der weltlichen Herren diese benutzt wurden, um die Früchte während der Erledigung selbst zu ziehen oder ihren

Vasallen den Nießbrauch als Kommende zuzuweisen (Thomassin l. c. P. II, lib. III, cap. XI sq.). Um dem abzuhelfen, lag nichts näher, als den Kapiteln die interimistische Administration zu übertragen. Dies geschah denn auch zuerst hinsichtlich der Spiritualien (vgl. c. 11. 14 X. de majoritate et obedientia [I, 33], Honorius III. [gest. 1227], Gregor IX. [vor 1234] c. un. eod. in VI° [I, 17], Bonifatius VIII.) und dann auch der Temporalien (vgl. d. Art. „Spolienrecht"). Das neuere Recht beruht auf den Anordnungen des Tridentinischen Konzils und den die gemeinrechtlichen Vorschriften ergänzenden und erläuternden Entscheidungen der Congregatio Concilii. Mit dem Eintritt der Vakanz ist die bischöfliche Jurisdiktion an das Kapitel gefallen, welches nach früherem Rechte dieselbe ebenso wie seine sonstigen Befugnisse auszuüben hatte, also in corpore oder per turnarios oder durch einen dazu besonders gewählten Mandatar (Ferraris, Bibliotheca cit. s. v. vicarius capitularis art. I, nr. 3). Das letztere erschien der Kurie am zweckmäßigsten (Benedictus XIV. de synodo dioecesana lib. II, cap. IX, nr. 2) und demgemäß bestimmte das Tridentinum sess. XXIV, cap. 16 de reform. Binnen acht Tagen, welche von dem Momente der erlangten Kenntnis der eingetretenen Vakanz berechnet werden (Benedictus XIV. l. c.), hat das Kapitel einen oder mehrere Ökonomen und einen Kapitularvikar, zu welchem auch der bisherige bischöfliche Generalvikar genommen werden darf, zu bestellen. Ist das Kapitel darin säumig oder fehlt der vakanten Kirche ein Kapitel, so devolviert das Ernennungsrecht bei einer Suffragankirche an den Metropoliten, bei einer Metropolitankirche an den ältesten Suffraganbischof, bei einer exemten Kirche an den nächsten Bischof. Wenn die vakante Kirche kein Kapitel hat und zugleich die Metropolitankirche selbst zu der Zeit ohne Erzbischof ist, devolviert die Ernennung auf das Metropolitankapitel (Benedic. XIV, l. c.; Ferraris s. v. vicarius capitularis art. I, nr. 47. 48). Der Kapitularvikar soll nach dem Tridentinum (a. a. O.) wenigstens Doktor oder Licentiat des kanonischen Rechts sein, oder sonst, so viel es möglich ist, die Fähigkeit besitzen. Findet sich eine geeignete Person im Kapitel, so muß sie aus demselben genommen werden (s. die Deklarationen der Congr. Concil. nr. 3—9 in der Ausgabe des Conc. Trid. von Richter und Schulte, verb. Ferraris, Bibl. s. v. capitulum art. III, nr. 50—57, vicarius capitularis art. I, nr. 41—44). Der Kapitularvikar übt die ihm zustehenden Rechte nicht als bloßer Mandatar des Kapitels, welches nicht einmal befugt ist, sich gewisse Jurisdiktionsrechte zu reservieren, sondern er verwaltet selbstständig, wie der Bischof, im besonderen wie der Generalvikar, bis zur Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhls (s. Ferraris s. v. capitulum art. III, nr. 58 sq. und die citierten Deklarationen nr. 10—12, vgl. auch Constit. Pius IX. vom 28. August 1873 (Archiv für kath. KR 31, 182). Daher kann auch das Kapitel dem Vikar nicht die Verwaltung abnehmen, wenn nicht eine gerechte Veranlassung dazu vorhanden ist, über welche aber nicht das Kapitel, sondern die Congregatio super negotiis Episcoporum zu befinden hat (Benedict. XIV, l. c. nr. IV; Ferraris, Bibliotheca s. v. capitulum art. III, nr. 42—45). Allein es bestehen überhaupt für die ganze interimistische Administration gewisse Beschränkungen.

Im allgemeinen ruhen nämlich während der Sedisvakanz diejenigen bischöflichen Rechte, welche Ausfluß des ordo episcopalis sind oder kraft päpstlicher Delegation geübt werden, insofern nicht von der Kurie anderweitig dafür gesorgt wird oder die Verhältnisse dazu zwingen, einen auswärtigen Bischof zur Aushilfe herbeizuziehen (Ferraris s. v. vicarius capit. art. II, nr. 7—9). Insbesondere besteht ein Trauerjahr (annus luctus), während dessen den Ordinanden der Diöcese kein Dimissoriale zum Empfange der Weihe erteilt werden darf, es sei denn, daß jemand des Ordo bedarf, um ein schon empfangenes oder zu empfangendes Benefizium zu verwalten (beneficii ecclesiastici recepti sive recipiendi occasione arctatus). (Vgl. c. 3 de tempor. ordinat. in VI° [I, 9]; Bonifac. VIII. Conc. Trid. sess. VII, cap. 10 de reform. sess. XXIII, cap. 10 de reform. Die Übertretung dieser Bestimmung wird mit Suspension von Amt und Pfründe auf ein Jahr bestraft (Trid. sess. XXIII, cit., während die sess. VII, cit. das Interdikt verhängt). Der Kapitularvikar ist auch nicht befugt, die der Kollation des Bischofs unterliegenden Benefizien zu verleihen (c. 2, X, ne sede vacante aliquid innovetur [III, 9], Honorius III.). Während im übrigen die Jurisdiktionalia des Kapitularvikars und des Kapitels selbst unbeschränkt sind, sowie sie dem Rechte entsprechen, gilt doch das Prinzip, daß in der Zwischenregierung keine dem künftigen Bischof zum Nachteil gereichende Veränderung vorgenommen werden darf (Tit. Ne sede vacante aliquid innovetur. X. III, 9 in VI°, III, 8, Extravag. Joann. XXII, tit. V, Extravag. comm. III, 3 und verschiedene Dekretalen in andern Titeln). Namentlich dürfen

die bischöflichen Einkünfte der Zwischenzeit nicht verwendet werden (c. 40 de electione in VI° [I, 6]; Nicolaus III. c. 7 in Clem. eod. [I, 3]). Das dem Kapitularvikar zu gewährende Salarium würde aber wohl unbedenklich daraus bestritten werden dürfen. Die Veräußerung von Grundstücken des Stifts ist in der Zeit nicht gestattet (c. 42 de electione in VI° [I, 6]; Bonifac. VIII.). Die Sedisvakanz nimmt mit der Besitzergreifung des neuen Bischofs ein Ende. Demselben ist dann vollständige Rechnung zu legen.

Von der eigentlichen Sedisvakanz unterscheidet man die Quasi-Sedisvakanz (sedes impedita), wenn der Bischof sich der ihm obliegenden Verwaltung zu unterziehen verhindert ist. Ist dieses Hindernis nur ein teilweises (sedes partialiter, secundum quid impedita), so tritt ein Koadjutor ein; ist es dagegen ein absolutes (sedes generaliter, absolute impedita), so muß eine andere Verwaltung angeordnet werden. Es bestimmt deshalb das c. 3 de supplenda negligentia praelatorum in VI° [I, 8], Bonifacius VIII.: „Si episcopus a paganis vel schismaticis capiatur, non archiepiscopus, sed capitulum, ac si sedes per mortem vacaret illius, in spiritualibus et temporalibus ministrare debebit, donec eum libertati restitui, vel per sedem apostolicam, cujus interest ecclesiarum providere necessitatibus, super hoc per ipsum capitulum, quam cito commode poterit, consulendam, aliud contigerit ordinari." Es tritt hier also ein Verfahren ein, ähnlich dem der wirklichen Sedisvakanz (vgl. auch Ferraris s. v. capitulum art. III, nr. 32). Anders ist aber das Verhältnis, wenn noch ein Verkehr mit dem Bischofe möglich ist, indem dann seine Jurisdiktio nicht als suspendiert erscheint und der von ihm bestellte Generalvikar weiter fungieren kann. Nach dem Tode des Generalvikars würde dann dem Papste die Bestellung eines neuen Generalvikars, nicht aber dem Kapitel die Anstellung eines Vikars gebühren.

Wenn ein Bischof suspendiert oder exkommuniziert ist, so bedarf es einer Verhandlung des Kapitels mit dem Papste wegen der Verwaltung der Jurisdiktion (Ferraris l. c. nr. 36), da das Mandat des bischöflichen Generalvikars erloschen ist (c. 1 de officio vicarii in VI° [I, 13]). (**H. F. Jacobson †**) **Sehling**.

Sedlnitzki, Leopold, Graf v., gest. 1871. — Quelle: Selbstbiographie des Grafen Leop. Sedlnitzki, Fürstbischof in Breslau. Nach seinem Leben und seinen Papieren herausgegeben mit Aktenstücken, Berlin, Wilhelm Hertz 1872. — Vgl. N. Ev. KZ. 1871, Nr. 22 und 23.

Graf Leopold von Sedlnitzki, ehemaliger Fürstbischof von Breslau, später zur evangelischen Kirche übergetreten, und ein edler Wohlthäter derselben, wurde am 29. Juli 1787 auf dem Schloß Geppersdorf in Österreichisch-Schlesien geboren. Seine Eltern, Reichsgraf Joseph von S. und Maria Josepha, geb. Gräfin von Haugwitz, übten durch ihre wahrhaft christliche Frömmigkeit, in der sie dem römisch-katholischen Glauben mit allem Ernst zugethan, aber auch mild und liebreich gegen Andersgläubige waren, auf die religiöse Entwickelung des Knaben einen tiefen Einfluß aus. Den Gang der Gymnasialbildung machte er im Elternhause unter der Leitung mehrerer Hofmeister, die sehr verschiedenen Methode befolgten, durch. Er absolvierte sodann in Breslau vom Oktober 1804 ab den philosophischen und von 1806 ab den theologischen Kursus. Alle Offenbarung Gottes in Natur, Gewissen und Geschichte mit ernstem, religiös-sittlichem Sinne verfolgend, gelangte er nach und nach zu einer vertieften Auffassung von der Sündenmacht und Sündenschuld, wollte aber die Erlösung davon nur in der göttlichen Offenbarung als einer durch die Kirche als ihr Organ vermittelten Gesetzesökonomie, nicht als einer Gnadenanstalt finden. Gefördert wurde er in seinem theologischen Bildungsgange von den Bestrebungen frommer katholischer Theologen des südlichen Deutschlands, die auf Pflanzung und Pflege wahren inneren Christentums im Gegensatze gegen das äußerliche Kirchentum gerichtet waren. Unter dem Einfluß, namentlich der Schriften von Mich. Sailer, und unter fortschreitend tieferer Erfahrung seines inneren Lebens von der Gewalt des Bösen und dem Unvermögen des menschlichen Willens zur Überwindung seiner in der Selbstsucht wurzelnden Macht geriet er in einen schmerzlichen inneren Zwiespalt, bis er nach der Weisung jener frommen Theologen in die Tiefe und den ganzen Reichtum der hl. Schrift sich versenkte. Damit trat in seinem inneren Leben ein Wendepunkt ein. Er wurde inne, daß der Mensch nicht durch äußere Werke und durch eigenes Verdienst sich in das rechte Verhältnis zu dem hl. Gott bringen, und eine, seinem Willen und Gesetz entsprechende Gesinnung erzeugen könne, daß der wilde Baum des natürlichen

Menschen wahrhaft gute Früchte nur tragen könne, wenn eine Erneuerung des innersten Lebensgrundes durch die Wiedergeburt zu stande komme, und daß die unmittelbar eingreifende Gnade Gottes, die in der großen Gottesthat der Versöhnung und Erlösung durch Christum sich darstellt, den Weg zur Kindschaft mit Gott durch Aufhebung der Schuld und der Knechtschaft der Sünde bahnt und führt, und zur Teilnahme des einzelnen an dem Heil nichts anderes fordert, als die Hingabe des Herzens an Gott und Jesum Christum. Darin erkannte er den wahren Glauben im Unterschiede von dem bloßen Verstandesglauben als eine Frucht des inneren Menschen in seiner Totalität (nach Rö 10, 9). Dieser wahre Glaube war ihm die von der Schrift bezeichnete feste Zuversicht, die aus dem Quell des Lichts und der Wahrheit selbst entspringt.

Trotz dieser evangelischen Richtung hielt er mit vielen gleichgesinnten frommen Männern der römischen Kirche an der äußeren Einheit und der dieselbe begründenden Apostolicität der katholischen Kirche unverbrüchlich fest. Die Reformation betrachtete er als einen Riß in der Einheit der Kirche, als eine Störung ihrer gottgewollten Entwickelung. Er blieb ein treuer Sohn seiner Kirche. Nach absolviertem theologischem Examen und Empfang der niederen Weihen (1809), nach Beförderung zum Subdiakonat und Diakonat (1810) erhielt er die Priesterweihe in der Kollegiatkirche zum hl. Kreuz in Breslau (1810). Er hatte die Absicht, sich dem theologischen Lehramte zu widmen, und setzte deshalb seine philologischen und philosophischen Studien fleißig fort. Aber ein heftiges Brustleiden mit seinen Folgen nötigte ihn, von dem Eintritt in ein theologisches oder kirchliches Lehramt Abstand zu nehmen. Nachdem er kurze Zeit in stiller Zurückgezogenheit gelebt und in dieser Zeit sich viel mit der hl. Schrift beschäftigt hatte, übernahm er 1811 die von dem Fürstbischof von Breslau, dem Fürsten von Hohenlohe, ihm angebotene Stelle als Assessor und Sekretär im Vikariatamt, der die geistlichen Geschäfte der Diöcese leitenden Behörde.

Auf Grund der Erfahrung, die Graf Sedlnitzki in seinem eigenen Leben von der Heilskraft des Wortes Gottes gemacht hatte, war er von der Notwendigkeit überzeugt, die hl. Schrift allen Christen zugänglich zu machen. Er trug daher kein Bedenken, der Gesellschaft zur Ausbreitung der hl. Schrift unter Christen aller Konfessionen beizutreten. Seinen Entschluß meldete er dem Fürstbischof Hohenlohe und erhielt von ihm sofort eine zustimmende Antwort. Trotzdem erfuhr er deshalb heftigen Widerspruch seitens seiner nächsten Vorgesetzten. Die hl. Schriften, die an das Vikariatamt gesandt waren, wurden mit Beschlag belegt, obwohl sie mit bischöflicher Approbation versehen waren. Dennoch stand er von seinem Vorhaben nicht ab; er mußte sich freilich bei der Verteilung heiliger Schriften auf die Exemplare beschränken, die unmittelbar an ihn und seine Freunde kamen, konnte aber zu seiner Genugthuung wahrnehmen, daß sein Vorgehen nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Lande Beifall fand, und insbesondere viele Geistliche ihn unterstützten, so daß er hoffen konnte, daß das Widerstreben sich allmählich werde beseitigen lassen.

Als nach einiger Zeit die Aufforderung an ihn erging, eine Stelle in der königlichen Regierung zu Breslau zu übernehmen, glaubte er darin einen Ruf Gottes zu erkennen, dem er zu folgen habe. Er übernahm damit eine Menge neuer Arbeiten, welche die Kirche und das höhere Schulwesen betrafen. Es bestand damals die Einrichtung, daß alle Kirchen- und Schulangelegenheiten ohne Unterschied von den Räten beider Konfessionen unter dem Vorsitz des Oberpräsidenten behandelt wurden. Da ein besonderes Konsistorium für die protestantischen Kirchensachen noch nicht bestand, wurden auch die evangelischen Kirchenangelegenheiten in derselben Session in Gegenwart der katholischen Mitglieder verhandelt. Da er erkannte, daß die protestantischen Gymnasien die katholischen in wissenschaftlicher Beziehung übertrafen, erachtete er es für seine Aufgabe, dahin zu wirken, daß sie mit jenen die gleiche Höhe erreichten. Durch seine Stellung und Thätigkeit sah er sich gedrängt, sich über das Verhältnis der katholischen Kirche zur protestantischen noch gründlicher zu belehren, als es bisher geschehen, und zu dem Ende sich mit den symbolischen Schriften der protestantischen Kirche eingehend zu beschäftigen.

Bei der Vergleichung beider Kirchen mußte er den reformatorischen Lehren vom Worte Gottes und vom Glauben vollkommen zustimmen. Aber im Blick auf das Ansehen, welches auch in der katholischen Kirche der Bibel zugeschrieben wird, und angesichts der Zerklüftung der protestantischen Kirche wurde er in der Überzeugung nicht erschüttert, daß die katholische Kirche die eine wahre Kirche Christi sei, und daß im Protestantismus „die Grundbedingung der Kirche", nämlich die Einheit, nicht zu erreichen sei. Er war erfüllt von der Hoffnung, daß die Mißbräuche und Irrtümer, die in seiner Kirche in dem wiederauflebenden Ablaßunwesen, in der Steigerung der Heiligenverehrung, in den An-

dachten vor wunderthätigen Bildern, in dem Glauben an die Wunderkraft von Amuletten, Rosenkränzen, Medaillen, im Überhandnehmen des Wallfahrtenwesens hervortraten, von Innen heraus durch richtige Darstellung der christlichen Lehre und ihre Anwendung im Leben, sowie durch Hebung des gesamten Unterrichtswesens, durch Ausbildung einer tüchtigen, von christlichem Geiste durchdrungenen Geistlichkeit und durch Begründung des theologischen Studiums auf das Schriftstudium allmählich würden überwunden werden. Er sah sich jedoch schmerzlich enttäuscht durch die Zuspitzung aller Mißbräuche und Irrtümer in der päpstlichen Allgewalt und in der Herstellung des Jesuitenordens und der Ausbreitung seiner Macht über alles äußere und innere Leben der Kirche. Es ward ihm klar, daß dadurch die von Gott in seiner Kirche gestiftete „apostolische Ordnung nochmals zerstört werden könnte, aber auf Kosten des Friedens der Kirche, des christlichen Staats und der christlichen Familie."

Diese durch das Studium der Geschichte und eigene Erfahrung gewonnene Überzeugung konnte nicht verborgen bleiben. Sedlnitzki wurde, als er nach dem Tode des Fürstbischofs v. Schimonski vom Kapitel zum Bistumsverweser gewählt worden war, der Geringschätzung der Einheit und Katholicität der Kirche und der Einführung von verderblichen Neuerungen beschuldigt. Trotzdem wurde er vom Domkapitel einstimmig, und zwar durch Akklamation, zum Bischof gewählt (1835). Nach vergeblicher Geltendmachung seiner schweren Bedenken gegen die Übernahme eines solchen hohen Amtes beim Kapitel und ausdrücklicher Bestätigung seiner Wahl durch wiederholte Akklamation nahm er dieselbe an, indem er in derselben Gottes Stimme zu vernehmen glaubte.

Die ihm feindselige Partei, die bis zur päpstlichen Kurie hinauf ihre Beziehungen hatte und ihren Einfluß gegen ihn ausübte, verfolgte ihn bald als einen Neuerer und Friedensstörer mit allerlei Verleumdungen und gehässigen Deutungen seiner Maßnahmen, so z. B. mit der Anklage, daß er in seinem Titel nicht „von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnade" schrieb, worüber er sich selbst bei dem geistlichen Minister verantworten mußte, dem er dann nachweisen konnte, wie der bei weitem größte Teil seiner Vorgänger und die meisten Bischöfe seit einem Jahrhundert „die päpstliche Gnade" weggelassen hätten. Er wurde als der Zerstörer der Einheit der Kirche angesehen, weil seine Ueberzeugung von der Verderblichkeit der päpstlichen Weisungen, nach welchen die Geistlichen den Gemeinden einschärfen sollten, daß niemand außerhalb der römischen Kirche selig werden könne, nicht verborgen blieb. Insbesondere aber wurde sein dem Staatsgesetzen entsprechendes Verhalten in Angelegenheiten der Mischehe der Gegenstand feindlicher Angriffe seitens der klerikal-papistischen Partei und die Ursache zu einem folgenschweren Konflikt mit der Kurie selbst. Es bestand die alte deutsche Observanz, daß die Kinder gemischter Ehen je nach dem Geschlecht im Glauben der Eltern erzogen wurden. Nachdem schon Kaiser Karl VI. 1716 dies ausdrücklich auch für Schlesien festgesetzt hatte, wurde, als Schlesien preußisch geworden war, infolge einer Beratung mit dem Fürstbischof und dem Domkapitel durch ein Edikt vom 8. August 1750 als allgemeine Praxis bestimmt, daß wie bisher die Söhne der Religion des Vaters, die Töchter der Religion der Mutter folgen sollten und keine davon abweichende Antenuptialverträge zulässig seien. Das allgemeine preußische Landrecht schloß sich diesem Grundsatz an, indem es jene Bestimmung aufnahm mit dem Zusatze, daß, so lange beide Eltern am Leben und über die Erziehung der Kinder einig seien, ein Dritter sich nicht einmischen dürfe; nur eine Modifikation jener Bestimmung erfolgte im Jahre 1803 mit der Bestimmung, daß in Mischehen sämtliche Kinder der Religion des Vaters folgen sollten.

Im Widerspruch mit diesen gesetzlichen Bestimmungen und der entsprechenden Praxis bestimmte die Kurie durch ein päpstliches Breve vom 25. März 1830, daß die kirchliche Einsegnung gemischter Ehen hinfort von dem Versprechen der katholischen Erziehung sämtlicher Kinder abhängig zu machen sei. Der darüber am Rhein entbrannte Kampf und Streit und die Gefahr, die durch jene Bestimmung dem Frieden der Kirchen und Konfessionen drohte, bestärkte Sedlnitzki, abweichend von dem Verhalten der anderen preußischen Bischöfe, den bestehenden staatlichen Gesetzen gemäß zu verfahren, wie es seine Vorgänger unter stillschweigender päpstlicher Zulassung gethan hatten. Auf die Aufforderung des Papstes Gregors XVI., seinen Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl auch in dieser Angelegenheit zu bekunden, antwortete er (18. Juni 1839), daß er nur das Verfahren seiner Vorgänger in Befolgung der staatlichen Gesetze beobachtet habe und gemäß dem von ihm, nach dem Beispiel seiner Vorgänger geleisteten Eide, den staatlichen Gesetzen gehorsam zu sein, auch ferner zu verfahren in seinem Gewissen und um des Friedens und Gedeihens der Kirche willen sich verpflichtet fühle.

Die Antwort des Papstes (vom 10. Mai 1840) hielt an den gegen ihn erhobenen Anklagen fest und machte ihm den Vorwurf, daß er sich hinter seinen, den Staatsgesetzen geleisteten Eid flüchte, „als ob er in keiner Weise kraft eines anderweitigen mächtiger geheiligten eidlichen Bandes der Kirche selbst und dem hl. Stuhl verpflichtet wäre". Sedlnitzki konnte darauf nur erwidern (10. Juni 1839), daß er, „da er lieber alles aufzuopfern bereit sei, als die heiligsten Gebote Jesu Christi wissentlich zu verletzen und dadurch die allerschwerste Verantwortung vor dem Richterstuhle Gottes sich zuzuziehen, nicht säumen wolle, seine bischöfliche Würde niederzulegen." Der inzwischen zur Regierung gekommene König Friedrich Wilhelm IV. bemühte sich, ihn von diesem äußersten Schritt zurückzuhalten, mußte sich aber bald davon überzeugen, daß das unmöglich sei. Von Rom erfolgte die Annahme seines Rücktritts. Der König ernannte ihn zu seinem Wirklichen Geheimen Rat mit der Verpflichtung, seinen Aufenthalt in seiner Nähe zu nehmen und an den Beratungen des Staatsrates teilzunehmen. So hatte er vom Jahre 1840 an ständig, mit Ausnahme eines Sommeraufenthaltes in Gr. Sägewitz in Schlesien, seinen Wohnsitz in Berlin.

Wohl celebrierte er seiner bischöflichen Würde gemäß an hohen Festen anfangs noch die Messe. Bald aber stellte er dies ein und legte seine bischöfliche Tracht ab. Durch Verkehr und Gedankenaustausch mit evangelischen Männern, durch Forschen in der hl. Schrift, durch das Studium der Schriften Luthers und durch Besuch des evangelischen Gottesdienstes, namentlich durch das Hören der Predigten Nitzschs im Universitätsgottesdienst und Stahns in der Werderschen Kirche wurde er in seiner evangelischen Überzeugung mehr und mehr vertieft und befestigt. Er konnte daher nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Der Schmerz darüber, daß er das Sakrament des Altars in der römischen Kirche nicht mehr feiern und doch auch als Glied derselben noch nicht an der evangelischen Feier desselben teil nehmen konnte, gab ihm den Anstoß, die letzte Konsequenz seines Standpunktes zu ziehen. Am 12. April 1868, am Morgen des Sonntags Quasimodogeniti, fand er sich ohne vorherige Ankündigung in der Sakristei der Werderschen Kirche unter den Beichtenden ein und vollzog durch die Teilnahme an der evangelischen Kommunion den Übertritt zur evangelischen Kirche.

Er betrachtete es als ein evangelisches Dankopfer, dieser Kirche fortan in der Teilnahme an allen Werken christlicher Liebesthätigkeit mit seinen Mitteln zu dienen. In der richtigen Erwägung, daß die Ausbildung junger tüchtiger Kräfte für das geistliche Amt eine der Hauptbedingungen für das Gedeihen der evangelischen Kirche sei, suchte er sie hauptsächlich dadurch zu unterstützen, daß er die Mittel zur Begründung und Sicherstellung von Anstalten hergab, die für jenen Zweck bestimmt waren. So begründete er 1864 eine dem Centralausschuß für innere Mission überwiesene evangelische Pensions- nnd Erziehungsanstalt, die er dem Apostel Paulus zu Ehren „Paulinum" nannte, und die zur Erziehung christlicher Knaben auf dem Grunde und im Geiste des Evangeliums dienen sollte, damit dieselben dereinst in dem erwählten Beruf, namentlich in dem geistlichen und höheren Lehramt, dem Reiche Gottes dienen möchten. Später begründete er für Theologie Studierende unter dem Namen Johanneum ein Konvikt in Berlin, welches den Zweck hat, jungen Theologen während ihrer Studienzeit den Segen eines christlichen Gemeinschaftslebens und einer geordneten, auf dem Grunde des evangelischen Glaubens ruhenden wissenschaftlichen Ausbildung unter einer entsprechenden tüchtigen Leitung darzubieten. Zu gleichem Zwecke vermachte er testamentarisch einen bedeutenden Teil seines Vermögens zur Begründung eines theologischen Studentenkonviktes in Breslau, für das er gleichfalls den Namen Johanneum bestimmte. Eine andere Stiftung, der Sedlnitzkische Vikariatsfonds für Schlesien, ist dazu bestimmt, jungen Theologen nach ihrer Studienzeit Gelegenheit zu praktischer Vorbereitung für das geistliche Amt unter der Leitung tüchtiger Pastoren zu bieten. Auch für unbemittelte Geistliche mit spärlichem Einkommen hat er durch ein Vermächtnis gesorgt, welches die Bestimmung hat, sie mit solchen wissenschaftlichen Werken zu versehen, die sie für ihre weitere theologische Ausbildung bedürfen. Durch diese Stiftungen wird sein Gedächtnis in der schlesischen evangelischen Kirche stets in besonderem Segen bleiben. — Nach kurzer Krankheit entschlief er am 25. März 1871. Sein Leichnam wurde auf dem Friedhof zu Rankau in Schlesien bestattet; nach seinem Willen sollten seine Gebeine in schlesischer Erde ruhen. **Erdmann †.**

Sedulius, christlicher Dichter der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts. — Ausgaben: F. Arevalo, Rom 1794 (abgedruckt MSL Bd 19); J. Looshorn, München 1879 (ohne Paschale Opus); J. Huemer, Wien 1885 (CSEL Bd 10). Litteratur: Isid. Sev.,

de script. eccles. cp. 20 (Dzialowski S. 34 ff.); J. Huemer, De Sedulii poetae vita et scriptis commentatio, Wien 1878; C. L. Leimbach, Ueber den christlichen Dichter Cälius S. und dessen Carmen paschale, Goslar 1879; G. Boissier, Le Carmen paschale et l'opus Paschale im Journ. des Savants, Sept. 1881; A. Ebert, Allgem. Gesch. d. Litt. d. Mitt. im Abendl. 1², Leipzig 1889, 373—383; M. Manitius, Gesch. d. christ.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 303—312; A. Baumgartner, Die lat. u. griech. Litt. d. christl. Völker, 3. u. 4. Aufl., Freib. 1905, 195 f.

Über die Lebensverhältnisse des Dichters Sedulius — der Name Cälius ist nicht beglaubigt — ist nichts Sicheres bekannt. Nicht einmal über Geburts- und Todesjahr besteht eine Überlieferung, doch wird die Annahme, daß er in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt hat, das Richtige treffen. Daß er Presbyter gewesen sei, berichtet zuerst Isidor von Sevilla l. c., läßt sich aber vielleicht schon aus dem **Decretum Gelasii** (Preuschen, **Analecta**, p. 152, 23) schließen (**venerabilis vir**). Möglicherweise lebte er zeitweise in Griechenland. Berühmt geworden ist er durch seine Dichtungen, vornehmlich durch sein **Carmen paschale**. In diesem umfangreichen (1753 Hexameter in fünf Büchern und eine aus acht Distichen bestehender Prolog), einem Presbyter Macedonius mit längerem Briefe gewidmeten Gedicht werden „die göttlichen Wunder Christi, der als unser Pascha geopfert ist" (p. 12, 10 Huemer), auf Grund der vier Evangelien (vor allem des Matthäus) in vier Büchern (lib. 2—5) besungen. Eine Einleitung (lib. 1) geht voraus: darin werden die Wunder des Alten Bundes, die der Vater mit dem Sohne und dem hl. Geist vollbrachte, erzählt. S. behandelt den biblischen Stoff freier und subjektiver, als es sein Vorgänger Juvencus (s. d. Art. Bd IX S. 662 ff.) in seinen **Evangelia** gethan hatte, und setzt im Unterschied von jenem eine allgemeine Kenntnis der evangelischen Geschichte bei seinen Lesern voraus. In formeller Beziehung, was Vers und Sprache anbetrifft, gehört die Dichtung zu den besten Erzeugnissen der altchristlichen lateinischen Litteratur und erfreute sich deshalb bis in die Zeiten des Humanismus hohen Ansehens (s. die lange Liste der Benutzer bei Huemer p. 361 ff.; Nachträge von Manitius in SWA, 117. Bd, 12. Abh., S. 7—12 und 121, 7, 5—9); in einer Münchener Hschr. ist sogar ein Kommentar eines gewissen Remigius (nach Huemer, Über ein Glossenwerk zum Dichter S., in SAW 96, 505—551, Rem. von Auxerre) zum **Carmen paschale** erhalten. Übrigens hat S. Virgil nicht nur nachgeahmt, sondern ihm öfters Hemistichen, auch einmal einen ganzen Vers (lib. 4, 149 = Verg. Aen. 5, 85) entlehnt. S. hat seine Dichtung später selbst in Prosa übertragen, welche Arbeit er als **Opus paschale** betitelte. Die Absicht war, die Dichtung durch wörtliche Mitteilung von Bibelstellen, auf die im Carmen nur hingedeutet werden konnte, zu ergänzen und zu beglaubigen. Merkwürdigerweise ist der Ausdruck der Prosa ebenso schwülstig, wie der der Dichtung kurz und kernig ist.

S. hat noch zwei Hymnen hinterlassen: 1. eine „Elegie" in 55 Distichen, in der die Künstelei der Epanalepsis (**Cantemus, socii, domino, cantemus honorem** u. s. w.) durchgeführt ist; man hat sie **Collatio veteris et novi testamenti** betitelt, da Thatsachen des Alten Bundes zu solchen des Neuen in typische Beziehung gesetzt werden, wobei denn allemal der Hexameter dem Alten, der Pentameter dem Neuen Bunde gewidmet ist. Der 2. Hymnus ist ein Lobgesang auf Christus, in der Form der ambrosianischen Gesänge, doch mit Anwendung des Reimes, aus 23 vierzeiligen Strophen bestehend, deren Anfangsbuchstaben der Reihenfolge des Alphabets entsprechen. Zwei Teile dieses Hymnus, nämlich Strophe 1—7 (A—G) und Strophe 8, 9, 11, 13 (H, I, L, N) wurden schon früh zu Kirchenliedern: das Weihnachtslied **A solis ortus cardine** und das Epiphanienlied **Hostis Herodes impie**. Auch in das lutherische Gesangbuch gingen sie über. Luther selbst, der S. als **christianissimus poeta** bezeichnet, hat sie verdeutscht („Christum wir sollen loben", 1524; „Was fürcht'st du, Feind Herodes", 1541). Das erste Lied findet sich deutsch in anderer Übersetzung auch bei Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern 1², S. 100 f.; danach Baumgartner.

Der **Cento de verbi incarnatione** (hrsg. von Schenkl, **Poetae Christiani minores I, CSEL vol. 16**, 615—620) ist früher mit Unrecht dem Sedulius zugeschrieben worden. Vgl. d. Art. Proba Bd XVI S. 66, 31. (A. Ebert †) **G. Krüger.**

Seehofer, Arsacius, gest. 1542. — G. C. Rieger, Leben der Argula v. Grumbach 1737; F. J. Lipowsky, Arg. v. Gr. geb. Freiin von Stauffen, München 1801 (voll von hist. Irrtümern aber durch die Beilagen wertvoll); H. A. Pistorius, Frau A. v. Gr. und ihr Kampf mit der Universität zu Ingolstadt, Magdeburg 1845; E. Engelhardt, A. v. Gr., die bayerische Tabea, Nürnberg 1860 (beide populär-erbaulich); C. Prantl, Gesch. d. Ludwig-Maximilian-

Universität, München 1872; A. v. Druffel, Die bayer. Politik im Beginne der Reformationszeit, Abh. d. bayer. Akad. d. Wiss. III Kl., XVII. Bd; S. Riezler, Gesch. Baierns IV, 86 ff.; Luthers WB WA Bd 15, 95 ff.; Reusch. AdB; Th. Kolde, Arsacius Seehofer und Argula v. Grumbach, Beitr. z. bayer. KG, Bd XI (1905).

Arsacius Seehofer, als Sohn eines wohlhabenden Bürgers Anfang des 16. Jahrhunderts zu München geboren, bezog in sehr jungen Jahren die Universität Ingolstadt und etwa Frühjahr 1521 die Wittenberger Hochschule, wo er hauptsächlich als Schüler Melanchthons, sehr bald ein begeisterter Anhänger der evangelischen Lehre wurde. Als er nach Ingolstadt zurückgekehrt, Weihnachten 1522 sich die Magisterwürde erwerben wollte, galt er schon als verdächtig, und mußte auf Veranlassung Joh. Ecks geloben, „daß er sich der lutherschen leer nicht gebrauchen wolle". Aber im Sommer 1523 wurde er denunziert, in seiner Burse über die hl. Schrift nach Anleitung Melanchthons Vorlesungen gehalten zu haben, und als man bei einer Haussuchung Nachschriften von Wittenberger Kolleghesten und sonstiges belastendes Material, namentlich zwei von Wittenberg aus geschriebene Briefe (Th. Kolde a. a. O. S. 71 ff.), gefunden hatte, kam es zu einem förmlichen Ketzerprozeß. Siebzehn Artikel (ebenda S. 75 u. 181), die man aus seinen Manuskripten zusammengestellt hatte, und die zumeist aus Melanchthons Vorlesungen stammen werden, wurden als häretisch bezeichnet. Durch das Gefängnis und schwere Drohungen weich gemacht, bequemte sich der junge Mann am 7. September 1523 dazu, in einem feierlichen Akte vor der gesamten Universität, das Neue Testament in der Hand haltend, unter Thränen den geforderten Widerruf zu leisten, und was er gelehrt, als eine „rechte Erzketzerei und Büberei" zu bezeichnen, auch es als eine besondere Gnade anzuerkennen, daß ihm, das war das Resultat der Verhandlungen mit dem herzoglichen Hofe, als Strafe zuerkannt wurde, sich ins Kloster Ettal zu begeben. Dieses Vorgehen machte großes Aufsehen, und namentlich durch das litterarische Eingreifen der kühnen, für die evangelische Lehre begeisterten Argula von Grumbach, geb. von Stauff (s. d. Art. Arg. v. Stauff), der Gemahlin des herzoglichen Pflegers von Dietfurt, die schon am 20. September 1523 ihre ersten Schriften zu Gunsten Seehofers und gegen das ketzerrichterliche Verfahren der Ingolstädter Universität ausgehen ließ, wurde die Sache zur öffentlichen Angelegenheit. Von befreundeter wie gegnerischer Seite wurden Seehofers Artikel bekanntgegeben, auch trat man von Ingolstadt aus mit einer kümmerlichen, später abgeleugneten Verteidigung der Verurteilung des Magisters hervor, die von Luther in seiner Schrift: „Wider das blind und toll Verdamniß der siebenzehn Artikel von der elenden, schändlichen Universität Ingolstadt ausgegangen" (WA XV, 95 ff.) gründlich zerzaust wurde. Dagegen wandte sich auch ein süddeutscher Schriftsteller Martinus Reckenhofer zu Clausen (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 115), und eben dieser Angriff scheint es gewesen zu sein, der die Universität, nach dem auch Joh. Eck, der bisher infolge seiner damaligen Romreise mit der ganzen Sache nichts zu thun gehabt hatte, im Februar 1524 zurückgekehrt war, veranlaßte, in einer öffentlichen Disputation die Richtigkeit ihres Verfahrens und die Häresie Seehofers wie seiner Freunde zu erweisen. Da wegen Mangel an freiem Geleit die mit großem Selbstbewußtsein zum Erscheinen eingeladenen Gegner nicht kamen, war die mit vielem Pomp am 11. April 1524 begonnene und mehrere Tage währende Disputation ein bedeutungsloses Schauspiel. Aber das Einladungsschreiben mit den zahlreichen Thesen der Theologen Leonh. Marstaller und Nik. Apell (Th. Kolde a. a. O. S. 120 ff.) verursachte neuen litterarischen Streit, in den Urban Rhegius unter dem Namen Hulderichus Stratus Engedinus (ebenda S. 122) und mehrfach der Nördlinger Prediger Theobald Billikan eingriff (s. d. Art. Bd III, 23 ff.). — Dem Seehofer gelang es, unter unbekannten Verhältnissen aus seiner Gefangenschaft zu entkommen. Urkundlich tritt er erst im Jahre 1528 wieder auf, als Melanchthon den damals in Wittenberg weilenden, von ihm auch um seiner Gelehrsamkeit willen geschätzten Magister mit Erfolg zu einer Schulstelle in Eisfeld empfahl (CR I, 365 f.). Im Sommer 1530 finden wir ihn, wahrscheinlich um eine andere Unterkunft zu suchen, in Preußen, im Jahre 1532 zu gleichem Zwecke in Augsburg, wo er aber wegen der inneren kirchlichen Wirren das ihm angetragene Diakonat schließlich nicht annahm. Durch die Not gezwungen kam er 1535 wieder nach Augsburg und wurde im März desselben Jahres Lehrer an der Schule an St. Anna. Dann war es Erhard Schnepf, der ihn nach Württemberg zog, und nachdem er erst als Lektor am Kloster St. Georgen, dann als Prediger an mehreren Stellen, eine Zeit lang auch in Leonberg gewirkt hatte, kam er schließlich c. 1537 als Pfarrer nach Winnenden (Th. Kolde a. a. O. S. 175 ff.). Hier schrieb er seine einzige, heute in Vergessenheit geratene Schrift Enarrationes evangeliorum dominicalium, ad dialecticam Metho-

dum et Rhetoricam dispositionem accomodatae. Augustae Vindel. 1539. Das mehrfach wieder abgedruckte Werk, das den zur selbstständigen Predigtthätigkeit noch wenig geeigneten württembergischen Pfarrern dienen soll, ist eine seiner Zeit wertgeschätzte Anleitung zur Behandlung der Evangelien und zugleich eine Sammlung von Beispielen in einem vollständigen, durch Kasualreden vermehrten Jahrgange von Evangelienpredigten (zur Würdigung vgl. G. Bossert in „Halte was du hast" VIII, 1885, S. 59ff. und Th. Kolde a. a. O. S. 178ff.). Schon im Jahre 1542 ist Seehofer gestorben.

Theodor Kolde.

Seekers, Sektenname aus der englischen Revolutionszeit. — Litteratur: Ephr. Pagit, Heresiography or a description of the heretics and sectarians sprunged up in these latter times, London 1647; Hon. Reggius (= Georg Horn, ein Leidener, der in der letzten Zeit Karls I. in England sich aufhielt), De statu ecclesiae Britannicae hodierno, Danzig 1647. Diese beiden Werke sind mir nur bekannt durch H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, 1868. Nach W.s Behauptung, S. 4, ist das Werk von Reggius besonders in Deutschland bekannt geworden und hier die Hauptquelle für die älteren Spezialdarstellungen der Zeit (Böhme, Acht Bücher von der Reformation d. engl. Kirche, 1734, siehe hier das 6. Buch; Stäudlin, Allg. Kirchengesch. v. Großbritannien in 2 Teilen, 1819; spricht von den Seekers Bd II, S. 107f.); Gieseler, Kirchengesch. III, 2, S. 47 berührt die Sekte nur in einer Anmerkung; Weingarten behandelt sie etwas genauer, S. 106f. Ausführlichste Quelle für sie ist die Nachricht eines wohl in London lebenden Mannes, die als Anonymi Epistola e Ms. Guelpherbytano descripta de nova secta Quaerentium ediert ist. Weingarten bemerkt S. 107 A. 4, daß er diese Epistola nicht habe erlangen können, aber Stäudlin und Gieseler geben ja ausdrücklich an, daß sie in dem Pfingstprogramm der Universität Göttingen von 1814 enthalten sei. Sie ist hier, wie ein handschriftlicher Vermerk in dem Exemplar der Göttinger Bibliothek angiebt, von H. Planck (d. i. Planck jun.) zum Druck gebracht (diese Angabe wird richtig sein, wiewohl Gieseler Stäudlin als Editor nennt, aber letzterer deutet selbst nichts derartiges an, ja er hat die Epistel offenbar nur flüchtig gelesen, mindestens wenig sorgfältig benützt); es handelt sich bei dem Wolfenbütteler Manuskript um ein Apographon, Verfasser und Empfänger des Briefs ist nicht zu erkennen, die Zeit wenigstens nicht angegeben; Planck hat nur ein paar Anmerkungen hinzugefügt. Vgl. noch J. H. Blunt, Dictionary of sects, heresies etc., new edit. 1891 (kurz und belanglos); die Encyclopaedia Britannica hat keinen Artikel über die Seekers.

Viel Interesse bietet die Frage nach den Seekers nicht; es ist mir wahrscheinlich geworden, daß es sich nur um einen Neben-, vielleicht Spottnamen für die Independenten handelt. Eine organisierte Sondersekte bezeichnet der Name ganz offenbar nicht; Weingarten, der schon lebhafte Zweifel in dieser Richtung hegte, hat den bezeichneten wahrscheinlichen Sachverhalt wohl deshalb noch nicht erkannt, weil er die Epistola nicht zu Gesicht bekommen. Pagit und Reggius, auch andere, sprechen zwar von „Seekers" wie einer besonderen Sekte, aber das beweist wenig. Auch der Name „Independents" besteht bereits zu gleicher Zeit, wo der Name Seekers auftaucht; vgl. z. B. die Schrift von Rob. Baillie, A dissuasive from the errors of the time . . . especially of the Independents, London 1646. Baillie kennt sogar die Seekers, aber eben nicht als Sondersekte, sondern wie Leute, die in „allen Sekten" Glieder hätten (Weingarten, S. 106, A. 4) — das entspricht der Zeit, wo die Independenten noch keine deutlich begrenzte Gruppe waren. Reggius hat gehört, die Seekers meinten, der Apostel Johannes lebe noch und werde binnen kurzem auftreten: „Moris apud eos esse, quando peregrinum aliquem viderent, inquirendi num fortasse apostolus Johannes sit", das sieht doch sehr danach aus, als ob aus dem Namen Seekers nachträglich eine Legende herausgesponnen sei. Ähnlich beurteile ich es, wenn Pagit sagt, „some of them" behaupteten, die Kirche sei irgendwo „in the wilderness" und sie „suchten" sie. Pagits Hauptcharakteristik (Weingarten S. 106, A. 1) ergiebt, daß die „Seekers" (oder „Exspecters" — auch ein Name Waiters scheint vorgekommen zu sein) wesentlich die Leute waren, die keine der bestehenden „Kirchen" (d. h. speziell auch die der Presbyterianer nicht) für „true" anerkannten, keine „ministers" und keine „ordinances" wollten: das waren eben die Independenten, zumal während der ersten, noch flüssigen Darstellung ihrer Ideen.

Die Epistola redet von der „nova secta Quaerentium sive Scrutatorum vulgo Seekers", ohne daß der Independenten irgendwo als einer Gruppe gedacht würde: wo die Quaerentes mit der „Kirche" verglichen werden, sind als letztere die Presbyterianer gedacht; an diesen anscheinend allein reibt sich die neue Sekte. Der Verfasser schreibt, S. 5: Secta haec recens et superioris anni partus, sed jam satis ampla, tum favore, tum suffragiis multorum suffulta, longe lateque venenum suum per totam

insulam spargit. Haec secta hinc originem traxit, quod publica et promiscua licentia disputandi de omni articulo fidei, permissione parliamenti, omnibus cujuscunque sortis libera facta fuit. Planck meint, daß das Parlament, von dem die Rede ist, das sog. kleine oder Barebone-Parlament sei, welches 1653 tagte (vgl. Art. „Puritaner, Presbyterianer", Bd XVI S. 342, 3—13). Das ist in der That wahrscheinlich; dieses Parlament machte gerade der Presbyterianerherrschaft ein Ende und schuf die Vorherrschaft der Independenten. Wenn der Briefschreiber meint, die Quaerentes „stammten" aus dem vorigen Jahre, als eine Frucht der von ihm offenbar sehr beklagten Thätigkeit des damaligen Parlaments, so ist entgegenzuhalten, daß Pagit und Reggius schon 1647 Seekers kennen. Und es ist auch wenig glaubhaft, daß eine „nova secta", die NB. hernach alsbald wieder verschwindet (wenigstens mit Namen haben die „Seekers" keine weitere Rolle gespielt), so rasch „totam insulam" ergriffen hätte. Die Schilderung paßt zu den Independenten, die längst vorhanden waren und nur seit dem „vorigen Jahre" zur deutlichen Macht gelangt waren.

Als Merkmale der Quaerentes nennt die Epistel folgende: 1. Sie zweifelten an der unbedingten Autorität der hl. Schrift; das werde damit motiviert, daß die Urexemplare ja längst verloren seien, die des ATs schon in der Zeit des babylonischen Exils, die des NTs bald nach der apostolischen Zeit; die hl. Schrift eigne sich aber auch, ganz abgesehen davon, schon um deswillen nicht das fundamentum fidei abzugeben, da die meisten Menschen sie ja nicht in der Ursprache lesen könnten; 2. auch die kirchliche Gotteslehre werde in Zweifel gezogen, zwar nicht die Trinitätslehre, wohl aber die Lehre, daß Gott trotzdem das Ens simplicissimum sei; 3. die Begrenzung der Sakramente auf eine Zweizahl sei nicht aus der Schrift zu begründen; 4. ganz besonders hegten die Quaerentes Zweifel in Bezug auf die kirchliche Lehre von der Taufe, nämlich a) darüber, ob wirklich nur „ministri ecclesiae" sie (von der summa necessitas abgesehen) spenden dürften, b) darüber, ob es recht sei, sie nur in den „Tempeln" zu spenden, selbst wenn der Täufling dem Tode nahe sei, während doch Gott die Taufe zur unerläßlichen Heilsbedingung gemacht habe, c) zumal auch darüber, ob die Kindertaufe zu billigen sei, da doch die Bibel kein Exempel einer solchen biete und Christus selbst mit 30 Jahren getauft sei, d) endlich noch darüber, ob die übliche Taufspendeformel ego baptizo te in nomine Patris etc. berechtigt sei; hier hätten sie schließlich doch an dem ego keinen Anstoß genommen, wollten nun aber die Taufe bloß „in nomine Christi vel in nomine Domini Jesu" d. h. nach AG 2, 38 oder 10, 28 vollzogen wissen; 5. auch die kirchliche Abendmahlsfeier werde beanstandet, nämlich a) sofern man sich zweifelhaft bekenne, ob Frauen sie mit empfangen dürften (sic!), da doch das NT nirgends einen Beleg dafür gewähre, b) indem man frage, ob wirklich nur ministri Brot und Wein weihen und ausspenden dürften, c) indem man auch frage, ob es recht sei, die Feier nur im templum zu begehen. Wichtig scheint mir besonders die Nebennotiz, daß die Quaerentes jemandem nur dann „copiam communicandi" (heißt hier?) erteilen, wenn sie de ejus regeneratione wenigstens probabilitatem besäßen, welch letztere sie daran konstatierten, daß einer die habilitas et facultas effundendi preces extemporaneas zeige; 6. auch die kirchliche Justifikationslehre werde bemängelt, indem man die Suffizienz der „fides" beanstande; 7. ebenso die kirchliche Anschauung vom „Amte", die Quaerentes hielten eine Handauflegung für indifferent und meinten nur die particularis congregatio habe jemand mit einem Amte zu betrauen; 8. ganz und gar nichts wollten die Quaerentes davon wissen, daß jemand vi et poenis gezwungen werde, sich zu irgend einer religio zu bekennen, sie verkündeten die unbedingte Religionsfreiheit aller.

Es scheint mir klar, daß der Verf. kein wirkliches Statut irgend einer Sekte vor Augen hat, sondern nach Hörensagen berichtet. Daß je eine Sekte diese und nur diese ziemlich heterogenen Ideen verfochten habe, ist auch wenig glaublich. Dagegen paßt alles „ungefähr" auf die Independenten, nicht irgendwelche radikale Gruppe, sondern den Grundcharakter der Richtung, die Cromwell besonders protegierte und als die seinige kundgab. Die erste quaestio, die merkwürdig kontrastiert mit dem sonst gerade bethätigten Biblicismus, und die schon an den Deismus erinnert, paßt durchaus zu den Independenten, wenn man sie nur nicht alle genau für die Motivierung in Anspruch nimmt; die Independenten (Cromwell!) waren u. a. Verfechter der „Vernunft" in Glaubensdingen. Der Presbyterianer, der die Epistola geschrieben hat, ist nicht gerade bemüht gewesen, den Gegnern seiner Kirche, die er soeben gewissermaßen entdeckt hat (das Barebone-Parlament war eine Überraschung für die Presbyterianer), gerecht zu werden, er „widerlegt" sie nur eifrig Punkt für Punkt.

Daß ich nicht Unrecht haben möchte mit meiner Vermutung, daß die Seekers identisch seien mit dem Gros der Independenten, bestätigt mir auch der Brief Cromwells vom 25. Oktober 1646 (man bemerke das Datum; Lettres I, 255), aus dem Weingarten S. 107 A. 2 eine Stelle mitteilt, wonach Cromwell sich selbst unter die „seekers“ rechnet (**to be a seeker is to be of the best sect next to a finder, and such an one shall every faithful humble seeker be at the end. Happy seeker, happy finder!**). Ich bitte nach Vorstehendem den Satz über die Seekers, den man in dem von mir bearbeiteten Artikel „Puritaner“ a. a. O. 343, 1—3 liest, streichen zu wollen.

F. Kattenbusch.

Seele, biblisch. — Die Litteratur s. bei den Artikeln „Geist“ und „Fleisch“ Bd VI S. 98 und 450. Nachzutragen ist noch Guil. Rothe, Ad psychologiam librorum V.T. canonicorum symbolarum series, Hafn. 1829, eine wesentlich auf M. F. Roos, Fundamenta psychol. etc. fußende Arbeit; G. Cremer, Bibl. th. Lex., 9. A. *ψυχή*.

Seele, goth. **sáivala**, wie נֶפֶשׁ, *ψυχή*, **anima** eigentlich s. v. a. Leben, das was lebt, atmet, bezeichnet im allgemeinen das Leben, wie es im Einzelwesen sich regt und den stofflichen Organismus belebt, der ihm zum Mittel seiner Selbstbethätigung dient. Ursprünglich wird נֶפֶשׁ wie *ψυχή* ohne Unterschied von Menschen wie von Tieren gebraucht (vgl. auch unser deutsches „Tierseele“, welches sich jedoch mit diesem Sprachgebrauch nicht deckt, sondern nach Analogie mit der menschlichen Seele das Innenleben der Tiere mit seinen eigentümlichen Bestimmtheiten bezeichnet). So findet sich נֶפֶשׁ von Tieren Gen 1, 20. 21. 24. 30; 2, 7. 19; 9, 10. 12. 16; Le 11, 10. 46; 17, 10—15; Hi 12, 10; Ez 47, 9; *ψυχή* in der Profangräcität zuweilen, im NT nur Apk 8, 9; 16, 3 von Tieren. Wie sehr jedoch die Anwendung des Wortes auch im AT auf den Menschen vorwiegt, erhellt 1 Chr 5, 21, vgl. m. Gen 46, 15; Ex 1, 5; Jos 11, 14. Während im AT auch von der נֶפֶשׁ Gottes die Rede ist, Jer 51, 14; Am 6, 8; Ri 10, 16 u. a., ist diese Ausdrucksweise dem NT völlig fremd, so daß Seele vorzugsweise die Menschenseele ist, das in dem *σῶμα*, dem leiblichen Organismus vorhandene, ihn erfüllende Leben, das eigentliche Subjekt des Lebens, welches in der Leiblichkeit und durch dieselbe sich bethätigt, synon. רוּחַ, נְשָׁמָה. In dem Art. Geist (VI, 450 ff.), welcher das Material für die folgende Ausführung enthält, ist nachgewiesen, wie Geist und Seele sich unterscheiden, wozu nur noch nachzutragen ist, daß die LXX נֶפֶשׁ nie durch *πνεῦμα* wiedergeben, רוּחַ sehr selten durch *ψυχή* (nur Gen 41, 8; Ex 35, 21; vgl. *ὀλιγόψυχος* Jes 54, 6; 57, 15; Pr 18, 14; 14, 29); ferner daß zwar wohl *σῶμα* und *πνεῦμα* 1 Ko 5, 3 wie *σάρξ* und *πνεῦμα* einander entgegengesetzt werden, nie jedoch *σάρξ* und *ψυχή* (wogegen Le 17, 11 bis 14 nicht spricht), sondern stets *σῶμα* und *ψυχή*, so daß *σάρξ* und *πνεῦμα*, *σῶμα* und *ψυχή* die eigentlichen Gegensätze bilden und *πνεῦμα* und *ψυχή* sich fast zueinander verhalten wie *σάρξ* und *σῶμα*. Erwägt man nun, daß *ζωοποιοῦν* das dem *πνεῦμα*, *ζῶσα* das der *ψυχή* entsprechende Epitheton ist (1 Ko 15, 45; Gen 1, 30; 6, 3), daß zwar הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר Nu 16, 22; 27, 16 gesagt wird, nicht aber von רוּחַ wie von der נֶפֶשׁ Le 17, 11: נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא, daß ferner נֶפֶשׁ zur Bezeichnung des Individuums selbst dienen kann, רוּחַ, *πνεῦμα* dagegen nicht, daß nur die Seele, nicht der Geist Subjekt des Wollens und Begehrens, der Zu- und Abneigung, des Gefallens und Mißfallens ist, obwohl *πνεῦμα* und *ψυχή* in den Beziehungen des Empfindungs- und des Trieblebens mannigfach synonym gebraucht werden, daß endlich von der Seele gesagt wird, sie sündige, sterbe (vgl. „Jemandes Seele suchen, die Seele begehren, töten ꝛc.“ Ps 35, 4; 59, 4; Jer 11, 21; 2 Sa 14, 7; Hi 36, 14; 33, 18 u. a.), vom Geiste nicht, daß die Seele Objekt der Erlösung ist (Mt 16, 26 und Parall., AG 2, 27, 31; Rö 2, 9; Ps 33, 19; 86, 13; 89, 49; Pr 23, 14; Jes 55, 3; Jak 1, 21; 5, 20; Hbr 10, 39; 13, 17; 1 Pt 1, 9; 2, 25; 4, 19), nicht der Geist (außer 1 Ko 5, 5; vgl. 1 Pt 4, 6), so wird man sagen müssen, die Seele sei das durch den Geist als Lebensprinzip oder Lebenskraft in dem stofflichen Organismus gewirkte Einzelleben in seiner Eigenart, das eigentliche Subjekt des Einzellebens, dessen Eigenart sich geistlich und leiblich bestimmt, indem in ihr sich begegnet und zusammenschließt sowohl was ihr vom Geiste her als was ihr vom leiblichen Organismus her eignet. Sie ist das Innenwesen des Menschen, welches einerseits den Geist als Lebensprinzip in sich trägt, andererseits eigentümlich bestimmt wird dadurch, daß dieser Geist Prinzip eines leiblichen Lebens (in irdischer Organisation) ist, so daß der Leib ein *σῶμα ψυχικόν* 1 Ko 15, 44. Was dem Geiste eignet, eignet auch ihr, aber nicht alles, was ihr eignet, eignet auch dem Geiste. Weil durch den Geist innerhalb des leiblichen Organismus gewirkt, bestimmt sie denselben in Kraft des Geistes und

wird von ihm bestimmt, jedoch nicht anders, als daß sie vermöge des ihr immanenten Geistes dem leiblichen Organismus vor und übergeordnet ist. Geist beseelt den Menschen und das Tier, denn alles Leben stammt aus dem Geiste Gottes. Die Besonderheit des Menschen und des Tieres und damit die Besonderheit und Eigenart der Menschenseele und der Tierseele führt sich auf die Art zurück, wie der Geist ihr eignet und wirkt, und eben diese Besonderheit prägt sich in der Seele aus Die Seele des Menschen ist die Trägerin und die Erscheinung seiner Besonderheit, nämlich seiner Persönlichkeit. Demgemäß entspricht der Schöpfungsbericht Gen 2, 7 der thatsächlichen Sachlage, deren sich der Mensch in seiner Selbstunterscheidung von der übrigen Kreatur und seiner Selbstbeziehung zu Gott inne wird. Die Tierseele ist identisch mit dem leiblichen Leben des Tieres. Die Menschenseele, obwohl der Leiblichkeit benötigt, ist doch nicht so an dieselbe gebunden, daß sie nicht von der besonderen Art her, in welcher sie den Geist hat, ein von der Leiblichkeit unterschiedenes Dasein führe, so daß sie zwar den Tod erleiden kann, ohne aber, wie beim Tiere, aufzuhören zu sein. Sie überdauert den Tod um deswillen, weil sie Geist Gottes als das ihr immanente Lebensprinzip in der Art in sich trägt, daß sie selbstmächtig über sich im Verhältnis zu Gott und Welt verfügen soll und kann. Denn der Mensch hat Geist und der Geist hat das Tier [? K.]. Wie sehr aber auf der anderen Seite auch die Seele des Menschen an die Leiblichkeit gebunden ist, erhellt daraus, daß die Seele des Menschen den Tod nicht anders überdauert als so, daß ihr die Lösung von der Leiblichkeit einen Mangel verursacht, welcher in der Heilsvollendung bei denen, die ihrer teilhaftig werden, durch die Wiederherstellung der Leiblichkeit in einer der Erlösung und Vollendung entsprechenden Weise in der Auferstehung von den Toten gehoben wird, vgl. Apk 6, 9; 20, 4; 12, 11; 1 Ko 15, 42 ff. (*σῶμα πνευματικόν* 1 Ko 15, 44 ff.).

Aus dem in dem Art. „Geist“ dargelegten Unterschiede zwischen Geist und Seele und dem Verhältnis zwischen beiden ergiebt sich, was die Seele ist. Dort ist auch die Frage nach der dichotomischen oder trichotomischen Anschauung vom Menschen besprochen. Ist die dort ausgesprochene Auffassung des Verhältnisses von Geist und Seele richtig und verhält es sich mit dem Verhältnisse von Leib und Seele so wie dort und oben angegeben, so dürften von da aus sich verschiedene Fragen lösen, die an mehreren Orten des christlichen Lehrsystems auftauchen. So zunächst die Streitfrage zwischen Kreatianismus und Traducianismus.

Trägt die Seele den Geist unabtrennbar in sich nicht als Einwohnung des Geistes Gottes selbst, sondern als Geist von Gottes Geist, und ist sie auf der anderen Seite so an die Leiblichkeit gebunden, daß sie nur als des Leibes Seele geworden ist und sein kann, so erhellt sofort, daß die Übertragung des an die Leiblichkeit gebundenen Lebens die Übertragung der Seele ist. Wie und weil Leben von Leben, so hat Seele von Seele ihren Ursprung. Wenn aber die Seele wiederum ihr Prinzip, den Geist in sich trägt, so ist kein Raum für die Anschauung, daß durch irgend einen schöpferischen Akt Gottes in dem erzeugten oder geborenen Leben die Seele erst entstehe. Der Mensch ist nicht ausgenommen von dem Gesetz alles Lebendigen, sich selbst nach seinem gesamten Wesensbestande fortzupflanzen. Es ist nicht nur Fleisch und Blut, welches die Menschheit zu einer Einheit zusammenschließt, während die besondere göttliche Begeistung und Beseelung des aus Fleisch und Blut geborenen Lebens die Einheit wieder auflöst und hinabdrückt zur bloßen Gleichartigkeit und die Gemeinschaft zur bloßen Vergesellschaftung der gleichartig gewordenen und organisierten Wesen umsetzt. Sondern Fleisch und Blut übertragen das Leben und alles, was diesen eignet, — sie übertragen die Art und damit die Seele und mit der Seele den Geist und damit dann auch sowohl die göttliche Art, wie wiederum das, was aus derselben durch den Menschen selbst geworden ist (daher ein Unterschied zwischen den *πατέρες τῆς σαρκός* und dem *πατὴρ πνευμάτων*). Dagegen sprechen nicht Stellen wie Pſ 139, 13. 7; Jes 57, 16; Jer 1, 5; 38, 16; Sach 12, 1; Hi 33, 4, welche nichts weiter aussprechen, als daß wie alles Leben, so auch alles Werden auf dem Geiste Gottes bezw. auf der Selbstbethätigung Gottes an der Kreatur beruht und darin von dem ersten Werden nicht unterschieden ist; Pſ 104, 30; vgl. Hi 1, 21; AG 17, 28. Das aber schließt nicht aus, daß die fortgehende Selbstbeziehung Gottes durch seinen Geist zur Kreatur von der göttlichen Selbstbethätigung des Anfangs sich unterscheidet, wie Schöpfung und Erhaltung, ohne daß der unmittelbare Ausdruck des religiösen Lebens stets die Reflexion auf das Anfang und Gegenwart verbindende Mittelglied richtet; vgl. die Erklärung des 1. Art. im Kl. Katechismus: „ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen u. s. w.“, obwohl Luther entschieden den Traducianismus vertrat. Traducianismus aber und nicht Generatianismus wird das richtige

sein, weil auf dem Geist als auf dem göttlichen Lebensprinzip die Möglichkeit des Lebens beruht und dieser nicht wie Fleisch und Blut neu erzeugt wird, sondern sich überträgt und so das Leben, die Seele gestaltet. Die Vorliebe der Scholastik und der römisch-katholischen Theologie für den Kreatianismus hängt mit der ihr eigenen Theorie über Wesen und Ursprung der Sünde und der Sinnlichkeit zusammen (vgl. d. Art. Ursprüngliche Gerechtigkeit Bd VI S. 546), [auch die der Reformierten? K.] wogegen die lutherische Theologie im unmittelbaren Zusammenhange mit der tieferen und ernsteren Erkenntnis der Sünde, speziell der Erbsünde, sofort mit Entschiedenheit den Traducianismus vertrat. Es ist anzuerkennen, daß es keine Schriftlehre hierüber giebt, aber es ist die Aufgabe der Theologie, eine schriftgemäße Lehre darüber aufzustellen, und während nun die Lehre von der Welt, dem Verhältnis Gottes zur Welt und zu den kreatürlichen Potenzen auf den Traducianismus hindrängt, wird derselbe gerechtfertigt und bestätigt durch die in der Ausdrucksweise der hl. Schrift [? K.] und dem Gebrauch der Begriffe Seele und Geist sich ausprägende Anschauung. Vgl. die eingehendste und an dem richtigen Punkte — nämlich bei der Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung einsetzende — neuere Erörterung der Frage bei Franck, System der christlichen Wahrheit, § 24, 5 (I, S. 382 ff.).

Weiter ist nun das richtige Verständnis des Verhältnisses zwischen Geist und Seele, bezw. zwischen Seele und Leib von der größten Wichtigkeit für das Verständnis der Konsequenzen der Sünde. Beruht das, was der Mensch besonderes ist, persönliches sittliches Wesen, auf der Art, wie das göttliche Lebensprinzip in ihm ist, so besteht seine Aufgabe darin, sich in seiner Seele gemäß demselben zu wollen und zu bestimmen. Anstatt dessen hat er sich durch die Sünde von seiner geistigen göttlichen Bestimmtheit abgewandt, so daß nunmehr sein eigener Wille dem Geistestriebe gegenübersteht und letzterer jenem gegenüber sich nur noch geltend macht in dem Gewissen, in welchem der Sünder sich selbst als sein eigener Zeuge so gegenübersteht, daß in seinem Selbstbewußtsein das Gewissen als Funktion des göttlichen Lebensprinzipes, wie es Gesetz und Kraft des Lebens sein will, und die sündig gewordene Art (*νοῦς τῆς σαρκός*, s. d. Art. „Fleisch“ Bd VI S. 98) sich begegnen. Indem der Mensch sich Gotte ab-, und damit der Welt ohne Gott zugewendet hat, wird diejenige Seite seines Wesens übermächtig und wirkt bestimmend, durch welche er dem Zusammenhange der Welt angehört, er wird Fleisch, *σαρκικός* und *σάρκινος*, d. i. *κατὰ σάρκα* und *σάρξ*, und die Seele, sein Personleben, bestimmt sich demgemäß in stetem Widerspruch mit seiner geistigen göttlichen Bestimmtheit. Dadurch wird die Seele trotz des ihr immanenten Geistes sündig und alles, was ihr vom Geiste her eignet, wird in Mitleidenschaft unter die Sünde gezogen, so daß das gesamte Geistesleben darunter leidet. So entsteht jenes zwiespältige *ἐγώ*, welches der Apostel Paulus Rö 7 in der Voraussetzung allgemeinen Verständnisses und Einverständnisses schildert. Der halbherzige, zweifelnde, zwischen Gott und sich selbst hin und her schwankende Mann ist ein *ἀνὴρ δίψυχος* mit gespaltener Seele, Ja 1, 8; 4, 8, vgl. Mt 24, 51. Der Sünder als solcher, so weit er einer Erneuerung seines göttlichen Lebensprinzips durch den heiligen Geist noch nicht teilhaftig geworden ist, ist ein *ψυχικός* im Gegensatze zum *πνευματικός*, s. u.

Die volle Konsequenz der sündigen Selbstbestimmung wäre das sofortige Ende gewesen. Die Abwendung des Menschen von seinem Lebensprinzip und von Gott macht in naturgesetzlicher und gerichtlicher Folge seinen ferneren Bestand unmöglich. Mit der Bestimmtheit durch den Geist hat er die Macht über sich selbst aufgegeben, welche ihm der Geist verlieh, und ist damit der *φθορά*, dem nunmehrigen Naturgesetz des Lebens verfallen, dem Tode als dem Gegenteil des ewigen Lebens anheimgefallen. Er hat sein Dasein, sein Leben nicht mehr in der Hand. Unter dem Verfalle seiner Leiblichkeit, der Naturbasis seines Lebens, leidet seine Seele, welche auf der anderen Seite, weil sie Geist Gottes in besonderer Art in sich trägt, wieder nicht sterben kann, so daß dieses Zusammensein von Tod und Unsterblichkeit die denkbar höchste Qual ist. Denn nun ist der Tod für sie nicht wie für das leibliche Leben das Ende, sondern die vollendete Lebensohnmacht, gegen die der leid- und qualvollste Erdentag noch Licht und Sonnenschein ist. Daher die dunkeln Aussichten in das Jenseits des Grabes im AT in der Zeit vor der Erlösung (s. die Art. „Hades“ Bd VII S. 295 und „Unsterblichkeit“). Wäre diese naturgesetzliche und gerichtliche Folge der Sünde sofort nach dem Falle eingetreten, so wäre die Geschichte, auf welche der Mensch angelegt war, gleich an ihrem Anfange zu Ende gekommen und der Schöpfungsgedanke Gottes vernichtet. Die Selbstbestimmung Gottes zur Erlösung der sündigen Welt wurde das Prinzip der Erhaltung, indem die

Geduld Gottes das Gericht und Ende hinausschob, um dem Menschen die Möglichkeit zu gewähren, durch gläubige Aufnahme der Verheißung und ihrer Erfüllung das Band zwischen ihm und Gott wieder anknüpfen zu lassen und einer Erneuerung des Geistes teilhaftig zu werden, welche darum auch als die eigentliche Erfüllung der göttlichen Verheißung im NT erscheint, vgl. Jer 31, 31 ff.; Jo 7, 39; AG 1, 4; Rö 8, 4 u. a. Damit aber war der durch die Sünde alterierte Zustand des menschlichen Wesens, das entstandene Mißverhältnis seiner Faktoren nicht aufgehoben. Das Leben selbst ist in Kraft des Geistes noch vorhanden, aber der Geist ist nicht mehr wirksames Gesetz desselben, sondern nur noch richtendes Gesetz, während die Richtung eine andere geworden ist. Diese eben geschilderte eigentümliche Affektion des menschlichen Wesensbestandes durch den Fall bringt es mit sich, daß von dem gefallenen Menschen keine andere Menschheit ausgehen kann, als die wie er selbst im Mißverhältnis zum Geiste sich befindet. Die Thatsache der ursprünglichen Einheit des dem Menschen geltenden sittlichen Gesetzes und seines Naturgesetzes, sowie die Sachlage, daß die Seele geworden durch den Geist und gebunden an die Leiblichkeit sich von ihrer geistigen Grundlage gelöst hat, erklärt die Thatsache der Erbsünde, die Übertragung von Sünde und Tod durch Vermittelung der Leiblichkeit oder des Fleisches. Es wird eine Beschaffenheit übertragen, welche die Sünde zur Naturnotwendigkeit macht, ohne daß sie damit aufhörte Sünde zu sein und alles dasjenige mit sich zu führen, was das Mißverhältnis zu Gott und unserer göttlichen Bestimmung mit sich bringt. (Die Schwierigkeit des damit allerdings zugleich gesetzten Begriffes einer „Erbschuld" löst sich im Anschluß an die obige Ausführung verhältnismäßig leicht.) So ist nun der auf dem Wege des Fleisches geborne Mensch zwar *ψυχὴ ζῶσα*, wie der Erstgeschaffene, aber nicht bloß wie jener *ἐκ γῆς χοϊκός* seiner Leiblichkeit nach, sondern er ist im Gegensatze zum *πνευματικός* ein *ψυχικός, ὃς οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος θεοῦ*, 1 Ko 2, 14 vgl. m. 1 Ko 15, 44 ff. Der Sinn von *ψυχικός* an diesen beiden Stellen ist nicht schlechthin derselbe. Aus der Unterscheidung von *ψυχή* (*ζῶσα*) und *πνεῦμα* (*ζωοποιοῦν*) 1 Ko 15, 45, ergiebt sich erst die Möglichkeit, *ψυχικός* und *πνευματικός* auch noch in einem umfassenderen Sinne 1 Ko 2, 14 einander entgegenzusetzen, indem an das *πνεῦμα ἅγιον* der Wiedergeburt gedacht wird, nicht an das menschliche *πνεῦμα* an und für sich. Auf diesem durch die Sünde und Wiedergeburt bedingten Unterschiede, welcher der christlichen Anschauung mit der Thatsache der Wiedergeburt sofort geläufig werden mußte, beruht der kühne, aber scharf und klar bezeichnende Gebrauch, den der Apostel 1 Ko 2 von *ψυχικός* im Gegensatze zu dem vom heiligen Geiste der Erneuerung bestimmten Menschen macht. Es ist klar, daß *ψυχικός* den Menschen nicht etwa einfach als *σαρκικός* oder *ἁμαρτωλός* bezeichnet und hiermit abwechseln könnte (vgl. 1 Ko 3, 1), sondern *ψυχικός* bezeichnet den Menschen nach seinem Naturbestande, und weil der Mensch gegenwärtig *σαρκικός* und *ἁμαρτωλός* ist, so ist er in seinem Naturbestande demjenigen fremd, was *τοῦ πνεύματος* ist, und so erst bezeichnet *ψ.* den Menschen, wie er dem göttlichen Lebensprinzip entfremdet ist. Ebenso Jud 19, wo nicht gesagt ist, daß die *ψυχικοί* überhaupt kein *πνεῦμα* haben, sondern daß sie sich nicht im Besitze von Geist befinden, so wie sie ihn doch besitzen könnten. Das Wort kann nicht leicht passender übertragen werden, als es von Luther geschehen ist, obwohl dessen Übersetzung „der natürliche Mensch" den vollen Sinn nicht wiedergiebt.

Wie die richtige Erkenntnis vom Wesen der Seele in ihrem Verhältnis zum Geiste und in ihrer Stellung im Organismus des menschlichen Wesens das Verständnis der anderweitig feststehenden Thatsache der Erbsünde ermöglicht, so ist dieselbe auch von großer Bedeutung für ein anderes Hauptstück der christlichen Lehre, nämlich von der Person Christi. Wenn doch einmal die Präexistenz Christi dem Glauben unabweisbar feststeht und darum von einer Menschwerdung dessen geredet werden muß, der, weil er in gottheitlichem Verhältnisse zu uns steht, selbstverständlich auch ewiger Weise Gott ist, so wird auch gesagt werden müssen, daß in Jesu nicht zwei Personen sich einigen, sondern daß das Subjekt der Menschwerdung identisch ist mit dem Menschen Jesus und also der Geist des Sohnes Gottes das personbildende in ihm ist. Er ist das Lebensprinzip der gottmenschlichen Person. Nun darf aber doch nicht nach der Weise des Apollinaris geschieden werden zwischen diesem Lebensprinzip als dem göttlichen, Leib und Seele als dem menschlichen in Christo, eine Vorstellung, die bei Apollinaris mehr auf platonischen Reminiscenzen (s. den Art. „Geist" Bd VI S. 453) als auf der schriftmäßigen Unterscheidung zwischen Geist, Seele und Leib beruht. Dann ist Christus nicht völlig Glied unseres Geschlechtes. Vielmehr dürfte zu sagen sein — so weit es möglich ist, dieses *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* mit Gedanken und Worten eines auch hierin mit den Konsequenzen

der Sünde behafteten Geschlechtes anzurühren — daß der Gottesgeist, wie er dem ewigen Sohne eignete, zwar das Prinzip des Werdens des Gottesmenschen im Mutterschoße der Jungfrau ist, daß aber das Kind der Mutter mit seinem Leben von der Mutter her auch seine Seele, menschliche Seele empfängt, denn menschliches Leben ist menschliche Seele. Die Seele aber trägt den Geist in sich, und darum ist Jesus Mensch nach Geist, Seele und Leib: menschlicher Geist, menschliche Seele, menschlicher Leib, und doch gottmenschlich, denn derjenige, welcher sich in Marien Schoß versenkt, um mit ihres Leibes Frucht unauflöslich eins zu sein, ist ewiger Weise Gott, so daß in der Seele Christi Gottes Geist und menschlicher Geist geeinigt sind, und zwar so geeinigt, daß, wie bei dem Wiedergeborenen, keine Duplicität des Personlebens stattfindet, aber wiederum nicht wie bei denen, die den heiligen Geist der Erlösung empfangen haben, der heilige Geist sowohl neues Prinzip ihres Lebens, also in ihnen, und doch zugleich auch selbstständig außer ihnen ist, — womit Ähnlichkeit und Unterschied zwischen unserer Wiedergeburt und der Menschwerdung Christi angedeutet sein mag. Die Person Jesu würde nicht sein ohne die Menschwerdung; derjenige, der ewig Gott ist, ist aber völlig nach Geist, Seele und Leib Glied unseres Geschlechtes geworden, um als solches durch diese seine Zugehörigkeit und was dieselbe ausmacht, sich gottheitlich zu uns zu verhalten. Es ist aber festzuhalten, daß die Thatsache, um die es sich handelt, nicht abhängig ist von den Versuchen, sie uns gedankenmäßig zu vergegenwärtigen und daß die Grenze der Vorstellbarkeit nicht die Grenze der Wahrheit, auch nicht die Grenze der notwendigen Aussagen des Glaubens, des Bekennens ist. (H. **Cremer** †) **Kähler.**

Seelenmesse s. d. A. Messe Bd XII S. 722,56ff.

Seelsorge. — Zur Geschichte und Theorie der Seelsorge vgl. die Litteraturangaben in den betreffenden Abschnitten der Lehrbücher der Praktischen Theologie auf evangelischer, der „Pastoraltheologie“ auf römisch-katholischer Seite. Spezielle Werke: H. A. Köstlin, Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen 1895; A. Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation 1897—98; Alfred Krauß, Pastoraltheorie. Herausgeg. von Fr. Niebergall 1904.

Seelsorge in weiterem Sinne des Wortes ist Grund und Zweck aller Lebensäußerungen der Kirche nach innen und nach außen. Wie alle Missionsthätigkeit der Kirche es mit den Seelen und der Sorge für die Seelen der zu christianisierenden Völker zu thun hat, so sind auch nach innen alle Funktionen nicht nur des geistlichen Amtes, sondern auch der kirchlichen Behörden vom Presbyterium an bis zum Oberkirchenrate um der Sorge für die Seelen willen da. Wollte die Praxis dieser Funktionen den Zweck der Seelsorge verleugnen, so würden sie das Recht der Existenz verlieren; verlöre die Theorie dieser Funktionen den Zweckbegriff aus den Augen, so würden die Disziplinen ihren theologischen und kirchlichen Charakter einbüßen und anderen Wissenschaften eingeordnet werden müssen. Der Gedanke ist ausdrücklich zurückzuweisen, als stünden z. B. die Predigtlehre oder Homiletik, die Lehre vom kirchlichen Unterricht oder Katechetik nur nach besonderen Seiten hin zur Lehre von der Seelsorge in Beziehung, während sie nach anderen Seiten hin dieser Beziehung entbehrten und unabhängig davon den Regeln etwa der Rhetorik und der Didaktik zu folgen hätten. Der Wert und die Gestaltung des Formalen in den genannten Disziplinen wird auf keinem anderen Wege richtig bestimmt, und die Unterordnung des Formalen unter das Materiale wird auf keinem anderen Wege zureichend begründet werden können, als daß die Disziplinen in allen ihren Teilen dem einheitlichen Zweck der religiös-sittlichen Förderung, der „Erbauung“, der Kirche und der Einzelgemeinde, also der Sorge für die Seelen zu dienen haben. Soll demnach die Lehre von der Seelsorge zur Darstellung kommen, so wird nur ein zweifacher Weg gegeben sein. Entweder nimmt man die Seelsorge in dem beschriebenen umfassenden Sinn, — dann genügt nicht die Herausstellung einer besonderen Seite der Disziplinen der praktischen Theologie, wie es durchweg in der „Pastoraltheologie“ der römischen Kirche, aber auch auf evangelischer Seite, z. B. noch in der Pastoraltheologie von H. Cremer (1904), geschieht. Der Aufgabe würde nur genügt werden durch eine vollständige Darstellung aller Disziplinen der praktischen Theologie nach allen ihren Seiten hin, etwa wie Claus Harms sie in seiner Pastoraltheologie (1831) zu geben versucht hat. Oder aber man unterscheidet die Seelsorge als Cura generalis, wie sie an der Gemeinde oder Kirche vollzogen wird, von der Cura specialis, deren Objekt das einzelne Gemeindeglied ist. Da nun die Cura generalis der Zweck aller die Gemeinde oder Kirche betreffenden

Thätigkeiten ist, so kann von einer bestimmt abgegrenzten und besonderen Lehre von der Seelsorge nur in dem Sinne geredet werden, daß darunter die Lehre von der speziellen Seelsorge, die an dem einzelnen Gemeindegliede geschieht, verstanden wird. In dem Objekte der **Cura animarum**, und zwar ausschließlich in dem Objekte, liegt der Unterschied der **Cura specialis** von der **Cura generalis**. Der Einwand, den H. A. Köstlin in seinem reichhaltigen Werke: Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen (1895) S. 125 dagegen geltend macht, auch die „öffentliche" Seelsorge wende sich an die Persönlichkeit, daher liege nicht in dem Objekt, sondern in Form und Methode ihrer Ausübung das Wesensmerkmal der „privaten" Seelsorge, ist wohl nicht stichhaltig. Denn die Form und Methode in beiden Arten ist nur insofern verschieden, als sie sich in der speziellen Seelsorge individualisiert. Aber Modifikationen und Individualisierungen von Form und Methode finden auch innerhalb der **Cura generalis** je nach der Beschaffenheit des Objektes statt. Mit werdenden und gewordenen Persönlichkeiten hat es allerdings die Seelsorge überall zu thun. Aber während dort die Gemeindeglieder, ihren individuellen Nöten, Sorgen, Aufgaben enthoben, zur religiösen Gemeinschaft verbunden werden, damit das gemeinsame Evangelium in den individuellen Lagen von den Einzelnen frei verwendet werde, wird hier dem einzelnen Gemeindegliede dasselbe Evangelium unter individuellem Gesichtspunkt in seinen individuellen Verhältnissen appliziert, damit von ihm individuell die Welt überwunden werde. Die Begrenzung der speziellen Seelsorge auf das einzelne Gemeindeglied ist anderseits auch um deswillen zu vollziehen, weil, vornehmlich in neuerer Zeit, die Aufgabe der speziellen Seelsorge durch die sozialen Aufgaben der Gemeinde und des Pastors, durch Vereinsthätigkeit und sonstige Bestrebungen der Inneren Mission verwirrt und zurückgedrängt worden ist. Der Wert dieser Bestrebungen und ihre Unerläßlichkeit für Bewahrung und Förderung der Gemeinde wird nicht in Abrede zu stellen sein. Auch sie dienen der Seelsorge, der **Cura generalis** wie der **Cura specialis**, aber sie ersetzen diese nicht. Um der Reinlichkeit der Begriffe und um der Erkenntnis der Aufgabe willen sind sie von der speziellen Seelsorge zu unterscheiden und in gesonderten Disziplinen, wie ich es unter dem Titel „Koinonik" in meinem Lehrbuch der Praktischen Theologie[2] (1898) versucht habe, zu behandeln.

Doch noch einer näheren Bestimmung bedarf die spezielle Seelsorge. Wir werden später die Thatsache zu verwerten haben, daß in der christlichen Gemeinschaft wie von dem Ganzen auf den Einzelnen, so von dem Einzelnen auf den Einzelnen überall gewollt und ungewollt spezielle Seelsorge thatsächlich geübt wird. In unserer Disziplin handelt es sich jedoch nicht darum, was der Einzelne als Privatperson kraft seiner Gabe an Seelsorge dem Einzelnen gewährt, auch nicht darum, was etwa die Gemeinschaft dem Einzelnen an Hilfsmitteln darbietet, damit er spezielle Seelsorge in seinem Kreise zu üben vermöge, — es handelt sich um die spezielle Seelsorge, die der Mandatar der Gemeinde, d. i. der Pastor, namens der Gemeinde an den einzelnen Gemeindegliedern vollführt. Das Prädikat „kirchlich" ist zur sicheren Umgrenzung unserer Disziplin unentbehrlich. Erst dann stellt sich die kirchlich-spezielle Seelsorge als „die amtliche Thätigkeit der christlichen Kirche dar, welche der Erhaltung, Vervollkommnung, Herstellung des geistlichen Lebens wegen auf das einzelne Gemeindeglied gerichtet ist, folglich nach den eigentümlichsten persönlichen Zuständen und Bedürfnissen bemessen sein und am meisten vom ganzen persönlichen Eindruck des Seelsorgers unterstützt werden muß" (C. J. Nitzsch: Praktische Theologie III, 1: Die eigentümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die Innere Mission 1857, S. 70). —

Daß für den so geprägten Begriff der Disziplin der technische Name „Pastoraltheologie" nicht geeignet ist, ergiebt sich aus dem Gesagten. Aber auch der Name „Pastoraltheorie", den Alex. Vinet, Alex. Schweizer und ihnen folgend Alfred Krauß verwenden, scheint des Gleichklangs mit jenem und seiner Unbestimmtheit wegen nicht geeignet zu sein. Krauß definiert die Pastoraltheorie als „die Lehre vom Hirtenamte des christlichen Geistlichen" (S. 1), die Grenzen so weit steckend, wie die römische Pastoraltheologie, obgleich er dies Hirtenamt (S. 7) auf das einzelne Gemeindeglied beschränkt. Will man überhaupt eine technische Bezeichnung, so dürfte sich die fast gleichzeitig von G. v. Zezschwitz (System der praktischen Theologie 1878) und J. J. van Oosterzee (Praktische Theologie, deutsch von Matthiae und Petry 1878) eingeführte Bezeichnung „Poimenik" empfehlen, die zwar lexikalisch mit Pastoraltheorie sich deckt, aber von ihren Urhebern von vornherein einen bestimmten Inhalt empfangen hat. Zudem ordnet sie sich den Bezeichnungen der übrigen Disziplinen, wie Homiletik, Katechetik,

Liturgik u. s. w. etymologisch ein. Die Einwendungen von F. L. Steinmeyer (Die spezielle Seelsorge in ihrem Verhältnis zur generellen [1878] S. 1 Anm.) gegen die Poimenik, das biblische ποιμαίνειν sei ein viel weiterer Begriff, und der Name Pastor oder ποιμήν gebühre allein dem ποιμὴν ὁ καλός, erledigen sich dadurch, daß der Name Poimenik auf Biblicität ebenso wenig Anspruch macht, wie die von Steinmeyer bevorzugte „Eucharistiefeier" als Bezeichnung des hl. Abendmahls, und daß die Urgemeinde unter ihren Beamten auch ποιμένες geführt hat (Eph 4, 11), ohne der Ehre des ποιμὴν ὁ καλός nahe zu treten. Liegt doch auch gerade in der Selbigkeit des Namens, den der evangelische Pastor mit dem ποιμὴν ὁ καλός führt, das unentbehrliche Motiv, im Aufblick auf Christus und in seiner Liebe das Amt zu führen, und das ebenso unentbehrliche Quietiv, dem Herrn Christus den Weg zu bereiten, damit er selbst der alleinige Seelsorger werde.

Die Art und Weise des Betriebes der Seelsorge wird nach dem Begriff des geistlichen Amtes und seiner Stellung zu den Objekten der Seelsorge, der Gemeinde, sich richten, und darauf beruht der fundamentale Unterschied der Seelsorge in der römisch-katholischen und in der evangelischen Kirche. In der römisch-katholischen Kirche ist der Priester Organ der dem katholischen Volke vorstehenden Hierarchie, d. h. der „Kirche" im engen Sinne des Wortes. Er ist Vikar seines Bischofs, wie dieser Vikar des Papstes, der Papst **vicarius Dei** ist. Er hat die Funktionen Gottes, des Papstes, des Bischofs an dem Haufen des katholischen Volkes zu versehen, der seine Parochie bildet. Die Parochie aber ist ein zufälliger und unselbstständiger Bruchteil der Gesamtkirche; der Begriff einer organisierten und selbstständigen Einzelgemeinde ist dem römischen Kirchenrechte fremd. Als Glied und Vertreter der Hierarchie oder Kirche steht der römische Seelsorger seiner Parochie und ihren Gliedern gegenüber, hoch über allem Laientum als unwiderruflich geweihter, mit den Schlüsseln des Himmels und der Hölle begabter Priester. Nicht von seiner Persönlichkeit und deren religiös-sittlicher Qualität ist der Betrieb der Seelsorge abhängig, sondern von dem den Vorschriften entsprechenden, legalen Vollzuge der Gesetze und Institutionen der anstaltlichen Kirche. In juridischer Weise hat er die Seelen zu regieren, damit sie den Vorschriften der Kirche gemäß, die er allein kennt, korrekt sich verhalten. Er ist der Herr über die Gewissen der Menschen, er bestimmt, was gut und böse ist, und seine Seelsorge ist wesentlich jurisdiktioneller Art. Er fungiert als Richter der Seelen, und Seelsorge und Kirchenzucht fällt, weil beides in der Beichte, der einzigen Form der Seelsorge, zum Vollzuge kommt, in eines untrennbar zusammen. Ob die Sünden, die in der Beichte bekannt und gestraft werden, öffentlich oder verborgen, das Gewissen bedrückend oder unbewußt sind, macht keinen Unterschied. Alle Sünden, die bewußten Todsünden freiwillig, die unbewußten und die läßlichen Sünden auf Befragen des Priesters, zu bekennen, ist unbedingte Pflicht jedes Katholiken, der er um so widerstandsloser sich unterzieht, als von ihrer Erfüllung seine Seligkeit abhängt und das unverbrüchliche Beichtsiegel ihn vor jedem Mißbrauch, aber auch vor jedem Gebrauch des Gebeichteten außerhalb des Beichtstuhles, schützt. Wie daher die Beichte dem Katholiken eine Entlastung von aller Schuld bedeutet, so bedeutet sie dem Priester die Verbürgung unbegrenzter Herrschaft über die Seelen seiner Beichtkinder, unter Umständen freilich auch die Schutzlosigkeit des Priesters gegenüber von Verleumdungen und Anklagen Übelwollender, da er sich dagegen um des in der Beichte Erfahrenen willen nicht verteidigen kann. Die Seelsorge des römischen Priesters hat demnach ihr spezifisches Feld in der durch das Beichtsiegel geschützten Beichte, und diese wird als solche nur anerkannt, wenn sie vor dem offiziellen Forum des priesterlichen Judex vollzogen wird.

Durch die Reformation wurden der Seelsorge prinzipiell neue, dem Evangelium entsprechende Bahnen geöffnet. Die Kirche wird als Heilsgemeinschaft, **congregatio sanctorum**, erkannt, das klerikale Priestertum und damit alle Hierarchie fällt, eine doppelte Sittlichkeit giebt es nicht mehr. Heilsbedingung für alle ist der Glaube allein, der durch die Predigt des Wortes geweckt und genährt wird, und die Sakramente wirken nicht ex opere operato, sondern ethisch in Einheit mit dem Wort; die hl. Schrift ist allen zugänglich gemacht, und die sittlichen Mächte des Hauses, der Ehe, des Staates, der Wissenschaft und Kunst sind von der Herrschaft der Kirche befreit und als Verbündete der Kirche anerkannt. Allein das neue Prinzip wurde nicht ohne weiteres in die Praxis übergeführt. So überaus fruchtbar und evangelisch frei und tief die Privatseelsorge der Reformatoren in ihrem Briefwechsel und ihren Gutachten sich bewegt, das amtliche Feld der kirchlichen Seelsorge auf lutherischer Seite blieb, von der römischen Kirche übernommen, die Privatbeichte in engstem Zusammenhange mit dem hl. Abendmahl. Die

von Luther aufgestellten Grundsätze, daß die Privatbeichte freiwillig sei, frei auch, was einer und wem, ob Priester oder Laie, er beichten wolle, wurden in der Praxis seit 1528 (Bericht der Visitatoren an die Pfarrherren) nicht inne gehalten; der Beichtzwang wurde eingeführt. Da jedoch mit der Beichte ein katechetischer Zweck verbunden wurde, so war die Bestimmung des Berichts der Visitatoren von 1538 unvermeidlich, wodurch gelehrte und verständige Personen vom Beichtzwang dispensiert wurden. Endlich aber wurde die Seelsorge in der Beichte, obgleich stets betont wurde, sie sei zum Trost für angefochtene und verzagte Gewissen da, mit der Kirchenzucht dergestalt verbunden, daß harte Sünder nicht nur vom Abendmahl und der Patenschaft zurückgewiesen, sondern auch (z. B. in Braunschweig) der weltlichen Obrigkeit für das Zuchthaus und tägliche empfindliche Züchtigung bis zur Besserung übergeben wurden. Auch in der reformierten Kirche Calvins und a Lascos sind seit Butzers Schrift „Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst" (1538) Seelsorge und Kirchenzucht auf das innigste miteinander verbunden; aber während in der lutherischen Kirche diese Verbindung und die Seelsorge selbst als Herrschaftserweis des Klerus über die Gemeinde empfunden wurde, dem die Gemeinde nur widerwillig sich beugte, war in der reformierten Kirche Seelsorge und Kirchenzucht von der Gemeinde getragen und wurde von allen Gemeindegliedern an allen geübt, weil die Gemeinden um ihres Bestandes willen als ecclesia pressa sie als unentbehrlich und heilsam erfuhren. Die Einrichtung der visitatio domestica ordinata vel stata, die Calvin 1550 in Genf traf, hat sich in streng reformierten Bezirken bis heute erhalten; zwischen freundschaftlichem Hausbesuch und offizieller, vom Pastor mit einem Aeltesten gehaltener „Hausbesuchung" wird unterschieden, aber beide Arten der Seelsorge werden durchweg von der Gemeinde begehrt. Die Privatbeichte konnte die reformierte Kirche entbehren, sie wurde dem Einzelnen freigestellt und ist dem Verfall, wie er in der lutherischen Kirche durch Mechanisierung eintrat und allen Betrieb der Seelsorge auf das empfindlichste schädigte, nicht ausgesetzt gewesen.

Die Vermischung von Seelsorge und Kirchenzucht und die ausschließliche Verwendung der Seelsorge zur Belehrung und Ermahnung Unwissender und Irrender im Beichtstuhl und bei Kranken in periculo mortis blieb auch in der Periode der lutherischen Orthodoxie unangetastet, obgleich die milden evangelischen Bestimmungen der kursächsischen Generalartikel von 1580 überall anerkannt waren und auch überall die Forderung erhoben wurde, daß der Pastor alle seine Gemeindeglieder kennen müsse, wenn auch an vielen Orten die Hausbesuche vom Magistrat verboten waren. Wahrscheinlich durch das Vorgehen des Pietismus sind die Forderungen des trefflichen Valentin Löscher in seinen „Unschuldigen Nachrichten" von 1703 veranlaßt, daß wennmöglich für je 1000 Gemeindeglieder ein Pastor zu bestellen sei, daß ein genauer Katalog aller Gemeindeglieder müsse geführt werden, daß Diakonen für die Armenpflege anzustellen und vom Pfarrer regelmäßige Hausbesuche einzurichten seien. Denn Spener war's, der in seinen Theologischen Bedenken I, 2. 3. 10, in seinen Pia Desideria Cap. 2 und in seinen Consilia et iudicia theologica I, 3. 4 auf Vermehrung der Pastoren, auf Einrichtung von Seelsorgebezirken und Herbeiziehung der Ältesten zur Seelsorge gedrungen hatte (vgl. auch P. Grünberg: Ph. J. Spener II [1905] S. 101 f.), während A. H. Francke die salutationes domesticae in seinem Collegium pastorale 1713. 1741. 1743 empfahl. Vom Pietismus ging die durchgeführte Scheidung von Seelsorge und Kirchenzucht aus und damit das evangelische Verständnis der pastoralen speziellen Seelsorge überhaupt. Freilich motivierte der Pietismus (schon V. Großgebauer) die Notwendigkeit der speziellen Seelsorge mit dem jämmerlichen Zustand der Christenheit, was der Seelsorge von neuem Mißtrauen in der Gemeinde erweckte. Selbst ein Schleiermacher leidet unter dieser Stimmung; das Recht, nicht die Pflicht, des Gemeindegliedes, den Seelsorger in Anspruch zu nehmen, bestehe nur, wenn es sich selber nicht zu raten wisse, das Recht, nicht die Pflicht, des Seelsorgers, sich anzubieten, nur bei vorkommendem öffentlichen Ärgernis. Was H. v. Treitschke (Deutsche Gesch. im 19. Jahrhundert 5, 255) aus der Zeit Friedrich Wilhelms IV. mitteilt, giebt zu dieser Anschauung betrübende Illustration. Im allgemeinen waren es die Bestrebungen der Inneren Mission, die durch die Revolutionsjahre in der Mitte des Jahrhunderts offenbar gewordenen religiös-sittlichen Schäden, die industrielle Entwickelung mit ihren schweren sozialen Mißständen, die der kirchlich-speziellen Seelsorge das Verständnis erschlossen und ihren Betrieb mit evangelischem Geiste durchdrangen.

Mögen in Einzelheiten der Herleitung des geistlichen Amtes und seiner Stellung zu der Gemeinde theologische Meinungsverschiedenheiten obwalten, so sind doch die reformatorischen Gedanken Luthers seit seiner Schrift: „An den christlichen Adel"

1520, die J. W. F. Höfling in „Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung" 1850 f. reich und tief begründet und ausgeführt hat, einigermaßen Gemeingut evangelischer Theologie geworden. Das geistliche Amt ist ein logisch und moralisch notwendiges Erzeugnis des allgemeinen Priestertums innerhalb der religiösen Gemeinde, in der die Heilsgemeinschaft der „Kirche" in die Erscheinung tritt. Die zur Erlangung, Bewahrung und Vollendung des Heilsbesitzes notwendigen Funktionen der Verkündigung des göttlichen Wortes und der Verwaltung der Sakramente, die das geistliche Amt publice in ecclesia und in nomine ecclesiae divino iure zu vollziehen hat, hat jeder evangelische Christ in seinem Kreise und in den der kirchlichen Ordnung wegen inne zu haltenden Grenzen zu vollziehen divino iure Pflicht und Recht. Das Wort Gottes, welches das geistliche Amt publice in ecclesia verkündet, hat der Hausvater den Seinen, der Lehrer den Schülern, der Freund dem Freunde zu sagen, und ist das Recht der Verwaltung der Sakramente um der Ordnung willen dem geistlichen Amte vorbehalten, so ist dasselbe Recht in Fällen der Suspension der Ordnung dem einzelnen Christen damit nicht entzogen. So ist es auch Pflicht und Recht der Eheleute untereinander, des Lehrers an seinen Schülern, des Freundes an dem Freunde, aller untereinander spezielle Seelsorge zu üben. Die Allgemeinheit dieser Pflicht und dieses Rechtes beruht auf der naturnotwendigen Einwirkung, die innerhalb jeder Gemeinschaft der eine auf den andern, der Einzelne auf die Gesamtheit, die Gesamtheit auf den Einzelnen ausübt. Wie in allen seinen Lebensäußerungen vereinigt sich für den Christen auch hier das Motiv der ethischen Selbstbehauptung, „sich selbst nicht zu verlieren oder zu beschädigen", mit dem Motiv der Bruderliebe; es wird hier zu der Pflicht, die von ihm ausgehenden Einwirkungen auf Einzelne und auf die Gemeinschaft dem Evangelium entsprechend zu gestalten und wiederum andere gegen verderbliche Einwirkungen einzelner oder der Gemeinschaft zu schützen und zu waffnen. Die Pflicht der Bruderliebe wird um so mehr in Anspruch genommen, je ethisch bedürftiger die andern sind, und je mehr wir durch Beruf und Amt auf sie hingewiesen werden (vgl. Laienseelsorge bei Hardeland 208 f. 299 f. 326 f. und das mutuum colloquium et consolatio fratrum Art. Smalc. III, Art. IV). Auch das ist hervorzuheben, daß es keine Gemeinschaft giebt, die nicht im Interesse ihres Bestandes einen ihrem Zweck entsprechenden Einfluß auf ihre Glieder zu gewinnen suchen müßte.

Auf dieser allgemein menschlichen und für alle Christen verbindlichen Grundlage erhebt sich die spezielle kirchliche Seelsorge, die durch den Pastor ausgeübt wird. Sie kann die ungezählten anderen Faktoren, die seelsorgend auf das Gemeindeglied einwirken, nicht außer Kraft setzen, sie darf es auch nicht, eingedenk der Christenpflicht, erstreben; sie muß vielmehr darauf aus sein, eine harmonische Mitarbeit zu gleichem Ziele herzustellen. Denn ein klerikalisches Priestertum, das religiös und ethisch den Inhaber in eine dem Laien unerreichbare Sphäre erhöbe, giebt es auf evangelischem Boden so wenig, wie eine doppelte Sittlichkeit. Der Pastor ist der Bruder unter den Brüdern, seine allgemeine Christenpflicht und seine Amtspflicht, namens der religiösen Gemeinde als ihr Mandatar an den Gemeindegliedern Seelsorge zu üben, decken sich überall. Da jedoch in der evangelischen Kirche eine gesetzliche Pflicht der Gemeindeglieder, Seelsorge zu suchen oder anzunehmen, ausgeschlossen ist und alle Seelsorge sich im Element des freien Vertrauens bewegt, so kann der Pastor seelsorgerlichen Einfluß nur dadurch gewinnen, daß er ein Mann des Vertrauens für die Gemeindeglieder wird, von dessen religiös-sittlicher Qualität sie das Vorbildliche willig anerkennen und an dessen seelsorgerlicher Weisheit ihnen kein Zweifel kommt. Das bedeutet für den Seelsorger die Aufgabe, das religiös-ethische Vorbild der Gemeinde zu werden (1 Pt 5, 3) und jene Weisheit sich zu erwerben, was durch klare und sichere religiös-sittliche Erkenntnisse, sowie durch Kenntnis der Geistesströmungen der Gegenwart, der Geschichte der Gemeinde und ihrer Glieder und durch psychologisches Verständnis ihrer Individualitäten geschieht. Durch die Vertrauensstellung des Seelsorgers zu den Gemeindegliedern ist es gegeben, daß er zur „Beichte" im evangelischen Sinne jede Mitteilung zu rechnen hat, die ihm zur Erlangung seines Rates, Trostes, Belehrens zuteil wird, in welcher Weise, an welchem Orte, bei welcher Gelegenheit es immer sei. Von seiner Ehrenhaftigkeit ist es unbedingt zu fordern, daß er das ihm Mitgeteilte unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses bewahrt, ob auch weder staatliche noch kirchliche Strafe das Beichtsiegel in der evangelischen Kirche schützt. Nicht als gebotener Bruch des Beichtsiegels, sondern als Abwehr des Mißbrauchs ist es anzusehen, daß nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen die Verschwiegenheit strafbar ist, sobald es sich um Hochverrat, um zu begehende Verbrechen und um Abwendung der Folgen von begangenen Verbrechen

handelt (Richter-Dove-Kahl: Lehrbuch des kathol. und des evang. Kirchenrechts[8] (1886) S. 816. 986f. 990f.).

Eine **potestas iurisdictionis** kennt das geistliche Amt in der evangelischen Kirche nicht, mit Kirchendisziplin hat die evangelische Seelsorge nichts zu schaffen. Nach allgemein anerkannten evangelischen Grundsätzen kann Kirchenzucht nur gegenüber öffentlichen Ärgernissen und nur zu dem Zweck in Funktion treten, die Gemeinde gegen die religiös-sittliche Einwirkung solcher Ärgernisse zu schützen. Die Handhabung der Kirchenzucht ist Sache der jurisdiktionellen Behörden, heißen sie Presbyterium oder Konsistorium oder Oberkirchenrat. Auch unwürdige Gemeindeglieder vom hl. Abendmahl auszuschließen, hat der Pastor als solcher keine Befugnis, mögen ihm immerhin aus rein praktischen Gründen vorläufige Maßnahmen überlassen sein; kraft seiner **potestas ordinis** hat er mit Gottes Wort vorkommenden Falls das Gemeindeglied zu bitten und zu warnen, aber, bevor ein formeller Richterspruch ergangen ist, ist es der Selbstverantwortung des Gemeindegliedes zu überlassen, ob und inwieweit es den Vorstellungen des Seelsorgers Folge leisten will. Selbstentscheidung und Selbstverantwortlichkeit der mündigen Gemeindeglieder ist überhaupt und in allen Fällen die Voraussetzung evangelischer Seelsorge, beruhend auf dem allgemeinen Priestertum. Das Motiv des Chrysostomus, dem Priesteramt sich zu entziehen, weil der Priester die Verantwortung für das Seelenheil aller Gemeindeglieder nicht zu tragen vermöge, gilt in der evangelischen Kirche nicht. Der Pastor ist nicht für die Seelen, sondern allein für die Treue in der Ausübung seines Berufes verantwortlich.

Aus den Voraussetzungen der kirchlichen speziellen Seelsorge in der Selbstverantwortlichkeit und Selbsterziehung jedes Christen folgt aber auch die Thatsache, daß es nicht Geringschätzung des christlichen Lebens, nicht einmal Mangel an kirchlichem Sinn bedeutet, wenn das Gemeindeglied an der **cura generalis** sich genügen läßt und die **cura specialis** als hemmende Beeinträchtigung der Freiheit und als Versuch der Bevormundung empfindet, da doch „jeder Mensch", um mit J. M. Sailer (Vorlesungen aus der Pastoraltheologie[2] 1793 S. 1) zu reden, „sein eigener Seelsorger ist". Für den Seelsorger bedarf es eines geübten sittlichen Taktes, die Wertschätzung und das Vertrauen mit vorsichtiger Zurückhaltung zu verbinden und gleichwohl zu seelsorgerlicher Thätigkeit stets bereit zu sein. Die Frage, ob mit der rezeptiven oder erbetenen Seelsorge die der Initiative des Pastors entspringende spontane zu verbinden sei, ist rein praktischer Art. Sicher ist es die Aufgabe des Seelsorgers, sich in der Personalkenntnis aller Gemeindeglieder zu erhalten, nicht weniger sicher, daß es zahlreiche seelische Zustände giebt, die das Erbitten seelsorgerlichen Zuspruchs ausschließen, während das bewußte oder unbewußte Bedürfnis danach sich unmißverständlich geltend macht. In allen Fällen aber wird die spontane Seelsorge niemals ziellos verfahren und gleichsam auf Geschäft ausgehen; stets muß der Seelsorger wissen, was er will, warum und wozu er kommt.

Von lutherisch-orthodoxer und von rationalistischer Seite ist die Seelsorge vielfach in nahe Analogie zur Pädagogie gestellt. Da jedoch die Pädagogie auf dem Gegensatze des Mündigen und Wissenden zu den Unwissenden und Unmündigen beruht und in demselben Maße überflüssig wird, wie der Zögling zur Selbsterziehung heranreift, so ist ihre Analogie im allgemeinen abzulehnen. Obwohl sie vielleicht in jeder Gemeinde bei einem kleineren oder größeren Bruchteil der Erwachsenen das richtige Verhalten des Pastors zu bezeichnen scheint, darf sie doch auch diesem Bruchteil gegenüber, sobald die **anni discretionis** erreicht sind, nur als stille Tendenz wirksam werden, wenn nicht die willige Aufnahme der seelsorgerlichen Behandlung, da sie auf dem Vertrauen zum Pastor beruht, in Frage gestellt werden soll. Wohl die Pädagogie, nicht aber die Seelsorge wird durch die Selbsterziehung des Gemeindegliedes aufgehoben, so wenig, daß vielmehr die Selbsterziehung wie die Selbstverantwortlichkeit die Voraussetzung ihres erwünschten Erfolges ist. Denn das Ziel der Seelsorge ist weder kirchliche Korrektheit noch sittliche Selbstständigkeit, sondern die ideale Höhe des religiös-sittlichen Lebens, die Jesus Mt 5, 48, der Apostel Phi 2, 5, Kol 1, 28, Eph 4, 13, Rö 8, 29 bezeichnet. Die Analogie zur Seelsorge bietet nicht die Pädagogie, sondern, wie bereits Const. ap. 2, 41, dann Gregor Naz., Chrysostomus, auch Luther und die lutherische Orthodoxie hervorgehoben haben und wie C. J. Nitzsch es in seinem Werk durchgeführt hat: die Medizin. Die Stellung des Seelsorgers zu den Gemeindegliedern ist aber nicht die des Gesunden zu den Kranken, sondern dessen, welcher der Heilmittel kundig ist, zu denen, die der Heilmittel bedürfen, und zu diesen Bedürftigen gehört an erster Stelle der Seelsorger selbst, wie zu den der Heilmittel Kundigen auch andere Bedürftige gehören. Der Analogie der Seelsorge mit der Medizin entsprechend

wird auch die charismatische Begabung des Seelsorgers zu der des Arztes in deutlicher Analogie stehen. Wie der Arzt zur erfolgreichen Ausübung seines Berufes der diagnostischen und der therapeutischen Gaben bedarf, der diagnostischen, um aus Symptomen ein treffendes Bild des Zustandes zu gewinnen, der therapeutischen, um auf Grund der Diagnose den zweckentsprechenden Weg zur Heilung zu finden, so geistlicher Weise der Seelsorger. Um die richtige Diagnose zu stellen, bedarf der Pastor nicht selten großer Unbefangenheit und vieler Geduld; fehlt dies, so wird er auf falsche Richtwege des Vorurteils und des vorschnellen Schlusses, oder auf die Gewaltmittel moralischer Inquisition verfallen, während doch nur ein selbstloses und liebevolles Anempfinden und ein klares Auge, das auf Grund der Selbsterkenntnis die Schleichwege, Schlupfwinkel, Selbsttäuschungen des menschlichen Herzens versteht, zum Ziele führt. Schon bei der Diagnose treten die drei psychologischen Grundvermögen des Verstandes, des Gefühls, des Willens miteinander in Funktion, ausgesprochenerweise bei der Therapie; das Wissenschaftliche des Verstandes in der Lehrhaftigkeit, welche die eignen klaren und festen Erkenntnisse der ewigen Wahrheit durch klares und sicheres Wort zu übertragen vermag, das Ästhetische des Gefühls in dem regen religiösen Gefühlsleben, das vornehmlich des Gebetes zu rechter Zeit und am rechten Orte Herr ist, das Sittliche des Willens in der nie zu unterdrückenden Bereitwilligkeit, allen nicht abwehrenden Gemeindegliedern seelsorgerlichen Dienst zu leisten.

Auch die Frage, nach welchen Richtungen hin die Gemeindeglieder der kirchlichen speziellen Seelsorge bedürfen, also auch die Frage nach den Kategorien des seelsorgerlichen Handelns, wird sich mit C. J. Nitzsch am geeignetsten durch Zurückgehen auf die genannten drei psychologischen Grundvermögen des Menschen: des Gefühls, des Willens, des Verstandes beantworten lassen. Das Gefühlsleben bedarf der Seelsorge beim leidenden, der Wille beim sündigenden, der Verstand beim irrenden Menschen, und demgemäß werden die Kategorien der Seelsorge die parakletische, die pädeutische, die didaktische sein. Allein die Unterscheidung dieser Kategorien bedingt keine Scheidung, denn der Mensch in seinem Gefühl, seinem Willen, seinem Verstand ist eine einheitliche Größe. Es giebt kein isoliertes Gefühlsleben ohne Thätigkeit des Willens und des Verstandes, kein isoliertes Willensleben ohne Mitthätigkeit des Gefühls und des Verstandes, kein isoliertes Verstandesleben ohne Mitschwingen des Gefühls und des Willens. So wird auch stets das Leiden des Menschen kompliziert sein in irgend einem Maße mit Sünde und Irrtum, die Sünde des Menschen kompliziert mit Leiden und Irrtum, der Irrtum des Menschen kompliziert mit Leiden und Sünde. Durch die Komplikation des Leidens mit Sünde wird die Neigung zu Asthenie in stumpfer Resignation und Leichtfertigkeit oder in Hypersthenie in Klage und Anklage, durch die Komplikation mit Irrtum die Neigung zu Wahngebilden erzeugt. Durch die Komplikation der Sünde mit Leiden wird das Erlösungsbedürfnis, durch die Komplikation mit Irrtum die Erlösungsfähigkeit gesetzt (Lc 23, 34; AG 3, 17; 1 Ko 2, 8). Solange der sündigende Mensch sich in seiner Sünde wohl fühlt, ist Heilung ausgeschlossen, und die von allem Irrtum freie Sünde ist der Frevel wider Gott, der die Verstockung des Herzens und damit die Unvergebbarkeit der Sünde nach sich zieht. Die Komplikation des Irrtums mit Leiden erzeugt die Willigkeit, sich belehren zu lassen, während die Komplikation mit Sünde den Irrtum schuldvoll macht (Lc 12, 47. 48). Doch nur insoweit ist von Schuld des Irrtums zu reden, wie der intellektuelle Fehl zu Gewissensirrung sich gesteigert oder durch sittlich falsche Stellung zur Erkenntnis der Wahrheit sich erzeugt hat.

Obgleich die Kategorien des leidenden, sündigenden, irrenden Menschen aus der Gesamtheit der Gemeinde als Objekte der kirchlichen speziellen Seelsorge sich herausheben, ist doch von einer Isolierung dieser Kategorien vom Gemeindeleben nicht zu reden. Es giebt keinen Menschen, der nicht irgendwie leidend wäre. Hemmung des Lebensgenusses oder der Lebensbethätigung findet sich überall, überall ein Gegensatz zwischen Wollen und Sollen, Wollen und Vollbringen, Sollen und Thun. Niemand kann evangelischer Seelsorger sein, der nicht von diesem allgemeinen Leiden in irgend einer Form berührt wäre und nun kraft des Trostes, womit er von Gott getröstet ist, auch die in allerlei Trübsal Befindlichen zu trösten vermag. (2 Ko 1, 3 f.). Auch keinen Menschen giebt es, der nicht Sünde hätte oder gesündigt hätte (1 Jo 1, 6—8), und der evangelische Seelsorger hat es nie zu vergessen, daß auch er im besten Falle ein begnadeter Sünder ist. Endlich hat das Dichterwort, daß der Mensch irrt, so lange er strebt, für den Seelsorger die Bedeutung, ihn alles Wahnes der Unfehlbarkeit zu entkleiden; auch er ist ein Gottsucher und hat auf die Vollkommenheit der Erkenntnis zu warten (1 Ko 13, 8—12). Die den

Seelsorger selbst umschließende Allgemeinheit des Leidens, Sündigens, Irrens, aus der das akute Leiden, Sündigen, Irren sich hervorhebt, ist der Quell jener unentbehrlichen Kräfte der mittragenden Liebe, der Geduld, der Hoffnung, deren Übung ihm selbst bleibenden Gewinn einträgt und ihn vor allem Banausentum und aller Leichtfertigkeit bewahrt.

Allein die Allgemeinheit des Leidens, Sündigens, Irrens hebt die Individualität jedes Leidens, Sündigens, Irrens nicht auf. Alles schablonenhafte Verfahren ist in der Seelsorge vom Übel. Wie die Besonderheit des Falles in der Beurteilung des Pfleglings zu beachten ist, so auch in der Verwendung der seelsorgerlichen Mittel, des freien Zuspruchs, des Gebetes, des Gebrauches der hl. Schrift u. s. w. Für diese dem individuellen Fall anzupassende Verwendung der seelsorgerlichen Mittel hat m. W. zuerst Nikolaus Hemming in seinem 1566 erschienenem Werke: **Pastor sive Pastoris optimus vivendi agendique modus** den t. t. **Orthotomia verbi sive recta doctrinae sectio** ausgeprägt. Ohne Orthotomie, schreibt er, sei der Pastor ein **sutor, qui ad unam formam pueris et senibus, magnis et parvis calceos pararet.** Besonders der spätere Pietismus hat auf die Bedeutung der Orthotomie hingewiesen (Hardeland 443 f.), und C. J. Nitzsch hat den Terminus, wohl definitiv, in die Lehre von der Seelsorge eingeführt, freilich nicht ohne Widerspruch zu finden. Der Ausdruck lehnt sich, abweichend von der Prägung der alten Kirche: *ὀρθοτομία = ὀρθοδοξία*, an 2 Ti 2, 15 an: *ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*, welches Wort dann nicht, wie die meisten Ausleger mit J. A. Bengel übersetzen: „der sich stracks nach dem Wort der Wahrheit richtet", sondern mit J. T. Beck wiedergegeben wird: „der das Wort der Wahrheit richtig einteilt und verteilt". Man mag einen exegetisch besser begründeten Terminus ersinnen, der in der Poimenik fixierte Begriff der Orthotomie ist unantastbar, und die Verwendung der Orthotomie ist unentbehrlich.

Die auf den leidenden Menschen sich beziehende Seelsorge ist die parakletische, das Wort in der zugespitzten Bedeutung verstanden, wie die *κοινή* mit der späteren Gräzität *παράκλησις*: Trost verwendete, also tröstende Seelsorge. Wirklicher Trost, d. h. vertrauende Gemütsberuhigung oder freudige Zuversicht vermag die Seelsorge dem Leidenden nur dann einzuflößen, wenn die Überzeugung in dem Leidenden erweckt wird, daß das Leiden, das unmittelbar als Lebenshemmung, Schmerz, Verlust empfunden wird, nach Gottes Willen Gewinn, Freude, Lebensförderung werden soll. Es kann dies werden aber nur durch den religiösen Glauben im evangelischen Sinne des Wortes, durch Bewährung dieses Glaubens in Geduld, durch Stärkung des Glaubens im Gebet: Rö 8, 28; 2 Ko 4, 16—18; Hbr 12 sind Richtworte. Das Leiden an sich hat keine erlösende Kraft; je nach der Individualität und der religiös-sittlichen Vorgeschichte des Leidenden führt es zur Selbstbesinnung und Ernüchterung, zu Trotz oder Verzagtheit, zu freundlicher Milde oder zu starrem Egoismus. Von der Individualität des Falles wird es daher abhangen, ob die Paraklese lindernd und beruhigend, ob sie mahnend oder gar strafend aufzutreten hat; für alle Fälle hat der Pastor „die Kunst des Krankenbesuchens" — so der Titel einer orientierenden Schrift von A. Römer 1902 — sich anzueignen und den Weisungen des Arztes, wenn sie im wohlverstandenen Interesse des Leidenden erteilt werden, sich unterzuordnen. Von dem richtig erkannten Zweck der Paraklese aus ist auch die Frage zu beantworten, ob und inwieweit die Pflicht des Seelsorgers es erheische, den Kranken auf den Tod vorzubereiten. Die mittelalterliche Krankenseelsorge ging in Übung dieser Pflicht auf; die vollkommene Beichte und die Schrecken des Todes und des Gerichts spielten die Hauptrolle. Selbst die milden Vorschriften der Synode von Nantes (jedenfalls vor 850), die in die Kanonsammlungen des Regino von Prüm (gest. 915) und des Burchard von Worms (gest. 1025) aufgenommen wurden, und in den berühmten dem Anselm von Canterbury irrtümlich zugeschriebenen **Interrogationes ad morientem** (Adolph Franz: Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert [1904], S. 166 f. 196 f.), sowie die Rubrik **Ad inungendum infirmum** der Ritualien atmen denselben Geist. Das Ansehen der Schrift Johann Gersons: **De arte moriendi** zeitigte auch in der evangelischen Kirche ähnliche Erscheinungen (vgl. Hardeland 299 f.). Nach evangelischer Anschauung kann die Vorbereitung zum Tode nur darin bestehen, dem Kranken zu solcher Verfassung behilflich zu sein, daß der Tod ihm keinen Verlust, sondern Gewinn bedeutet, und deshalb hat solche Vorbereitung die ganze Krankenparaklese zu durchziehen. Das kann geschehen, auch wenn mit keinem Worte Tod und Sterben erwähnt wird, ob auch in zahlreichen Fällen ein ruhiges und ernstes Gespräch über den Tod dem Leidenden heilsam sein wird. Die Gewißheit des nahen Sterbens anzukündigen führt meistens



die Gefahr falschen Prophetentums und dadurch die Erschütterung des Vertrauens mit sich; wird der Seelsorger unausweichlich dazu genötigt, so geschehe es mit zartester Rücksicht und mit religiöser Intensität.

Einen gewissen Höhepunkt erreicht die Krankenseelsorge in der Krankenkommunion. Es ist bemerkenswert, daß Luther sie rundweg verwirft (in zwei Briefen vom 25. und 26. November 1539 de W. 5, 226 f.), Melanchthon sie gestattet, wenn die Familie zugegen ist (Brief an Matthesius vom 25. April 1550 CR 7, 575, Nr. 4703), Calvin und die ganze reformierte Kirche sie gestattet, wenn eine Communio mehrerer hergestellt wird. Zur Heiligung der Familiengemeinschaft ist die reformierte Praxis gewiß zu empfehlen, zumal da abergläubische, vom römischen Viatikum herrührende Vorstellungen dadurch zurückgedrängt werden. Solche Vorstellungen treten in die Erscheinung teils in ungeduldigem Drängen zum Abendmahl, damit eine Entscheidung zum Leben oder Sterben herbeigeführt werde, teils im Hinausschieben der Kommunion bis in die Todesstunde. Vorhergehendes seelsorgerliches Gespräch dürfte in keinem Falle zu unterlassen sein.

Den Hinterbliebenen ist Seelsorge um so mehr anzubieten, als das Bedürfnis danach mit scheuer Zurückhaltung sich zu paaren pflegt. Der Seelenzustand der Hinterbliebenen ist häufig teils Depression des Gemütes mit Neigung zur Unthätigkeit und selbstquälerischen Grübelei, teils das Gefühl der Verlassenheit und Ratlosigkeit, teils stumpfer und nagender Schmerz über den Verlust. Die Linderung des Leidens anderer ist stets Linderung des eigenen Leidens, und treue Berufsarbeit läßt Leib und Seele gesunden. Die Verlassenheit der Witwen, Witwer, Waisen giebt reichen Anlaß zu diakonischem Wirken durch Wort und That, und die Erfahrung bezeugt, daß mittelbare Wege der Seelsorge oft fruchtbarer sind, als die unmittelbaren. Allen unnützen Fragen über transzendentale Verhältnisse werde mit Sanftmut unter Hinweis auf Gottes Weisheit und Barmherzigkeit gewehrt, und das Gedächtnis des Verstorbenen werde in Ehren gehalten.

Besondere Aufmerksamkeit hat die Seelsorge an Psychischkranken zu beanspruchen (Litteratur: Koch, Leitfaden der Psychiatrie 1869; Kündig, Erfahrungen an Kranken- und Sterbebetten[2] (1888), 209 f.; H. A. Köstlin 314 f. und die S. 334 angeführte Litteratur. Besonders: H. Römer, Psychiatrie und Seelsorge 1899). Die nachweisbare Zahl dieser Kranken steigert sich prozentual mit dem Anwachsen der Bevölkerung. Der gegenwärtige Bestand in Deutschland ist unter den Christen etwa 2,5‰, unter den Juden 5‰, unter den Bekennern anderer oder unbestimmter Religion fast 6,5‰. In gelinderer Form, die jedoch ohne Hilfe gefahrdrohend werden kann, begegnet die Krankheit dem Pastor sehr häufig. Obgleich die medizinische Wissenschaft darüber völlig einig ist, daß in den „Geisteskranken“ nicht der Geist oder die Seele, sondern leibliche Organe, besonders die Nerven im Gehirn und Rückenmark, die plastischen Nervenpartien in der Brust und im Unterleib erkrankt sind, so daß sie der Seele den Dienst versagen oder sie nötigen, sich abnorm zu äußern, erhält sich doch im Sprachgebrauch der Name „Geisteskrankheit“, erhält sich in weiten Kreisen das verderbliche Vorurteil religiösen und sittlichen Makels der „Geisteskranken“.

Für den an Anstalten für Psychischkranke fungierenden Seelsorger ergiebt sich aus dem Thatbestand die einfache Pflicht, in aller seiner Thätigkeit den Weisungen des Arztes unbedingt sich unterzuordnen und jeden Gedanken fern zu halten, als ob der Seelsorger mit dem Arzte in Konkurrenz zu treten habe oder die Heilung mit geistlichen Mitteln herbeiführen könne. Die Verantwortung über Hemmung oder Förderung seiner Thätigkeit hat ausschließlich der Arzt. Im Verkehr mit den Kranken ist alles aufregende Widersprechen, auch alles Eingehen auf die Wahnvorstellungen zu vermeiden; unbefangen und ohne Drängen ist das Interesse des Kranken auf andere Gegenstände zu richten, und seine Vorstellungen sind mit freundlichen Bildern zu bereichern. Seine spezifische Aufgabe hat der Pastor auf religiösem Gebiet. Es gilt das verworrene Glaubensleben zu entwirren und zu stärken und „das Ewige im Menschen“, soweit es erreichbar ist, zu erhalten, beides durch keine anderen Mittel, als durch die dem geistlichen Amte überhaupt zu Gebote stehenden, durch Wort Gottes und Sakrament. Solange die Krankheit sich steigert oder auf der Höhe sich hält, wird weise Zurückhaltung des Pastors am Platze sein; ist der Prozeß der Genesung begonnen, so wird der Seelsorger dem Bedürfnis des Kranken, jedoch ohne Zudringlichkeit, in freier Weise gerecht werden können durch heilsame Einwirkung auf das Gemütsleben und dadurch vermittelte Förderung des Heilungsprozesses.

Schwieriger ist die Aufgabe des Gemeindepastors zur richtigen Behandlung beginnender Erkrankung. Schwierig, weil die Angehörigen den Pastor früher als den Arzt in Anspruch zu nehmen und gegen jede ärztliche Behandlung sich zu sträuben pflegen. Symptome beginnender Psychose sind vorzugsweise Charakterveränderungen und Zwangsvorstellungen. Ein wahrheitliebendes Kind fängt an hartnäckig zu lügen, ein fleißiger Handwerker vernachlässigt seinen Beruf, ein solider Mensch wird zum leidenschaftlichen Alkoholiker; oder es treten Angstzustände um geringfügige Dinge auf, einzelne Gedanken oder thörichte Vermutungen oder unausführbare Pläne beschäftigen den Menschen unaufhörlich und dgl. mehr. Namentlich die Zwangsvorstellungen, die in Selbstanklage sich ergehen, können auch den erfahrenen Seelsorger täuschen, so daß er mit geistlichem Zuspruch Hilfe zu bringen meint, bis alle Hilfe zu spät kommt. Schwierig ist die Aufgabe auch deshalb, weil einerseits mit beginnender Psychose sittliche Schlaffheit, die nur auf ethischem Wege zu heben ist, oft große Ähnlichkeit hat, anderseits aber sittliche Schlaffheit mit körperlichen Störungen, besonders in der Entwickelungszeit, in Zusammenhang steht, endlich aber auch weil unleugbar manche nervöse Krankheitszustände bei sittlich kräftigen Persönlichkeiten durch Autosuggestion in ernstem Willensentschluß wenn nicht zu überwinden, so doch in ihren Äußerungen zurückzudrängen sind, während bei mangelnder sittlicher Energie die kranken Nerven nach und nach die Psyche bis zur Unzurechnungsfähigkeit tyrannisieren. Der Pastor muß wissen, ob und inwieweit der vorliegende Fall für seelsorgerliche Behandlung geeignet ist, und ob und inwieweit er dem Erkrankenden den sittlichen Kampf und Willensstärke zumuten darf. Seine Verantwortlichkeit wird es ihm gebieten, in Fühlung mit einem verständigen Arzte zu stehen, damit nichts zur Bekämpfung des Übels versäumt werde. Aber auch auf die Umgebung und die Angehörigen des Kranken ist alle Aufmerksamkeit zu richten, auf jene, damit alles Anreizende entfernt werde und freundliche Eindrücke dem Kranken ermöglicht werden, auf diese, damit sie in unermüdlicher Geduld den Kranken richtig behandeln lernen und ihn niemals allein lassen. Sobald der Arzt die Behandlung des Kranken übernommen hat, tritt die selbstständige Thätigkeit des Pastors zurück.

Die pädeutische Seelsorge hat es mit dem sündigenden Menschen zu thun. Der Natur der Sache nach wird die erste Aufgabe des Seelsorgers sein, es nicht zum Sündigen kommen zu lassen. Der epistreptischen oder konvertierenden Seelsorge wird daher die vorbeugende oder prophylaktische Seelsorge vorauszugehen haben.

Der prophylaktischen Seelsorge eröffnet sich ein weites Feld. Da der größte Teil der Vergehen und Verbrechen auf Mängel häuslicher Erziehung zurückzuführen ist, da anderseits die wirksamste Macht der Bewahrung die unwägbaren Eindrücke aus der Gesinnung und der religiös-sittlichen Atmosphäre des Elternhauses sind, so hat die prophylaktische Seelsorge teils durch den öffentlichen Gottesdienst, teils durch Hausbesuche auf Geist und Sinn des Elternhauses einzuwirken, teils in Verbindung mit der Schule die Eltern über gesunde Erziehungsgrundsätze zu verständigen. Direkte prophylaktische Seelsorge beginnt im Katechumenen- und Konfirmandenunterricht. Die Bedingung erfolgreicher Wirksamkeit ist das Vertrauen der Jugend zu ihrem Pastor, das dadurch erzeugt wird, daß der Pastor in väterlicher Gesinnung, in Verständnis der Jugend, in einer mit Ernst und Festigkeit verbundenen Nachsicht und Geduld ihr freundliches Vertrauen entgegenbringt. Kasuistische Erörterungen werden wenig nützen; „wir sollen Gott fürchten und lieben" bleibt auch für die Jugend das Prinzip aller Sittlichkeit, die nur als autonome Sittlichkeit Wert für die heranreifende Persönlichkeit hat. Die bei weitem schwierigste Aufgabe ist der prophylaktischen Seelsorge in der Leitung, Bewahrung, religiös-sittlichen Durchbildung der Konfirmierten, der jungen Welt vom 15. bis 25. Lebensjahr, gestellt, ein Kreuz für alle Seelsorger, das um so härter drückt, als Versäumnisse der Kirche seit alter Zeit vorliegen, die nur schwer wieder gut zu machen sind. Begünstigt durch den modernen Zeitgeist hat sich der Jugend die Emanzipation vornehmlich von der kirchlichen Autorität bemächtigt, in Zügellosigkeit wird die erwünschte Freiheit erblickt. Es sind die Jahre, in denen das sinnliche Triebleben übermächtig sich regt, das Elternhaus hat die bestimmende Macht zum Teil eingebüßt, die einheimische Jugend ist mit heimatlosen Elementen durchsetzt, und nicht nur die Jugend des Arbeiterstandes ist den Verführungen der Halbwelt und der sozialistischen Agitation fast schutzlos preisgegeben. Nur durch positive Maßnahmen kann die Seelsorge ihren Beruf erfüllen. Der Lesetrieb ist durch gute Bücher, welche die Phantasie erregen und anziehende Belehrung bieten, der Trieb nach Geselligkeit durch Vereinigungen zu harmloser Jugendlust und edlen Freuden zu befriedigen mit weitem Herzen und engem Gewissen. Hilfskräfte aus der Gemeinde sind

so viel wie möglich zur Organisation der Jugend heranzuziehen, und diese selbst ist so einzurichten, daß auch jeder Schein von Bevormundung vermieden wird. Deshalb dürfen die Jugendvereinigungen nicht isoliert werden; der Geselligkeit der ganzen Gemeinde ist ein religiös-sittliches Ferment einzuflößen. Die je mehr und mehr sich verbreitenden Gemeinde- oder Familienabende sind ein bereits bewährtes Mittel, Freude an edler Geselligkeit unter Alt und Jung zu pflegen. Die Schriften von E. Müller, Handreichung für christl. Volksunterhaltung (1895) und Paul Luther, Deutsche Volksabende (1898) u. dgl. bieten Anweisung und Stoff. Für die Gemeindeabende wie für die Jugendvereine ist der unverbrüchliche Kanon maßgebend, daß nur das Beste des Darzubietenden gut genug ist, und daß unter keinen Umständen das Gefühl aufkommen darf, als wäre Unterhaltung dasselbe mit Ausgelassenheit, gute Sitte dasselbe mit Langeweile. Daß den Zeitströmungen Rechnung zu tragen ist in faßlicher Belehrung durch Kundige über soziale Probleme, erstrebenswerte und verderbliche soziale Ziele, wird dem in der Gegenwart lebenden und ihre treibenden Kräfte verstehenden Seelsorger nicht verborgen sein.

Als eine Spezies der prophylaktischen Seelsorge ist die Militärseelsorge anzusehen, die durch die Militärpfarrer an der waffenfähigen jungen Mannschaft geübt wird. Sie ist durch die „Evangelische (bezw. katholische) Militär-Dienstordnung mit Ausführungsbestimmungen" (1902) geregelt. Das Personal der evangelischen Militärseelsorge, auf die unsere Darstellung sich beschränkt, besteht aus einem Feldpropst der Armee, 18 Militäroberpfarrern, 88 Divisions- und Kadettenhauspfarrern, 10 Militärhilfsgeistlichen, ferner aus 4 Marineoberpfarrern, 11 Marinepfarrern, also im ganzen aus 132 aktiven evangelischen Militär- und Marinegeistlichen, denen gegen 200 mit Militärseelsorge beauftragte Civilpfarrer zur Seite treten. Nach § 104 „stellen die Truppenteile nach der jährlichen Rekruteneinstellung in geeigneter Weise fest, welche von den eingestellten Mannschaften nicht getauft oder konfirmiert sind, und welche von den verheirateten Rekruten sich nicht haben kirchlich trauen lassen". Nach dem Bericht des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin vom 11. Januar 1899 wurden infolge seelsorgerlicher Bemühungen im Jahre 1897/98 in der preußischen Armee von 83 nicht getauften Rekruten 41 nachträglich getauft, von 90 nicht konfirmierten 71 konfirmiert, von 106 nicht kirchlich Getrauten wurde an 85 die kirchliche Trauung nachgeholt. Dasselbe Bild wiederholt sich mit geringen Abweichungen jedes Jahr. Durch die Thätigkeit des Oberst a. D. Edler von der Planitz (Grunewald bei Berlin) konnten im Jahre 1904 in der Armee 5148 Vollbibeln und 16358 Neue Testamente, ferner von den Militärpfarrern an monatlich erscheinenden Soldatenansprachen („In des Königs Rock") über 100000 Exemplare verteilt werden. Ferner erscheinen noch „Das Sonntagsblatt für die Armee", „Krankentrost" und eine Sammlung von Broschüren „Mit Gott für Kaiser und Reich" (Westdeutscher Schriftenverein), die von den Soldaten gern gelesen werden. Jeder Rekrut empfängt bei der Einstellung ein Exemplar des „Militärgesangbuches", das er bei seiner Entlassung abzuliefern hat, oder für 9 Pfg. erwerben kann. Wie für die sonntäglichen Gottesdienste, so ist auch für die Seelsorge in den Lazaretten und in den militärischen Strafanstalten in weitgehender Weise Sorge getragen. Besondere Erwähnung verdient die Einrichtung von Kasernenabendstunden, in denen von den Militärseelsorgern „zur Pflege christlicher und vaterländischer Gesinnung und zur Festigung des Bandes zwischen Seelsorger und Gemeindegliedern" (§ 121) Vorträge gehalten werden; „Unteroffiziersfamilienabende" werden ebenfalls von den Seelsorgern geleitet. Die „Soldatenheime" endlich (§ 122), deren in der preußischen Armee etwa 40 bestehen — die größten in Metz, Jüterbog und Berlin — „dienen dem Zweck, in den Mannschaften Vaterlandsliebe und kameradschaftliche Gesinnung zu pflegen und zugleich ihnen und ihren Familienangehörigen Gelegenheit zu einem anregenden, angenehmen und zwanglosen Aufenthalt und Verkehr zu geben". Der Besuch der Soldatenheime, der Kasernenabendstunden, der Familienabende, ferner die Annahme von Schriften, der Empfang des hl. Mahles, die Nachholung der Taufe, Konfirmation, Trauung u. s. w. ist den Mannschaften durchaus freigestellt, der evangelische Charakter der Seelsorge also gesichert. Ob nicht in anderer Beziehung, vornehmlich in Bewahrung der Mannschaften und Offiziere vor geschlechtlichen Ausschweifungen, mehr geschehen und strenger durchgegriffen werden könnte, ist für den dem Militärbetriebe ferner stehenden Beobachter nicht leicht zu entscheiden.

Die epistreptische oder konvertierende Seelsorge hat es mit akuten Sündenfällen zu thun, ob diese zum öffentlichen Ärgernis geworden sind oder nicht. Sie ist das spezifische Feld des römischen Bußsakraments und der richterlichen Wirksamkeit des Priesters. Der evangelische Seelsorger hat von vornherein auf alles Richten über den moralischen

Wert oder Unwert in Abmessung der persönlichen Schuld und der Gesinnung des Sündigenden zu verzichten, weil er kein Herzenskündiger ist. Allerdings ist der Mensch an den Früchten der Werke zu erkennen, weil bösen Werken stets ein Fehl der Gesinnung zu Grunde liegt. Aber ob der Fehl Bosheit oder Schwachheit ist, enthüllen die Werke nicht. Nicht jeder, der gestohlen hat, ist seiner Gesinnung nach ein Dieb, und nicht jeder, der die Ehe gebrochen hat, ist seiner Gesinnung nach ein Ehebrecher. Auch der quantitative Maßstab trügt; ein geringfügiges Vergehen kann in teuflischer Bosheit begangen werden, und ein schweres Verbrechen kann milde Beurteilung beanspruchen. Die hervortretende Gesinnung giebt ebenfalls keinen sicheren Maßstab für die Größe der Schuld; der eine entstammt entsittlichten Verhältnissen und sozialen Notständen, vielleicht hat die Gesellschaft durch Lieblosigkeit und Ausbeutung ihn verderbt, der andere ist in Ehrfurcht vor Gottes Gebot erzogen (Lc 12, 47. 48). Sanguinische Naturen neigen zu thränenreicher Reue, die oberflächlich, wie sie ist, bald in selbstgemachten Trost sich verkehrt, während der verhaltene Trotz energischer Naturen nicht selten die Maske nagenden Gewissens und eines dem Siege des Guten sich zuneigenden Kampfes ist. Nicht das Richten ist des Pastors Aufgabe, sondern die Hilfleistung, die er dem Sünder zur Bekehrung und Erneuerung zu bieten hat. Den Zweck seines Amtes zu erreichen wird er um so geschickter sein, je mehr er von der Wahrheit durchdrungen ist, daß er es seiner von Gott geordneten Lebensführung zu danken hat, daß er vor ähnlichem Falle bewahrt blieb.

Das Ziel der epistreptischen Seelsorge ist im 12. Artikel der Augustana fixiert. Auf dreifacher Stufe ist es erreichbar. Die erste Stufe bezeichnen die Worte: agnito peccato. Der Sünder ist zur Anerkennung seiner Sünde und Schuld zu führen. Weg und Mittel werden je nach den bei dem Sünder zutreffenden religiös-sittlichen Voraussetzungen verschieden sein, von dem verschütteten Gewissen bis zur gläubigen Erkenntnis Christi. Die zweite Stufe ist die poenitentia als contritio und fides salvifica. Die echte contritio trauert nicht über die äußeren Folgen der Sünde, sondern über die Schuld und das Elend der Sünde selbst. Aber sie allein führt nicht zum Heil. Die *τοῦ κόσμου λύπη* (2 Ko 7, 10) gebiert den Tod, weil Verzagtheit und Verzweiflung; zur *κατὰ θεὸν λύπη* führt die contritio durch die Verbindung mit der fides salvifica, die Gott dadurch ehrt, daß sie seine Gnade in Vergebung der Sünden für mächtiger achtet, als alle Schuld und alles Elend der Sünders. Die dritte Stufe wird mit den Worten bezeichnet: deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae, nur daß unter den bona opera nicht einzelne Handlungen, sondern das neue Leben überhaupt zu verstehen ist. Die Aufgabe des Seelsorgers ist es, dem Bekehrten Schutz und Stärkung zu bieten; Schutz gegen die Verführung ehemaliger Sündengenossen, gegen lieblosen Pharisäismus, gegen Verweichlichung durch beschränkte Fromme; Stärkung zu dem tapferen Entschluß, die Folgen des Fehls willig auf sich zu nehmen, in Fürsorge, diese Folgen erträglich zu machen, in Warnung vor Sicherheit, in Hilfe, eine feste dem Evangelium entsprechende Lebensordnung inne zu halten, eventuell in Handreichung bei Schwankungen und Schwächezuständen des guten Willens und seiner Bewährung. Die Verpflanzung des Bekehrten in eine gesunde Atmosphäre der Arbeit und der Geselligkeit wird ihm Zuversicht geben, daß er nicht einsam und aussichtslos den Kampf des Lebens auf sich zu nehmen hat.

Die epistreptische Seelsorge in den Gefängnissen ist nicht wesentlich von der in der Gemeinde verschieden. Doch tritt die Fürsorge für die Entlassenen als neue und schwere Aufgabe an den Seelsorger heran. Nur durch Hilfleistung besonderer Vereine vermag er ihr gerecht zu werden. Die Sprödigkeit der Gesellschaft, dem Entlassenen vorurteilsfreie und hilfbereite Rehabilitierung zu gewähren, ist ein Hauptgrund für das stetige Anwachsen der Zahl der Rückfälligen. Der Gedanke der Deportation der Verbrecher, wie sie England und Frankreich teilweise mit günstigem Erfolge eingerichtet haben, taucht daher immer wieder hervor, so oft er auch zurückgewiesen ist. Dagegen ermöglicht der „Deutsche Hilfsverein für entlassene Gefangene“ (Geschäftsführer Pastor Dr. Seyfarth in Hamburg-Fuhlsbüttel) Entlassenen die Gewinnung einer neuen Existenz im Auslande.

Die didaktische Seelsorge sucht durch Belehrung dem Nichtwissen, dem Halbwissen und dem Zuvielwissenwollen, dem intellektuellen Irrtum und der Gewissensirrung, dem Aberglauben und Unglauben, dem Bedürfen nach tieferer Erfassung der evangelischen Wahrheit und dem Zweifel in seinen unendlich mannigfachen Formen abzuhelfen. Es genüge, auf die Haupterscheinungen aufmerksam zu machen. Das Gemeinschaftswesen, das in rastloser Propaganda fast alle Landeskirchen Deutschlands durchzieht, sei an erster Stelle genannt. Die Berechtigung freier religiöser Geselligkeit ist von vornherein anzu-

erkennen; sie hat von Anfang des Christentums an in irgend einer Form existiert, sie ist ausgesprochenes Bedürfnis religiös-erweckter und lyrisch gestimmter Seelen, ihnen selbst ein Halt und hohe Freude, manchen geistlich Heimatlosen eine bergende Zuflucht. Die Propaganda würde nicht so beunruhigend wirken, wenn die offizielle Kirche dem Bedürfnis sorgfältiger Rechnung getragen hätte, und es würde der anregende Gewinn für die Gesamtheit der Gemeinde unbefangener gewürdigt werden, wenn nicht die Gemeinschaften Deutschlands sich zu einer großen Organisation mit verschiedenen Centren zusammengeschlossen hätten. Aus der sog. Gnadauer Konferenz ist ein ständiges „Komitee für evangelische Gemeinschaften" hervorgegangen, das durch sein weitverbreitetes Organ „Philadelphia" die deutschen Gemeinschaftskreise in gegenseitiger Fühlung erhält. Andere Centren sind in Eisenach, Blankenburg u. s. w., und Emissäre des Brüdervereins und der Evangelischen Gesellschaft in Elberfeld, der Crischona in Basel u. a. sorgen dafür, daß das Feuer nicht erlischt. Dadurch hat sich eine Art Gegenkirche herausgebildet, die der Verlockung selten widersteht, in und doch neben der oder auch wider die Landeskirche ihre eigenen Seelsorger und Gottesdienste zu halten. Die freundliche Stellung, welche die Gemeinschaftskreise Württembergs zur „Kirche" und deren Organen aufrecht zu halten suchen, findet sich in anderen Ländern wohl nicht wieder, desto mehr aber ein ausgesprochenes Mißtrauen, das unter Umständen zu offenbarer Feindseligkeit, nicht ohne Schuld der landeskirchlichen Pfarrer, sich steigert (vgl. Dietrich und Brockes, Die Privat-Erbauungsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirche 1903; Paul Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland 1905). Eine Einwirkung des Pastors auf die Organisation verbietet sich von selbst. Sie ist geschichtlich geworden und hat geschichtlich sich auszuleben, was um so eher geschehen wird, je ernster die Kirche das Berechtigte in der Bewegung in ihren Lebenshaushalt aufnimmt. Die Aufgabe des Pastors wird sich darauf beschränken, die Gemeinschaftsleute mit ihren religiösen Kräften zum Salz für die Gemeinde zu gewinnen. Auch da wird es sich bewähren, daß gemeinsame Arbeit in der Diakonie an Armen, Waisen, Witwen, Verlassenen, Gegensätze ausgleicht und die Herzen einander nähert, während sie den hochmütigen separatistischen Geist zu dämpfen geeignet ist.

Auch das Eindringen der bunten Menge aus England und Nordmerika importierter Sekten ist insofern nicht als Schädigung der Gemeinde anzusehen, als sie der stumpfen Gleichgiltigkeit, dieser Todeskrankheit, ein Ende macht und Fragen nach der gesunden Lehre und dem Grunde des evangelischen Glaubens bei vielen erweckt. Die didaktische Seelsorge wird nicht die Sektierer — sie sind meistens unzugänglich —, sondern die Gemeinde in cura generalis, die gefährdeten Gemeindeglieder in cura specialis ins Auge fassen, um mit prinzipiellen Erörterungen die Belehrung über besondere in dem Gesichtskreis der Gemeinde liegende Erscheinungen zu verbinden und das Nachahmenswerte, das auch bei den Sekten nicht fehlt, hervorzuheben.

Manche Sekten, wie z. B. die sog. „Christliche Wissenschaft", berühren ein Gebiet, in dem unablässig die didaktische Seelsorge auf dem Plane sein muß: das in den niedersten bis in die höchsten Volkskreise weitverbreitete Gebiet des Aberglaubens. Man hat wohl zu unterscheiden zwischen harmlosen provinzialen oder lokalen Volksgebräuchen, die zur festen Sitte, an der nicht gerüttelt werden darf, geworden sind, und dem Aberglauben, der wieder teils mit uraltem Dämonen- und Zauberdienst zusammenhängt, teils in Mißbrauch christlicher Lehren und Einrichtungen besteht. Mit bloßem Widersprechen und Verbieten ist nichts auszurichten, um so weniger, als der Fortschritt der Naturwissenschaften gar manches als thörichter Aberglaube Verspottete als wohlbegründet nachgewiesen hat. Der zu bekämpfende Schaden des religiösen Lebens besteht ja nicht darin, daß Nichtzuerklärendes für wahr gehalten und verwendet wird, sondern daß religiöse Verehrung sich daran heftet. Die didaktische Seelsorge wird daher den positiven evangelischen Heilsglauben zu bezeugen haben: je mehr dieser Boden findet, um so mehr wird dem Gegenstand des Aberglaubens die religiöse Nahrung entzogen. Das Schwergewicht fällt damit bereits von der speziellen auf die generelle Seelsorge, und diese tritt fast ausschließlich in Thätigkeit dem unermeßlichen Gebiet des Unglaubens und des Zweifels gegenüber. Denn die Anstöße, die den Nochnicht- und den Nichtmehr- wie den Widergläubigen, den Ringenden, aus Glaubensbedürfnis Zweifelnden wie den mit seinen Zweifeln kokettierenden Irreligiösen umtreiben, werden nur selten der speziellen Seelsorge sich stellen, weil sie modernen, aber auf uralten Problemen begründeten Geistesströmungen allgemeiner Natur entstammen. Wo sie aber sich stellen, sind sie vorwiegend so individueller Natur, den bis ins kleinste spezialisierten Wissenschaften oder der Massenproduktion belletristischer

Art entsprungen, daß nur auf sehr begrenztem Gebiet der didaktische Seelsorger auf festem Boden sich zu bewegen vermag. Die spezielle Seelsorge hat hier in die generelle einzumünden. Die dem Bildungsstande und den erkannten Bedürfnissen der Gemeinde Rechnung tragende Predigt des Evangeliums, die Heranbildung christlicher Persönlichkeiten in der Gemeinde, welche die Kraft des Evangeliums in Wort und Wandel, in Gesinnung und Tat offenbaren, das sind die Mächte, die allem Unglauben und allem Zweifel heilsam gewachsen sind. **E. Chr. Achelis.**

Seemannsmission. — „Die deutsche evangelische Seemannsmission will die deutschen Seeleute in den Hafenplätzen des In- und Auslandes möglichst vor den ihnen drohenden Gefahren schützen und für ihr geistiges wie leibliches Wohl in geeigneter Weise sorgen. Sie thut dies durch Anstellung von Seemanns-Pastoren und Missionaren, durch Einrichtung von Seemannsheimen und Lesezimmern, durch Abhalten von Andachten und Gottesdiensten, durch Besuchen der Schiffe sowie der Schlafstellen an Land, durch Verbreitung der heiligen Schrift, von Predigten, Andachtsbüchern und guter Unterhaltungslektüre, durch Aufbewahrung und Heimsendung des ersparten Lohnes und durch möglichste Unterstützung der Seeleute durch Rat und That ohne Unterschied der Konfession".

Als in der Blütezeit der Hansa deutsche Kaufherrn und mit ihnen deutsche Matrosen auszogen übers Meer, ging auch die Fürsorge für die Söhne der Heimat mit an Bord, und richtete ihnen in der Ferne deutsche Gottesdienste ein und Pflege an Leib und Seele nach heimischer Sitte. Aber nicht als Fortsetzung dieser von den Vätern übernommenen Fürsorge für ihre Seefahrer kann die deutsche Seemannsmission angesehen werden. Sie wurde angeregt durch das Beispiel anderer Nationen. Der erste Träger der Seemannsmission war im Anfang des vorigen Jahrhunderts ein englischer Seemann Smith, der, nach einem Schiffbruch aus wüstem Leben durch das Evangelium errettet, sich zum Prediger ausbildete und sein Leben der Fürsorge für die Seeleute widmete. Keinen Zweig der Seemannsmission giebt es, den er nicht ins Leben gerufen oder angebahnt hätte. In einer Reihe von Gesellschaften, wie der Londoner Hafengesellschaft, der British and foreign sailers society, der Anglikanischen (staatskirchlichen) Seemannsmission, fanden die Bestrebungen Smiths immer weitere Ausgestaltung. Bald war der Name „Seemannsmission" ein allgemein gebräuchlicher und populärer geworden und hatte seinen Weg auch zu anderen seefahrenden Nationen genommen. Während die Nordamerikanische Gesellschaft der Seemannsfreunde, gegründet 1828, mit der von Smith ausgegangenen Bewegung in Verbindung stand, sind die gleichen Bestrebungen in Norwegen, Schweden, Dänemark und Finnland seit 1864 von Bergen ausgegangen, auf Anregung des damaligen Kandidaten der Theologie und späteren Pastors Storjohann.

D. Wichern hatte schon in seiner Denkschrift 1849 die Fürsorge für die Seeleute unter die unabweisbaren Aufgaben der J. M. mit aufgenommen. Es vergingen aber Jahrzehnte, bis dies Samenkorn aufging und sich kräftig entwickelte, wenn auch schon aus jener Zeit schwache Anfänge von deutscher Seemannsmission in Liverpool, London, Rotterdam und Antwerpen zu verzeichnen sind. Von besonderer Wichtigkeit wurde die im Jahre 1863 erfolgte Begründung der deutschen evang. Gemeinde in Sunderland. Dort war es Pastor Harms, der im Jahre 1870 anfing sich mit großem Eifer der deutschen Seeleute anzunehmen. Er gründete aus Gemeindegliedern einen Verein freiwilliger Helfer zum Besuche deutscher Schiffe und dehnte bald darauf die begonnene Arbeit auf die benachbarten Hafenplätze an der Tyne und Tees aus. Bei dem „Centralausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" fand er den für seine Arbeit notwendigen Rückhalt in der Heimat. Im Auftrage und mit Unterstützung des C. A. f. J. M. bereiste er die großen Hafenplätze Englands und gründete verschiedene Ortskomitees, die sich im Jahre 1884 zusammenschlossen in dem „Generalkomitee für deutsche evangelische Seemannsmission in Großbritannien".

Unterdessen fuhr der C. A. f. J. M. fort, das Interesse für die Seemannsmission in der Heimat zu wecken, und ihr neue Hilfsquellen zu erschließen. Im Jahre 1884 erhielt er erstmalig eine größere Gabe von Kaiser Wilhelm, welche ihm bis vor 3 Jahren alljährlich von allerhöchster Stelle, und seitdem vom Reichsamt des Innern aus den hierfür in den Etat eingestellten Mitteln zur Unterstützung des Generalkomitees in England gewährt wird. Es war dem C. A. f. d. J. M. oft recht schwer die Mittel zur Weiterführung der begonnenen Arbeit zusammen zu bringen, und darum auch ganz unmöglich, an eine Ausdehnung der Arbeit zu denken, obwohl von allen Seiten seine Hilfe erbeten wurde. Hatte sich doch inzwischen die deutsche Handelsflotte zur zweitgrößten in der Welt ent-

wickelt, und kann ihr hinsichtlich der Leistungsfähigkeit keine andere zur Seite treten. Hiermit war natürlich ein schnelles Steigen der seemännischen Bevölkerung verbunden. Die Wasserkante konnte den Mannschaftsbedarf nicht mehr decken, und von den 100 000 deutschen Seeleuten (über 50 000 auf deutschen Schiffen, nahezu 20 000 auf fremden, namentlich englischen, und die übrigen unter den Waffen bei der deutschen Marine) sind drei Viertel aus dem Binnenland, aus allen Kreisen und Schichten der Bevölkerung.

Einen wesentlichen Aufschwung nahm die Arbeit der Seemannsmission, als im Jahre 1894 der Evang. Oberkirchenrat zu Berlin sich mit dem C. A. f. J. M. daselbst zu gemeinsamer Förderung dieser Arbeit verband durch Gründung des „Komitees für deutsche evangelische Seemannsmission in Berlin“. Dieses Komitee, welches aus je zwei von dem Ev. O.K.R. und dem C. A. f. J. M. entsandten Mitgliedern besteht, und bei seiner Konstituierung sich den damaligen Präsidenten des C. A. f. J. M. als Vorsitzenden zuwählte, hat die Aufgabe „unter Fortsetzung und Ausdehnung der seitherigen Thätigkeit des C. A. f. J. M. mit den von ihm aus den Kreisen der J. M. gesammelten und den von dem Ev. O.K.R. durch Kirchenkollekten aufzubringenden Mitteln im Auftrage beider Instanzen die deutsche ev. Seemannsmission in den Hafenplätzen des In- und Auslandes selbstständig zu fördern“. Die Bemühungen des Komitees, auch die anderen evangelischen Landeskirchen, soweit sie nicht dem deutsch-lutherischen Seemannsfürsorge-Verbande angeschlossen sind, zur Förderung der Seemannsmission durch Gewährung von Geldmitteln heranzuziehen, sind nicht ohne Erfolg geblieben, wenn schon von dem Komitee beklagt werden muß, daß außer der preußischen Landeskirche nur erst wenige sich entschließen konnten, alljährlich und regelmäßig seine Arbeit zu unterstützen. Das Komitee für deutsche ev. Seemannsmission brauchte sich nun in seiner Fürsorge nicht auf das Generalkomitee in Großbritannien und die von dem C. A. f. J. M. bisher unterstützten Seemannsmissionen in Amsterdam, Rotterdam und Genua zu beschränken, wozu der C. A. aus Mangel an genügenden Mitteln gezwungen war. So dehnte es denn gleich im ersten Jahre seine Arbeit aus auf Königsberg und Danzig, woselbst die Arbeit neu eingerichtet wurde, und schickte einen eignen Seemannspastor nach London. Auch die Stettiner Seemannsmission konnte sofort in den Unterstützungsplan aufgenommen werden, und im Sommer 1904 sah sich das Komitee genötigt, einen eigenen Seemannspastor zur Pflege und Förderung der Arbeit in den Hafenplätzen der Ostsee, und zur Förderung derselben in der Heimat, mit dem Sitz in Stettin, zu berufen. Inzwischen ist eine ganze weitere Reihe von Hafenplätzen mit in das Netz der Seemannsmission hineingezogen worden. Nach einem dem letzten Berichte im Anhang beigegebenen Verzeichnis der dem Komitee angeschlossenen und von ihm unterhaltenen bezw. unterstützten Stationen arbeiten auf denselben: 8 Seemannspastoren im Hauptamte, nämlich in Stettin, Antwerpen, Leith, London, Shields, Marseille, Genua und Buenos-Aires; 7 Seemannspastoren im Nebenamte, nämlich in Dundee, Glasgow, Hull, Manchester, Middlesbrough, Newcastle und Baltimore, und 18 Seemannsmissionare und Hausväter, nämlich in Königsberg, Neufahrwasser, Stettin, Kopenhagen, Hull, Liverpool, London, Methil, Shilds, Sunderland, Amsterdam, Rotterdam, Antwerpen, Genua, Helsingsfors, Petersburg, Buenos-Aires und Valparaiso.

„Seemannsheime“ zählten wir 17, nämlich in Königsberg, Stettin, Hull, Liverpool, London, Methil, Shields, Sunderland, Amsterdam, Rotterdam, Antwerpen, Genua, Helsingfors, Petersburg, Baltimore, Buenos-Aires und Valparaiso und „Lesezimmer“ ohne Logis, in denen aber Erfrischungen zu haben sind, giebt es 8, nämlich in Neufahrwasser, Kopenhagen, Glasgow, Leith, Middlesbrough, Newcastle, Hartlepool und Shanghai. Außerdem finden im Auftrage und auf Kosten des Komites „regelmäßige Schiffsbesuche“ mit „Schriftenverteilung“ statt in den schwedischen Häfen: Stockholm, Gefle, Stugsund mit Sandarne, Sundsvall, Gothenburg mit Halmstadt und Landskrona, Ystad, Malmö, Helsingborg und Karlskrona, wie in den norwegischen Hafenplätzen: Frederikshald, Frederiksstad, Christiania, Drammen, Laurvig, Kragerö, Arendal, Christianssund, Stavanger, Bergen, Christianssand und Drontheim und ebenso in Bordeaux, Barcelona, Lissabon, Neapel, Beirut und Smyrna. Auch aus Kalkutta und Rangon werden bereits Anfänge in der Fürsorge für deutsche Seeleule berichtet.

Neben diesem Komitee für deutsche ev. Seemannsmission in Berlin arbeitet in der Seemannsmission seit 1886 der Ausschuß der lutherischen Vereine zur kirchlichen Versorgung deutscher Seeleute im Auslande, der sich im Jahre 1903 als „Verband deutsch-lutherischer Vereine f. J. M. zum Zweck der Seemannsfürsorge“ oder kürzer, als „deutsch-lutherischer Seemannsfürsorge-Verband“ konstituiert hat. Als im Jahre 1886 die verbundenen lutherischen Vereine für J. M. sich nach einem gemeinsamen Arbeitsfeld um-

sahen, wählten sie hierzu auf Rat und Veranlassung des C. A. f. J. M. die Seemannsmission und übernahmen zunächst die zu dem Generalkomitee in Großbritannien gehörende Station Cardiff, zu der 1890 die Station in Kapstadt hinzukam. 1891 nahmen sie die Arbeit in Hamburg auf und von 1896 ab in Geestemünde-Bremerhaven. Hier haben sie die bedeutendste aller allgemeinen Wohlfahrtseinrichtungen für Seeleute an der Unterweser geschaffen. In Altona wurde eine Schiffer- und Fischerstube und in Kiel ein kleines Seemannsheim eingerichtet. Die Aufwendungen beider Komitees für S.-M. beliefen sich im letzten Jahre zusammen auf mehr denn 120000 Mk. — Hier sind auch noch zu nennen der „Seemanns-Missions-Verein" in Barmen, der Verein „Seemannsheim" in Stuttgart und der Verein „Seemannsheim" in Berlin (Gräfin Schimmelmann).

Der die Arbeit der Seemannsmission bedingende Notstand unter den Seeleuten ist zunächst ein kirchlicher und religiöser, dann aber auch ein sittlicher und sozialer. In seinem gefährlichen versuchungsreichen und anregungsarmen Berufsleben entbehrt der Seemann den heilsamen Einfluß der Kirche wie der Familie und der Heimat, und da er nun in der Fremde unbekannt und unerkannt sein Wesen treiben kann, wird er um so leichter eine Beute der vielen Versuchungen und Verführungen zur Gottlosigkeit, Verschwendung, Unsittlichkeit und Desertion, wie sie in schlechter Gesellschaft an ihn herantreten, und von vielen gewissenlosen Heuer- und Schlafbasen in raffiniertester Weise ihm bereitet werden. Die Eigenart des deutschen Charakters und der deutschen Frömmigkeit verlangt, daß die Fürsorge für ihn auf nationaler Grundlage und in deutschem Geiste betrieben wird. Alle Versuche, zusammen mit anderen Nationen eine gemeinsame Seemannsfürsorge zu veranstalten, sind an dem starken Heimatsgefühl des deutschen Seemanns gescheitert. So gilt es denn vor allem „deutsche Seemannsheime" einzurichten. Was die Herberge zur Heimat ist für den Wanderer zu Lande, ein Volksgasthaus mit christlicher Hausordnung, das durch Ordnung, Sauberkeit und billige Verpflegung den Bedürfnissen einfacher Reisenden genügt, das ist das Seemannsheim für den das weite Meer befahrenden Seemann. Es schützt ihn vor Versuchungen und Ausbeutungen schlimmster Art, es verschafft ihm guten Verkehr und anständige Unterhaltung. Hier fühlt er sich heimisch als Familienglied am Tische der Hauseltern. Das Seemannsheim mit seiner Kapelle oder seinem Betsaal ist aber auch des Seemanns Kirche im fremden Lande. Hier hört er das teure Evangelium in seiner Muttersprache, hier geht ihm das Herz auf beim Singen der alten von seiner Kindheit ihm vertrauten Kirchenlieder, hier kann er seinen Gott loben und ihm danken mit seinen Landsleuten in deutscher Zunge. Hier wird ihm auch der Tisch des Altars gedeckt, und hier empfängt er Kräfte des neuen Lebens. Und wie viele kommen dankbar zum deutschen Gottesdienst! Mehr denn 14000 in einem Jahre allein auf den Stationen in England.

Wo es noch nicht möglich ist, ein Seemannsheim einzurichten, steht dem Seemann für seine freien Stunden das deutsche „Lesezimmer" offen. Da er hier wie im Seemannsheim Erfrischungen findet, ist er nun unabhängig von den schlechten Herbergen und Häusern, in welchen den Seeleuten oft in wenigen Tagen, ja Stunden ihre ganze Ersparnisse, oft hunderte von Mark, abgenommen werden, auf welche daheim Weib und Kind oder alte Eltern schon seit Monaten, ja oft seit Jahren schmerzlich warten. Hier findet er nach oft monatelanger Entbehrung geistige Nahrung. Hier erwarten ihn Briefe aus der Heimat hier kann er ungestört an seine Lieben in der Heimat schreiben. Gar mancher hat unter dem Einfluß des Hausvaters von hier aus das seit Jahren zerrissene Band mit Vater und Mutter, mit Weib und Kind wieder angeknüpft. Der Hausvater verwahrt ihm seine Ersparnisse, oder schickt sie an die Seinen in der Heimat, er besorgt ihm Kleidung und Ausrüstung, er verschafft ihm Stellung auf einem guten Schiff. Mehr denn 200000 Mark werden jährlich von deutschen Seeleuten der Seemannsmission zum Aufbewahren und zum Heimsenden übergeben, eine Summe, die ohne ihre Hilfe ein Opfer des Leichtsinns und Verführung geworden wäre. Von größter Wichtigkeit sind die „Schiffsbesuche". Das ist eine Hauptaufgabe der Seemanns-Pastoren und Missionare den Seeleuten auch auf ihren Schiffen seelsorgerisch zu dienen, ihnen Erbauungs- und Unterhaltungslitteratur zu bringen und ihren Rat und Hilfe in der Fremde anzubieten. Wo es angeht, werden auch Andachten und Gottesdienste an Bord abgehalten, allermeist aber muß sich der Besucher darauf beschränken, zum Besuche der Gottesdienste sowie des Seemannsheims und des Lesezimmers einzuladen. Aber auch an Land geht die Seemannsmission dem Seemanne nach und sucht ihn auf in seinen Schlafstellen, um ihm ihre Hilfe und Dienste anzubieten, und ganz besonders, wenn er ins Gefängnis geraten oder krank im Lazarett Aufnahme gefunden hat. Gerade an den beiden letzten Orten wird der Besuch

des deutschen Seemanns-Pastors und Missionars dankbarst aufgenommen, und die hier gemachten Erfahrungen entschädigen oft reichlich für die vielfachen Beschwerlichkeiten und Mühen, auch schmerzliche Erfahrungen, die der schwere Beruf mit sich bringt. So dient die Seemannsmission der Kirche und dem Vaterlande an ihren Söhnen, um deren zeitliches und ewiges Wohl sie sich müht. **E. Fritsch.**

Segarelli s. d. A. Apostelbrüder Bd I S. 702,5.

Segen und Fluch. — 1. Segen und Fluch spielen in jeder Religion eine wichtige Rolle. Sie bedeuten die übernatürliche, von der Gottheit ausgehende Förderung oder Hemmung menschlichen Thuns und Ergehens. Und sofern der Mensch selbst auf sie für andere einen bestimmenden Einfluß auszuüben im stande ist, können die Begriffe Segen und Fluch, segnen und fluchen, die zunächst der Gottheit vorbehalten sind (vgl. z. B. Gen. 12, 3: „ich will segnen . . . verfluchen" im Munde Jahves; Nu 6, 27: „ich will ihnen Segen zu teil werden lassen"; Nu 6, 24: „es segne dich Jahve"), auch auf Menschen angewandt werden. Sie besagen dann in ihrem ursprünglichen Sinne, daß gewisse Menschen von der Gottheit mit der Fähigkeit belehnt sind, auf andere jene von ihr selbst, der Gottheit, ausgehende Förderung und Hemmung zu übertragen. Die Übertragung geschieht vielfach durchs Wort: das Segnen oder Verfluchen durch Aussprechen eines Segens oder Fluches. Es ist aber nicht ans Wort gebunden; Handlungen symbolischer oder unmittelbar wirkender Art wie das Ansehen (der „böse Blick") können denselben Dienst thun.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß innerhalb der heidnischen Religionen des Israel nahestehenden Heidentums wie außerhalb der Sphäre seiner Umgebung die Begriffe Segen und Fluch sich vielfach berühren mit dem, was man Zauberei nennt. Denn sofern die göttlichen Mächte ihre Einwirkung auf das Ergehen des Menschen nicht unmittelbar vollziehen — und das ist vielfach die Regel —, sind es mit Wunder- und Zauberkräften ausgerüstete Menschen, denen sie in die Hand gelegt sind. Sie haben die Macht, die fördernden, segnenden Kräfte der Gottheit an bestimmte Punkte zu leiten und vor allem die schädlichen Kräfte, die meist in einer Menge von schadenstiftenden bösen Geistern und Kobolden personifiziert gedacht sind, zu bannen und dadurch vor Schaden zu behüten — oder aber sie loszulassen und auf einen bestimmten Punkt hinzulenken und damit zu schaden. So stiften sie Segen und Fluch, und sofern sie es durchs Wort thun, segnen und fluchen sie in jenem übertragenen Sinne. Ja es bedarf oft genug nicht einmal besonderer, mit spezifischen Zauberkräften ausgestatteter Menschen, besonders für den Fluch (weniger für den Segen). Jener lauert in der Gestalt der schädlichen und schadenfrohen Dämonen überall im Hintergrunde des irdischen Daseins. Ist er nicht ausdrücklich gebannt, so lautet vielfach der Volksglaube, so brechen die schadenden Mächte des Unheils unversehens aus ihrem Verstecke hervor: ein unbedachtes Wort, ein unüberlegter Schritt, und du hast dich in die Gewalt der Bösen begeben und bist irgend einem alten Fluche verfallen oder einem Dämon preisgegeben. (In Griechenland besteht bekanntlich die Sitte, Verwünschungen gegen Feinde auf Tafeln von Blei geschrieben dem Toten ins Grab zu legen oder auch an Stätten, die den Hadesgottheiten geweiht sind, niederzulegen, um den Feind auf diese Weise den schädlichen Göttern des Hades zur Heimsuchung zu empfehlen.) Nur die äußerste Sorgfalt und peinliches Achthaben auf sich selbst und eine Menge von Regeln und Bräuchen kann davor bewahren, daß man der Macht der Bösen verfällt oder ihre Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Auch ohne daß man etwas Bestimmtes thut, oft wenn man sie nur nennt oder ohne besondere Schutzmaßregel in ihren Bereich tritt (vgl. unten über Am 6), werden sie herbeigerufen oder auf einen Menschen oder sein Tier und seinen Besitz losgelassen und treiben so ihr schädliches verderbenstiftendes Wesen.

2. Auch innerhalb des ATs finden wir noch mancherlei Spuren der Berührung Israels mit solchen Vorstellungen. Es ist bekannt, wie energisch die prophetische Religion in Israel und alles, was mit ihr zusammenhängt, den Kampf gegen die Macht des Aberglaubens, der sich an Zauberei, Totenbeschwörung, Wahrsagerei u. dgl. hielt, aufgenommen hat. Aber ebenso bekannt ist auch, daß es in der Zeit vor dem babylonischen Exil nicht gelang, weite Kreise des Volkes von dem Einfluß dieser Vorstellungen frei zu machen. Ein typisches Beispiel dafür bietet König Saul, von dem es heißt, daß er selbst die Zauberei mit schwerster Strafe bedroht und doch in der Nacht vor der entscheidenden Schlacht gegen die Philister sich ihrer bedient habe, indem er die Hexe von Endor, die im Geruche stand, Tote befragen zu können, bat, ihm von Samuels Geiste Rat zu ver-

schaffen. Weitere Belege in großer Anzahl bieten uns neben dem Deuteronomium (vgl. Kap. 18) die Schriften der Propheten. Es darf nur an Stellen wie Jes 2, 6 oder Hos 4, 12 erinnert werden.

Unter diesen Umständen werden wir uns nicht wundern können, wenn auch die Begriffe Segen und Fluch im alten Israel zunächst vielfach in einer Verbindung auftreten, die an diese Vorstellungsweise erinnert, und wenn sie erst allmählich sich von jener Verbindung loszumachen im stande sind und so erst im Lauf der Zeit sich zu einem geistigeren Inhalte durcharbeiten. Nicht als hätte es nicht zu allen Zeiten in Israel Persönlichkeiten gegeben, die von der höheren Vorstellung über die Art, wie die Gottheit Segen und Fluch vermittelt, erfüllt waren; aber die vielfache und lange Herrschaft einer minder vollkommenen Betrachtungsweise wird sich nicht bestreiten lassen. Auch beschränkt diese Herrschaft sich nicht auf die ältere oder alte Zeit; wir finden sie auch noch in jüngerer und jüngster Zeit vertreten. Aber als die Zeit ihres Vorwiegens wird man die alte und ältere Zeit anzunehmen berechtigt sein. Mit dem Herrschendwerden der durch die Propheten vertretenen Grundsätze und Anschauungen wird sie von selbst mehr in den Hintergrund gedrängt. Sie hält sich auch so noch, aber sie hat ihre Kraft eingebüßt, sie ist auf einzelne Kreise, die der geistig niedriger Stehenden, beschränkt und sie wird vielfach mehr — wie wir es ja bis auf den heutigen Tag unter uns beobachten — nur noch im Sprachgebrauch als im wirklichen Leben ihr Dasein gefristet haben.

3. Gehen wir zu den einzelnen Äußerungen des ATs über unseren Gegenstand über, so finden wir als die Mittel, mit Hilfe deren Segen oder Fluch vollzogen werden, sowohl das Wort als die Handlung. a) Die letztere vollzieht sich wahrscheinlich nach der Vorstellung des Volkes in Israel in allen den Formen, in denen überhaupt nach der Anschauung der Zeit die durch Menschen vermittelte übernatürliche Einwirkung der Gottheit sich vollzieht. Ein wichtiges Medium derselben scheint der Zauberstab gewesen zu sein. Ein solcher Stab wird den ägyptischen Zauberern beigelegt Ex 4, 2 ff. 7, 8 ff. und mit Hilfe ihres Stabes vollziehen Mose und Aaron ihre Wunder (vgl. auch Nu 20, 8. 11), desgleichen Elisa 2 Kg 4, 29. 31 — ein Beweis, daß der Gedanke, daß der Stab das Medium der Wunderkraft sei, dem AT bekannt ist. Auch Hos 4, 12 mag hier beigezogen werden, wo der Stab zwar nicht als wunderkräftig, wohl aber als zum Orakelgeben dienend genannt wird — immerhin steht der Orakelstab dem Zauberstabe sehr nahe. Es wird also angenommen werden dürfen, daß ein etwa ausgesprochener Segen oder Fluch dadurch seine Bekräftigung bezw. seine sofortige Erfüllung finden konnte, daß ein Gottesmann oder Zauberer den wunderkräftigen Stab dabei anwandte. Es darf bemerkt werden, daß auch Bileam in Nu 22, 27 den Stab führt, wenngleich Bileams segnende und fluchende Thätigkeit nicht auf ihn zurückgeführt wird; es kann also hier möglicherweise der bloße Wanderstab gemeint sein. Auf welche Weise der Stab zu dieser Rolle des Zaubermediums gelangt ist, wird sich immerhin wenigstens erraten lassen. Wenn wir sehen, wie bei den Kanaanäern und vielfach sonst der Baum heilig ist und bei ersteren das Symbol und vielfach wohl der Sitz der Astart als der Göttin des Wachstums und der Fruchtbarkeit; und wenn wir ferner sehen, daß sie an Stelle des lebenden Baumes auch den toten, den in die Erde gesteckten Pfahl, gelten lassen (als Aschera): so liegt die Vermutung nicht fern, daß der heilige Stab in ähnlicher Weise als Symbol, ja als Sitz einer Gottheit, und von Hause aus einer Fruchtbarkeitsgottheit gegolten habe — wenigstens bei derjenigen Gruppe von Völkern, die hier in Frage kommen. Stade, Alttest. Theol. 191 versteht den Stab als Sitz des Schutzgeistes im allgemeinen; aber weshalb gerade ein Stab diesen Dienst thun sollte, wird bei dieser Erklärung nicht deutlich. Nur wenn die Gottheit derartig vorgestellt wird, daß sie gerade zum Stab, d. h. dem Baumzweig, in nähere Beziehung tritt, erklärt sich jene Anschauung.

b) Als ein weiteres, in diesem Falle nur Fluch auswirkendes, Mittel dürfen wir wohl den Blick des Auges gewisser Menschen auch für das AT in Anspruch nehmen. Es ist bekannt, bei wie vielen Völkern die Sorge eine besondere Rolle spielt, daß gewisse Menschen die Fähigkeit besitzen, durch scheeles Ansehen, den sog. „bösen Blick", Schaden über Menschen (besonders Kinder) und Tiere zu bringen. Für die Araber vgl. Wellhausen, Reste altar. Heident.[2] 164 f. Der im AT mehrmals vorkommende Ausdruck רע עין, den man gewöhnlich mit „mißgünstig" — und im heutigen Zusammenhang wohl mit Recht — wiedergiebt, wird wohl ursprünglich nichts anderes bedeutet haben als den bösen Blick. Später ist er dann im moralischen Sinne gebraucht, doch mag dies erst Folge einer Abschwächung des ersten Sinnes sein. Vgl. Pr 23, 6; 28, 22; Si 14, 3; 34, 12; Pirke Aboth 5, 13.

c) Eine besondere Rolle unter den Segenshandlungen scheint die Handauflegung gespielt zu haben. Wenigstens wird in Gen 27. 48, 14 ff. großer Wert auf sie gelegt. Ihr Sinn kann von Hause aus doch wohl, nach der Rolle, die sie eben beim Segnen hat, nur gewesen sein, die besondere Kraft, welche dem innewohnt, der segnet, auf den zu Segnenden überzuleiten. Man sieht daraus zugleich, daß der Segnende (und so natürlich überhaupt der Gottesmann) als Inhaber einer Gottheit, bezw. göttlichen Kräfte, die übertragen werden können, gedacht wird.

d) Besonders häufig aber wird Segen und Fluch sich an die heiligen Handlungen selbst angeschlossen haben, vor allem das Opfer. Beim Opfer ist man ohnehin der Gottheit nahe; es dient dazu, das Wohlgefallen der Überirdischen auf den Menschen herabzuleiten und sie ihm günstig zu stimmen; so versteht es sich fast von selbst, daß man diesen Anlaß benützt, Segen zu erlangen oder Flüche besonders kräftig zu machen. So lesen wir in Ri 9, 27, daß die Bürger von Sichem ihr Fest dazu benutzten, dem ihnen verhaßten Abimelech zu fluchen. Die Textesworte: „sie aßen und tranken und fluchten Abim." wollen schwerlich bloß sagen, daß die Erregung der Feststimmung und des Weingenusses sie zum Verfluchen des Abim. fortriß, sondern zwischen Festfeier d. h. feierlichem Opfer und dem Akte des Verfluchens besteht ein innerer Zusammenhang. Dem entsprechend hat denn auch Bileam bei seinem Vorhaben Israel zu verfluchen vor allen Dingen darauf zu achten, daß erst Gott reichliche Opfer dargebracht werden Nu 23, 1 ff.; ähnliches finden wir bei den Arabern im Altertum (Wellh. a. a. O. 133) und bei den Bewohnern Syriens und der angrenzenden Länder bis auf den heutigen Tag (vgl. Curtiß, Ursemitische Religion 204. 208 f. 219 f. u. ö.: man opfert ein Tier oder vollzieht sonst heilige Riten „für einen Segen"). Ein Beispiel eines ganz spezifischen Fluchritus, ebenfalls mit Opfer verbunden, besitzen wir innerhalb des AT in Nu 5, 11, wo der seinem Weibe mißtrauende Mann ihr einen fluchbringenden Trank zu trinken giebt, über den schwere Verwünschungen gesprochen und in den solche auch äußerlich (V. 23) gemischt sind. Ist sie schuldig, so wird der Trank sie vernichten, war sie treu, wird er nicht schaden.

e) Bei der letztgenannten Art von Segen und Fluch handelt es sich bereits um Äußerungen, die, wenn auch durch heilige Handlungen bekräftigt, doch wesentlich durch das menschliche Wort sich vollziehen. So wird denn überhaupt das Wort das wichtigste Medium des Segnens und Fluchens gewesen sein. Man „spricht" einen Segen und Fluch aus über jemand oder etwas. Es kann dieses Sprechen in der Form des magischen „Besprechens" sich vollziehen, es kann aber auch die Form des rein geistigen Gebetes annehmen. Auch dieser Fall trifft im AT auf den höheren Stufen seiner Entwickelung zu, und hier ist dann der Segen übergegangen in die Form des Gebetes, genauer des betenden Segenswunsches und ähnlich der Fluch in diejenige der feierlichen Bedrohung und des Ankündigens von Schädigung im Namen Gottes, bezw. des Erbetens von solcher bei Gott.

f) Für die erstere Form ist der schon genannte Bileam und die ganze Art seines Auftretens typisch. Ebenso kann an die Fluchworte und -formeln von Nu 5 erinnert werden. Zweifellos hat diese Art des Segnens und Fluchens im Volksglauben und der Volksreligion Israels eine große Rolle gespielt, zunächst in der älteren Zeit Israels, aber auch in manchen Kreisen bis tief hinein in die prophetische Zeit und erheblich über sie hinaus. Wie überall in der Welt, so war auch in Israel Magie und Aberglauben niemals ganz auszurotten. Gewiß hat man sich dabei — laut ausgesprochen oder im Stillen — nicht selten noch allerlei andere Mächte als Jahve wirkend gedacht, vor allem wohl die Totengeister und Ahnen, vgl. 1 Sa 28 und die vielfache Erwähnung der Totenbeschwörung. Aber im ganzen wird Segen und Fluch innerhalb des AT doch auf Jahve, jedenfalls auf ihn hauptsächlich und in erster Linie, zurückgeführt, wie ja auch H. Duhm in seiner Schrift über die bösen Geister im AT (1906) annimmt, daß ihre Bedeutung in Israel im Vergleich mit andern orientalischen Religionen eine im ganzen mäßige war. Indem so in der Hauptsache an Jahve festgehalten wird und indem neben der Handlung das Wort im Namen Jahves stark die Oberhand behält, sind m. E. zwei wesentliche Faktoren gegeben, die der Vergeistigung des Segens und Fluchs in dem vorhin beschriebenen Sinne günstig sind.

g) An sie dürfen wir bereits denken, wenn von Samuel gesagt ist, daß er beim Opferfeste, ehe die Teilnehmer zur Opfermahlzeit schreiten, den Segen über das Mahl spricht (1 Sa 9, 13), oder wie es von David heißt, daß er (hier als Priester fungierend), nachdem das Opfer vollzogen ist, das Volk im Namen Jahves segnet. Wie solche Segenssprüche, die einfach als betende Wünsche zu denken sein werden, gelautet haben

mögen, ersehen wir für besondere Anliegen aus 1 Sa 1, 17 oder Gen 24, 60. Dort ruft der Priester Eli der betenden Hanna das tröstende Wort zu: „Geh' hin im Frieden; der Gott Israels wird dir gewähren, was du von ihm erbeten hast!" Hier wird die aus dem Elternhause scheidende Rebekka von ihren Brüdern mit dem Segenswunsch entlassen:

Schwester, mögst du werden — zu Tausenden von Myriaden,
Und dein Same besitze — die Thore seiner Feinde!

Denselben Charakter eines Segenswunsches bei besonderem Anlaß hat die längere Rede in 1 Kg 8, 15 ff., welche Salomo bei der Einweihung des von ihm erbauten Tempels an das Volk hält. Wahrscheinlich enthielt der ursprüngliche Bericht (vgl. V. 14) die Thatsache, daß Salomo ähnlich wie David (s. o.) das Volk segnete und wohl den Inhalt des Segens in Form eines kurzen Segensspruches, der das Gegenstück zu dem unmittelbar vorher (V. 12) mitgeteilten Weihespruch bildete. Aber wir haben alle Gründe, anzunehmen, daß auch ohne besondere Veranlassung, also bei jedem Opferfeste und jeder Festversammlung der Priester den Segen über dem Volke aussprach. Er hat wohl nicht zu allen Zeiten gleich gelautet, aber feste liturgische Formen werden früh angenommen worden sein, und so mag der uns im Priestergesetz (Nu 6, 24—26) aufbewahrte Segensspruch schon lange vor der Abfassung des Gesetzes in seiner heutigen Form üblich geworden sein. Er lautet:

Es segne dich Jahve — und er behüte dich!
Es lasse leuchten Jahve sein Antlitz — über dich und sei dir gnädig!
Es erhebe Jahve sein Antlitz über dich — und schaffe dir Frieden!

Ebenso sind auch die Flüche gemeint, die Salomo in 1 Kg 8 über Israel, falls es von Jahve abfallen sollte, ausspricht, oder die in manchen Rachepsalmen ausgesprochenen Verwünschungen oder die Segens- und Fluchworte in Dt 28 u. a.

4. Fragen wir nach den Personen, denen die Gabe zu segnen oder zu fluchen besonders zu Gebote steht, so sind es natürlich in erster Linie dieselben, die auch sonst zur Gottheit in näherer Beziehung stehen als andere, also die Seher und Priester, überhaupt die Gottesmänner. Demgemäß ist der Seher Bileam besonders dazu geeignet, Israel zu verfluchen. Demgemäß segnet Samuel das Opfer, Mose bei seinem Tode sein Volk (Dt 33), der Priester die Gemeinde. Demgemäß hat aber auch der Fluch, den Josua über Jericho (Jos 6, 26) und Elisa über die Knaben von Betel ausspricht (2 Kg 2, 24) besondere Kraft. Auch bei den Arabern gelten die Seher und Priester als mit besonderen Gaben der Weissagung und des fürbittenden oder fluchenden Gebetes ausgerüstete Menschen (Wellh. Reste[2] 138). —

Eine besondere Wirkung schrieb man ferner dem Segen oder Fluch Sterbender zu. Auch hierzu finden sich außerhalb Israels Parallelen (Wellh. a. a. O. 139, Anm. 4). Der Sterbende steht sozusagen der Gottheit näher als die andern; die Seele ist schon mit einem Schritte aus der Verbindung mit dem Körper entlassen und schwebt schon halb frei umher, erhaben über Raum und Zeit und der Klasse der höheren, überirdischen Wesen verwandt. Den Schlüssel für das Verständnis dieser Vorstellung werden wir wahrscheinlich daraus zu entnehmen haben, daß vor allen die sterbenden Ahnen Segen zu spenden und Fluch zu vermitteln im stande sind. So segnet der sterbende Mose sein Volk (Dt 33), so teilten die sterbenden Erzväter Isaak und Jakob vor ihrem Scheiden teils Segen teils Fluch aus, Gen 27, 10 ff.; 48, 8 ff.; 49, 1 ff. Der Zusammenhang mit der Vorstellung, daß der gestorbene Ahnherr als eine Art höheren Wesens fortlebe, ist hier kaum zu verkennen. Im Momente des herannahenden Todes ist er bereits auf dem Wege, jenes höhere Wesen zu werden und deshalb mit diesen Kräften ausgestattet. Doch hat diese Rolle nicht bloß der sterbende Ahnherr; sowohl der Ahnherr für sich kann im besonderen Maße segnen und fluchen als der Sterbende für sich: die ursprünglich zusammengehörigen Vorstellungen trennen sich und erlangen selbstständige Existenz. Zum letzteren vgl. den sterbenden Mose (s. o.), zum ersten den segnenden und fluchenden Noa Gen 9, 25 ff., auch Sir 3, 11 („des Vaters Segen . . . der Mutter Fluch").

Ja weiterhin erlangt dann jeder Beliebige unter besonderen Umständen die Kraft Segen und Fluch — besonders letzteren — wirkungskräftig auszusprechen. Was hier als Grund angenommen wird, läßt sich nicht immer sagen. Die Araber erklären: wer in gerechter Entrüstung flucht, habe damit Erfolg (Wellh. a. a. O. 139). Hier wird wohl angenommen sein, daß die Gottheit der Verfolgten und ungerecht Leidenden sich ihrer im besonderen annehme und so ihr Gebet und ihren Fluch erhöre. Auch für Israel mag diese Erklärung zutreffen, insofern Fälle wie 2 Sa 16, 5, wo Simei in Erinnerung an gewisse Maßregeln

Davids ihm flucht, oder 2 Sa 21, 1 ff., wo die Gibeoniten in gerechtem Zorn über Sauls Treubruch Israel fluchen, sich recht wohl so erklären lassen. Aber ausreichen wird die Erklärung nicht. Das Wort Pr 27, 14: „wer in der Morgenfrühe seinen Nächsten laut segnet, dem wird es als Fluch gerechnet" mag uns die Spur weisen. Die Morgenfrühe und die laute Stimme können wohl nur das unvorsichtige Rühmen des Freundes, den man glücklich preist, im Sinne haben. Ein solches kommt aber dem gleich, was wir heute noch „etwas Berufen" nennen. Ein solches Berufen weckt die finstern, schadenden Mächte bezw. es ruft sie herbei, macht sie auf ein Opfer aufmerksam und läßt sie gleichsam auf es los. So wird jene Vorstellung auch in Israel zu deuten sein; und wenn mancher Fluch auch eines gewöhnlichen Mannes, und selbst wenn er keinen gerechten Grund zur Entrüstung hatte, ernst genommen wurde, so mag jene unheimliche, auch in Israel nie ganz überwundene Angst vor im Dunkeln ihr Wesen treibenden bösen Mächten dabei mitbestimmend im Spiele gewesen sein. — Eine ähnliche Vorstellung wird wohl auch in der merkwürdigen Schilderung bei Amos angenommen werden müssen, wo er 6, 10 eine Seuche, wohl die Pest, beschreibt und sagt, daß in einem Hause alle Bewohner hingerafft werden sollen bis auf einen. Fragt derjenige, der die Leichen wegzuschaffen hat, den Letzten, in einem hintern Winkel des Hauses Sitzenden: Ist noch jemand bei dir? so antwortet er: „niemand", und fügt bei: „Stille! man darf ja den Namen Jahves nicht aussprechen!" Jahve wütet als Würger durch die Pest im Hause: der letzte noch lebende Insasse fürchtet, das bloße Nennen des Jahvenamens möchte den zürnenden Gott herbeirufen und auf ihn aufmerksam machen, und so ihm Verderben bringen. Darum bittet er, der andere möge lieber überhaupt nicht reden.

5. Damit werden wir von selbst noch auf die Frage geführt: welches die Wirkung von Segen und Fluch im Bewußtsein des alttestamentlichen Volkes war. Auch hier werden wir zu scheiden haben zwischen niederer und höherer Betrachtungsweise schon im AT. Es finden sich nicht wenige Fälle, in denen Segen und Fluch, sind sie einmal ausgesprochen, als ein blind sich auswirkendes Verhängnis erscheinen, gleichsam als ein Zwang, der auf die Gottheit ausgeübt ist, und dem sie, selbst wenn sie wollte, sich nicht ohne weiteres entziehen kann. Hier wird das Band unverkennbar, das wie oben ausgeführt, auch im AT noch Segen und Fluch mit der heidnischen Magie und Zauberei verbindet. Beispiele für das Gesagte sind leicht zur Hand. Man denke an Isaak in Gen 27, 33 ff., der, nachdem er Jakob gesegnet hat, erfährt, daß der jüngere Sohn den Segen des Erstgeborenen erschlichen hat und darob erschrickt, weil der einmal ausgesprochene Segen nun nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Er muß auf Esaus Bitte: „Segne auch mich!" erklären: „Dein Bruder hat dir den Segen weggenommen!" Oder man denke an die Art und Weise, wie Bileams Segen und Fluch wirksam gedacht wird. Wegen einer bloßen Verwünschung mit Worten hätte der Israel feindliche König Balak es sich nicht soviel kosten lassen, wie er thut, den Zauberer Bileam aus weiter Ferne herzuholen. Ebensowenig würde sich seine Sorge und Entrüstung erklären, als statt des erhofften Fluchs über Israel ein Segenswort aus Bileams Munde kam. Ihm sind die Worte Bileams von Jahve geleitete reale Mächte, lebendige Realitäten. Er denkt also (bezw. es läßt ihn der Verfasser der Erzählung denken) ganz ähnlich wie nach der oben genannten Erzählung Isaak denkt, weshalb dem König auch das Wort in den Mund gelegt wird: wen du segnest, der bleibt gesegnet und wen du verfluchst, der bleibt verflucht (22, 6).

Demnach wird in 1 Kg 16, 34 berichtet, daß ein gewisser Hiel aus Bethel das zerstörte und mit einem schweren Fluche belegte Jericho nur wiederaufbauen konnte um den Preis seines ältesten und seines jüngsten Sohnes. So forderte es der alte Fluch (Jos 6, 26), und um ihn zu erfüllen mußte der Erbauer seine beiden Söhne hingeben. Einen besonders deutlichen Einblick in diesen Glauben der Zeit gewinnen wir durch zwei Erzählungen über David: 2 Sa 21 und 1 Kg 2, 1 ff. Die erste sagt uns, daß Saul in blindem Eifer die durch alten Vertrag in ihrer Selbstständigkeit geschützte Bevölkerung von Gibeon, weil sie sich seinem Willen nicht fügen wollte, habe hinmorden lassen. Die Blutschuld und der Fluch der Ermordeten bezw. der Überlebenden kommt nach Sauls Tode in einer Dürre und Hungersnot über Israel. David ist bereit, den überlebenden Gibeoniten zu gewähren, was sie irgend verlangen, denn er ist überzeugt: der Fluch wirkt unfehlbar so lange fort, bis er in Segen verwandelt bezw. zurückgenommen wird. Noch deutlicher tritt der Sachverhalt in 1 Kg 1. 2 zu tage. David befiehlt vor seinem Ende Salomo, er möge an Joab und Simei Rache nehmen. Wie man diesen Befehl neuerdings mehrfach gedeutet hat, ist im Art. „Salomo" dargelegt. Thatsächlich hat er

nichts Befremdliches, wenn man den Glauben an die unbedingte Auswirkung des Fluches berücksichtigt. Bei Simei wird es direkt gesagt (2, 8), er habe vor Zeiten einen schweren Fluch über David ausgestoßen, und nachher bei seiner Hinrichtung heißt es ausdrücklich, durch sie habe Jahve seine Bosheit (d. h. den Fluch) auf sein Haupt kommen lassen, Salomo aber solle gesegnet sein d. h. von ihm sei nun der Fluch genommen und somit in Segen gewandelt (2, 44). Daraus ergiebt sich: der von Simei gesprochene Fluch ist für David, trotzdem er sich bisher nicht erfüllt hat, nicht tot. Er lebt weiter und muß sich eines Tages auswirken — wenn nicht an David selbst, so nach seinem Tode an seinem Hause. Er kann sich aber auch so auswirken, daß er auf Simei selbst zurückfällt und ihn vernichtet. Vgl. meinen Komm. S. 16. Bei Joab andererseits liegt eine richtige Blutschuld vor, der Fall liegt also hier für David ähnlich wie bei den Gibeoniten, da die Blutschuld und der Fluch des Ermordeten thatsächlich auf ihn zurückfallen können, weil die That unter Umständen geschehen ist, nach denen sie David selbst zur Last fallen konnte (vgl. m. Komm. S. 15). Erst wenn das Blut der Erschlagenen auf Joabs Haupt gekommen ist (2, 32. 33), fühlt David sich bezw. nach seinem Tode sein Haus frei vom Fluche: jetzt hat der Fluch sich ausgewirkt.

6. Aber so rückhaltlos diese Anschauung von Segen und Fluch als im AT vorhanden anerkannt werden muß, so wenig ist sie die einzige. Indem, wie oben gezeigt (vgl. 3. e—g), der Segen und Fluch, besonders der erstere, mehr und mehr den Charakter des Gebetes oder des Gebetswunsches an die Gottheit annimmt, gewinnt er von selbst eine geistigere, und wie das Gebet überhaupt im Unterschied von der Zauberei, mehr und mehr eine sittlich vermittelte Weise. Es liegt das von selbst in dem Charakter und der sich im Lauf der Zeit immer vollkommener durchdringenden Tendenz der Jahvereligion, womit natürlich Rückfälle im einzelnen in die unvollkommenere Anschauung oder Fortleben derselben in einzelnen Kreisen nicht ausgeschlossen ist.

Demnach werden wir auf den Höhepunkten der israelitischen Religion und in ihrem weiteren Verlaufe jene magische Auffassung des Segens und Fluches als im Prinzip überwunden annehmen dürfen, auch wo einzelne Äußerungen derselben noch fortwirken, und die Folge davon ist natürlich weiter, daß auch der Inhalt des Segens mehr und mehr in die Sphäre der höheren, geistigen Güter verlegt wird. So ist der bekannte priesterliche Segen von Nu 6 ohne Zweifel von jeder Art von Segnung, die höchsten Güter wie Gottes Gnade und Frieden mit eingeschlossen, verstanden worden. Ebenso wird er (mag er etwa ursprünglich anders gemeint gewesen sein, vgl. den Ausdruck 6, 27: „er soll den Namen Jahves auf sie legen") wesentlich im Sinne eines, wenn auch aus dem Munde des Priesters besonders kräftigen, Gebetswunsches verstanden worden sein. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von Worten wie: „in dir sollen sich segnen alle Geschlechter der Erde" (Gen 12, 3 vgl. 18, 18 u. a.). Nach einer mindestens vielfach vertretenen Deutung bedeuten diese nicht ein unmittelbares Gesegnetwerden (vgl. das Nifal), sondern daß die Völker sich selbst denselben Segen anwünschen, den Abraham erlangt hatte. Das Sich-Segnen bezeichnet dann hier von selbst den Segenswunsch oder das Gebet um Segnung. Ebenso werden hierher zu rechnen sein Aussagen wie 2 Chr. 17, 27 „was du Herr segnest, das ist gesegnet für immer". Zwar geht das Wort zurück auf 2 Sa 7, 29, wo es Jahve an die Verheißung einer dauernden Dynastie für David erinnert (vgl. Nu 22, 6). Aber die leichte Umänderung des Wortes löst es von der Beziehung auf Äußeres, die es ursprünglich hatte, los und läßt es allgemeiner und darum wohl auch geistig gerichtet erscheinen.

7. Da Orakelsprüche schon bei den Heiden, Gottessprüche und feierlich im Namen Jahves ausgesprochene Worte auch in Israel häufig in gebundener Rede vorgetragen werden, so ergiebt es sich von selbst, daß auch nicht wenige Segens- und Fluchworte im AT in gebundener Rede erscheinen. So der Segen und Fluch Noas, die Bileamsprüche, der Isaaksegen; desgleichen wohl die Gottesverheißungen an Abraham und manches andere. Es scheint, als habe sich ein eigener Zweig der geistigen Produktion und innerhalb der Schriftstellerei eine eigene, der späteren prophetischen Rede nächst verwandte Gattung herausgebildet: Sehersprüche und insbesondere innerhalb ihrer Segenssprüche der Alten. Typisch dafür mögen die Bileamsprüche in ihrer eigentümlich gehobenen, halb dithyrambischen Redeweise und ihrer dunkeln, oft nur andeutenden, manchmal wie absichtlich verhüllenden Art gewesen sein. Sie haben zum Teil eine apokalyptische Art an sich, lange vor der Zeit der übrigen Apokalyptik. Am nächsten den Bileamsprüchen stehen wohl die Noasprüche mit Segen und Fluch über Noas Söhne. Weniger dunkel, aber doch noch vielfach an jenen Zügen Anteil nehmend sind die Segenslieder bezw. Segen- und Fluch-

sprüche, die Jakob und Mose zugeschrieben werden (Gen 49 und Dt 33, vgl. Gunkel, Genes.[2] 418f.).

8. Bei der Unsicherheit der ursprünglichsten Bedeutung unserer Begriffe mag es genügen, hier am Schlusse einige Worte über diesen Gegenstand anzufügen. Der terminus technicus für das Verfluchen scheint ארר gewesen zu sein. Der Sinn dieses Wortes mag wohl immer derselbe gewesen sein, אָרוּר ist wohl von Anfang an derjenige, auf dem ein Fluch lastet. Daneben wird für den Fluch und das Fluchen der Stamm אלה gebraucht. Er wird mit Recht mit אֵל Gott zusammengestellt. Demgemäß läge diesem Stamm nicht von Hause aus das Fluchen nahe, sondern lediglich die Anrufung oder Herbeiziehung der Gottheit, ob für oder wider jemand, also das Beschwören, Bezaubern. Man wird dabei unwillkürlich an die Grundbedeutung unseres deutschen „Segnen", das signum (des Kreuzes) über jemand machen, erinnert. Der ebenfalls für Fluchen gebrauchte Stamm קלל (קְלָלָה) hingegen hat von Hause aus überhaupt keine Beziehung zum Göttlichen. Es bedeutet schmähen und hängt zusammen mit קַל leicht. Der ursprüngliche Sinn von קבב endlich, das ebenfalls für Fluchen verwandt wird, ist hingegen durchaus unsicher. — Noch schwieriger ist es, den Ursinn des hebräischen Segnens zu ermitteln. Es wird mit בֵּרַךְ im Piel und als Nomen בְּרָכָה (Segen) bezeichnet. Mehrfach hat man diese Worte mit בֶּרֶךְ (Knie) zusammengestellt. Segnen wäre dann etwa soviel als die Kniee beugen, beten. Allein nach allem, was wir ermittelt haben, hat zwar das Segnen eine Verwandtschaft mit dem Gebet, ja es geht sogar mit der Zeit stark in die Sphäre des Gebets über; aber daß beide Begriffe von Hause aus identisch seien, ist wenig wahrscheinlich, schon um des willen, weil das Kniebeugen gewiß nicht von Anfang an das einzige und entscheidende Merkmal des Gebets ist, der Stamm ברך, falls er Kniebeugen bedeutet, also von Hause aus nicht = beten ist. Der ursprüngliche Sinn von בֵּרַךְ wird also vorläufig dunkel bleiben müssen. Vielleicht dürfte man es eher als mit בֶּרֶךְ Knie mit בְּרֵכָה Teich zusammenstellen. Dieses bedeutet eine Ansammlung des Wachstum und Fruchtbarkeit bedingenden Wassers; es könnte also die reiche Fülle, das Wachstum, die Förderung bedeuten und auf diesem Wege allenfalls die Grundvorstellung für das Segnen der ältesten Hebräer abgegeben haben.

Merkwürdig, aber dunkel und darum ebenfalls nur hier am Schlusse zu erwähnen ist endlich die Thatsache, daß in Israel das Segnen auch auf die Gottheit als Objekt des Segens angewandt wird. Während wir uns unmöglich die Redensart „verflucht sei Jahve" vorstellen könnten, und die andere „gesegnet sei Jahve" ebensowenig erwarten würden, kommt die letztere thatsächlich vor (vgl. Gen 9, 26). Ist das nur Redensart? und darf es abgeschwächt werden in „gepriesen sei Jahve"? Von Hause aus doch wohl kaum, wenn auch wohl später so gedacht worden sein mag. Dann aber bleibt kaum etwas anderes übrig, als die Annahme, daß eine älteste vorgeschichtliche Zeit der hebräischen Sprache den Ausdruck geprägt hat von der Vorstellung aus, daß auch die Gottheit durch Segen (und dann wohl auch durch Fluch) besonders ausgerüsteter Menschen beeinflußt werden könne. Es wäre dann ein Rudiment einer verschollenen Periode des Dämonenglaubens, dessen Numina von Segen und Fluch abhängig sind, in der Redensart erhalten. Es ließe sich immerhin denken, daß auf der Stufe einer niederen Volksreligion ein Zauberer als so mächtig vorgestellt wird (natürlich durch die Kraft seiner besonderen Gottheit), daß er im stande scheint, es mit einzelnen untergeordneteren Gottheiten aufzunehmen und sich demgemäß erlauben darf, ihnen einen Segen zuzusprechen. Innerhalb des AT wäre die Redensart natürlich nur noch als Redensart zu denken, etwa im Sinne unseres: Gepriesen! **Kittel.**

Segnungen s. d. A. Benediktionen Bd II S. 588.

Seidemann, gest. 1879. — Franz Schnorr von Carolsfeld, Zur Erinnerung an Johann Karl Seidemann, Neues Archiv f. sächs. Geschichte I (1880) S. 94 ff.; C. Krafft, Nekrolog auf S. in Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins, 16. Bd (1881) S. 257 f.; G. Müller, A. d. B.

Joh. Karl Seidemann stammte aus den allerärmlichsten Verhältnissen. Sein Vater, Joh. George, war Musketier im Infanterieregimente von Rechten, später Krankenwärter am Dresdener Kadettenhause, seine Mutter war früher Köchin bei dem Oberhofprediger Reinhard gewesen. Als Sohn dieser Eltern wurde Seidemann am 10. April 1807 zu Dresden geboren. Die erste Möglichkeit, einen besseren Schulunterricht zu erhalten, gewährte ihm ein Freund seines Vaters, M. Rothe, cand. theol., der eine Privatschule

unterhielt und dem Knaben die ersten Anfänge des Lateinischen und Griechischen beibrachte. Dann war es der Pastor Schmaltz in Dresden-Neustadt, später Hauptpastor in Hamburg, der beim Konfirmandenunterricht auf ihn aufmerksam wurde und ihn zum Studieren bestimmte. Am 18. April 1821 wurde er Schüler des Kreuzgymnasiums in Dresden, und als wenige Monate darauf sein Vater starb und so die gelehrte Laufbahn des Knaben ernstlich gefährdet wurde, war es wiederum Schmaltz, dessen warme Empfehlung ihm wohlwollende Gönner verschaffte, so daß er das Gymnasium absolvieren und im Jahre 1826 mit einem Zeugnis, das ihn als **omnino et prae ceteris dignus** bezeichnete, die Universität Leipzig beziehen konnte, wo er bis Ende 1828 studierte. Nach vollendetem Studium lebte er mehrere Jahre in Dresden, unterrichtete an verschiedenen Anstalten, war auch eine Zeit lang (1831—1832) Hauslehrer bei dem Hofmarschall Grafen August Karl Bose. Durch Berufung vom 2. Februar 1834 wurde er Pfarrer in Eschdorf bei Schönfeld unweit Pillnitz und verheiratete sich am 9. Februar 1834 mit Hanna Margarethe Eleonore Malsch. Seitdem verlief sein Lebensgang so ruhig wie nur möglich. In den einfachen Verhältnissen eines Landpfarrers, ohne von der Welt kaum etwas mehr zu sehen als Dresden und seine Umgebung, wirkte er in seiner Gemeinde, bis er zu Michaelis 1871 in den Ruhestand trat, um in seiner Vaterstadt seine letzten Lebensjahre zu verbringen. Er hatte den Schmerz gehabt, im Jahre 1863 seinen erst 26 Jahre alten Sohn, der Dr. phil. und Lehrer der Naturwissenschaften war, zu verlieren, und mit seiner ihn überlebenden einzigen Tochter, der treuen Pflegerin seines Alters, noch in Eschdorf seine am 13. Dezember 1868 verstorbene Gattin zu Grabe zu tragen.

Es war wohl weniger Anregung von der Universität her, als eigene Neigung und Vorliebe für die Geschichte seines engeren Vaterlandes, die ihn zu historischen Studien führte. Die erste Schrift, mit der er, abgesehen von mehreren Gelegenheitsreden, seine schriftstellerische Thätigkeit begann, galt der Erforschung der Geschichte seiner Parochie. Im Jahre 1840 erschien von ihm „Eschdorf und Dittersbach. Beiträge zur sächsischen Dörfer-, Adels-, Kirchen- und Sittengeschichte", wozu er, was hier sogleich erwähnt sein mag, 20 Jahre später Ergänzungen herausgab unter dem Titel „Ueberlieferungen zur Geschichte von Eschdorf, Dittersbach und Umgegend, 1860". Jener ersten Schrift folgten in rascher Folge eine ganze Reihe von Arbeiten, die sich alle mit der Geschichte der Reformation in Sachsen beschäftigten. „Thomas Münzer, Dresden und Leipz. 1842". „Die Leipziger Disputation im Jahre 1519. Dresden und Leipzig 1843." „Karl von Miltiz, Eine chronologische Untersuchung, Dresden 1844". In demselben Jahre „Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher unbekannte Urkunden, Dresden 1844". Ferner „Beiträge zur Reformationsgeschichte, Heft 1, 1846" (auch unter dem Titel „Die Reformationszeit in Sachsen von 1517—1539"). Als er im Jahre 1848 das zweite Heft erscheinen ließ, kündigte er ein seit längerer Zeit handschriftlich fertiges umfängliches Werk über den „Bauernkrieg des Jahres 1525 im Herzogthum Sachsen" an. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es ihm nicht gelungen, dafür einen Verleger zu finden, mit Ausnahme einiger Bruchstücke, die in Zeitschriften zur Veröffentlichung kamen, ist es nie erschienen.

Alle diese Arbeiten, und ihnen wäre noch eine ganze Reihe gleichzeitig erschienener Aufsätze in den verschiedensten Blättern und Zeitschriften beizufügen, — beruhten wesentlich auf sehr umfänglichen und gewissenhaften archivalischen Forschungen, die für den Pfarrer von Eschdorf nur durch einen geradezu erstaunlichen Fleiß möglich waren und einem unentwegten Schaffensdrang entstammten, der vor keiner Mühe zurückschreckte. Wenn es nur immer sein Amt erlaubte, wanderte er, oft Tag für Tag, nach Dresden, um im dortigen Staatsarchive und in der schönen reichen Bibliothek zu forschen und zu suchen. Bald war er auf dem Archiv so zu Hause, wie nur irgend einer der Archivare. Aber er konnte sich nie genug thun, für ihn gab es immer Neues zu ergründen.

Im Jahre 1846 wurde ihm die erste Anerkennung zu teil, als ihn die Leipziger theologische Fakultät bei Gelegenheit des Lutherjubiläums zum **Lic. theol. honoris causa** kreierte. Und in der Folge wurde die Lutherforschung noch mehr als früher sein eigenstes Feld. Den äußeren Anlaß dazu gab der Auftrag der Reimerschen Verlagsbuchhandlung in Berlin, die Vollendung der De Wetteschen Ausgabe von Luthers Briefen zu übernehmen. Obwohl dafür nur sehr wenig vorbereitet war, vermochte er es, auf Grund seiner reichen Sammlungen und Forschungen, aus denen er schon 1843 an De Wette manches mitgeteilt hatte, in dem kurzen Zeitraum von zwei Jahren 1856 das Werk durch einen Schlußband zu vollenden, der u. a. durch seine sorgfältigen Register erst eine wirklich all-

seitige Verwertung der Briefsammlung ermöglichte. Schon drei Jahre später hatte er wieder so viel gesammelt, daß er eine Nachlese von 41 Lutherbriefen mit manchem anderen, was er bei solchen Gelegenheiten einzuflechten liebte, veröffentlichen konnte („Lutherbriefe, herausgeg. von J. K. Seidemann, Dresden 1859"). Nicht wenige Beiträge lieferte er auch zu dem von Burkhardt (Leipzig 1866) herausgeg. Briefwechsel Luthers. Im Jahre 1872 durfte er die von F. Schnorr v. Carolsfeld wieder aufgefundene Handschrift des für die Kritik von Luthers Tischreden so überaus wichtigen Tagebuchs von Anton Lauterbach herausgegeben. (M. Anton Lauterbachs Diaconi zu Wittenberg Tagebuch auf das Jahr 1538, die Hauptquelle der Tischreden Luthers. Aus der Handschrift herausgegeben von J. K. Seidemann, Dresden 1872). Drei Jahre später ließ er ein Buch über „D. Jacob Schenk, der vermeintliche Antinomer, Freibergs Reformator" (Leipzig 1875) erscheinen. Unterdessen war er aber schon wieder mit einer andern großen Arbeit beschäftigt. Im Herbst des Jahres 1874 entdeckte er auf der Dresdener Bibliothek die bisher unbekannt gebliebenen ältesten Psalmenvorlesungen Luthers. Am 17. Januar 1875 schrieb er an einen rheinischen Freund: „Ich habe mich wirklich nicht getäuscht, in Ms. Dresd. A., 138 wirklich Luthers allererste Vorlesungen über die Psalmen 1513—1516 von seiner eigenen Hand glücklich aufgefunden zu haben. Ich schreibe das ganze schwer leserliche Buch ab, ein schweres Stück Arbeit für mein Alter, denn Garibaldi und ich, wir sind beide 1807 geboren, und es ist, um der 7 willen in der Jahrzahl, aus uns nicht viel geworden" — dies zugleich als Beispiel für den oft köstlichen Humor in seinen citatenreichen Briefen. Schon am 14. August hatte er die Abschrift, 143 Bogen, vollendet, eine ganz erstaunliche Leistung, wenn man bedenkt, mit welcher überaus schwer zu entziffernden Handschrift er es zu thun hatte, was aus dem der Ausgabe beigegebenen Faksimileblatte zu ersehen ist. Als der erste Band derselben (Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513—1516, Dresden 1876) erschienen war, wurde ihm die längst verdiente Ehre zu teil, daß er von der theologischen Fakultät zu Halle zum Doktor der Theologie honoris causa ernannt wurde, worüber der alte Herr, dessen Arbeiten in seiner Umgebung nur wenig Beachtung fanden, eine wahrhafte kindliche Freude hatte, wenn er auch die neue Würde als eine Dekoration für den Sarg bezeichnete. Wiewohl er das 70. Lebensjahr überschritten hatte, trug er sich noch mit großen Plänen. Seit lange hatte er vor, eine kritische Bearbeitung der Tischreden Luthers herauszugeben. Dazu sammelte er in den letzten Jahren mit dem Eifer eines Jünglings die ursprünglichen Quellen; und beinahe war die Sammlung vollendet, als er nach kurzer Krankheit am 5. August 1879 von seiner Arbeit abgerufen wurde.

Im Obigen sind nur seine größeren Arbeiten erwähnt; wie reich und überaus vielseitig seine wissenschaftlichen Interessen und seine schriftstellerische Thätigkeit war, zeigt das Verzeichnis seiner Aufsätze, die Franz Schnorr von Carolsfeld der Lebensskizze des verstorbenen Freundes beigegeben hat (a. a. O. S. 102 ff.).

Seine historische Begabung hatte allerdings ihre Schranken. Ganz abgesehen davon, daß sein spezifisch theologisches Interesse nicht sehr groß war, so fehlte ihm die Gabe der historischen Darstellung, aber dessen war er sich bewußt. Er war Forscher und Sammler. Darin konnte er sich nicht genug thun, und seine Freude war das Citat. Nicht immer verstand er, das Wichtige von dem Unwichtigen zu unterscheiden, und seine Bücher mit ihrer Überfülle oft bunt aneinander gereihter Notizen machen einen etwas altfränkischen, an die Geschichtslitteratur früherer Jahrhunderte erinnernden Eindruck, aber gerade durch den unermüdlichen Forschungseifer, der auch das Kleinste, das einmal für die Geschichtschreibung, die er gern anderen überließ, wertvoll sein könnte, liebevoll beachtete; und durch seine peinliche Genauigkeit hat er nicht Weniges zu dem neuen und reichen Material beigesteuert, auf welchem ein großer Teil der Luther und die kirchliche Reformation betreffenden Arbeiten der letzten Jahrzehnte beruht. Sicher war er nicht nur der Begründer der modernen Lutherforschung, sondern auch lange Zeit einer der besten Kenner der Reformationszeit, ihrer Geschichte, Litteratur und ihrer Kultur. Seine Belesenheit und seine Spezialkenntnis auch auf außerdeutschem Gebiet, zumal interessierte er sich auch für spanische Reformationsgeschichte, soweit von einer solchen die Rede sein kann, war geradezu staunenerregend, und mit rührender Liebenswürdigkeit und Selbstlosigkeit war der stets dienstwillige Mann jederzeit bereit, den vielen großen und kleinen Gelehrten, die von ihm Auskunft über diesen oder jenen Punkt wünschten, oft ohne Dank dafür zu ernten, seine reichen Schätze zu öffnen, und sein Auge leuchtete, ja er konnte geradezu in jugendlichen Enthusiasmus ausbrechen, wenn er jemanden fand, der auch an der Kleinforschung Gefallen fand oder der gar Neues, was ihm entgangen, entdeckt hatte. Der

kleine lebhafte Mann war der Typus eines echten deutschen Gelehrten alten Schlages, auch seiner äußeren Lage nach; er hat nicht gerade Not gelitten, aber wer wie der Schreiber dieses und viele andere jüngere Forscher, um den trefflichen Mann persönlich kennen zu lernen, sein Dachstübchen erstieg, war doch überrascht von der Einfachheit seines Daseins, in dem er sich wohl fühlte, das ihm aber nicht die Möglichkeit gegeben zu haben scheint, auch auswärtige Archive zu besuchen. **Theodor Kolde.**

Seïr s. d. A. Edom Bd V S. 164, 3.

Seïrim s. d. A. Feldgeister Bd VI S. 1 ff.

Sekel s. d. AA. Maße und Gewichte Bd XII S. 408, 23 und Geld Bd VI S. 477.

Sektenwesen in Deutschland. — Litteratur: Allgem. Kirchenblatt, bes. in den Jahrgängen 1853, 1855, 1884, 1885 (Verhandlungen der Eisenacher Kirchenkonferenz über die Sektenfrage); Herm. Schmidt, Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung, Leipzig 1884, bes. S. 189 ff.; W. Rohnert, Kirche, Kirchen und Sekten[5], Leipzig 1900; Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, Tübingen 1877; Dresbach, Die prot. Sekten der Gegenwart, Barmen 1888; E. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, Stuttgart 1905, bes. S. 519 ff.; Art. „Sekten" im Calwer Theol. Handwörterbuch Bd II, 690 v. Th. Hermann. — C. F. Koch, Allgem. Landrecht[8], IV, 162 ff.; H. F. Jacobson, Ueber die religiösen Rechtsverhältnisse der Dissidenten in Preußen, in ZKR I, 392 ff.; ders., Ev. Kirchenrecht des Preuß. Staates, Halle 1864, I, 124 f.; 132 ff.; v. Rönne, Staatsrecht der preuß. Monarchie[4], II, 2, 151 ff.; Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht[8], S. 318 ff. — Zur Statistik: P. Pieper, Kirchliche Statistik Deutschlands, Freiburg 1899, S. 90 ff.; H. A. Krose, Konfessionsstatistik Deutschlands, Freiburg 1904, S. 3 ff.; v. Hirschfeld, Geschichte und Statistik des Dissidententums im preuß. Staate, in Zeitschr. des kgl. preuß. stat. Bureaus III (1863) und IV (1864).

Nicht um die Entstehung, geschichtliche Entwickelung und Eigentümlichkeit in Lehre und Verfassung der verschiedenen Sekten soll es sich in diesem Artikel handeln. Wer darüber Aufschluß sucht, findet in den speziellen Artikeln das Erforderliche. Hier handelt es sich um das Sektenwesen als Ganzes, indem versucht werden soll, über den Begriff „Sekte", über die allgemeinen Entstehungsgründe für dieselben, über die Stellung der staatlichen Gesetzgebung zu ihnen und über die Mittel einer Gegenwirkung gegen sie von seiten der Kirchen zu handeln.

1. Wir beginnen mit kurzen Bemerkungen über die Etymologie des Wortes „Sekte". Die Lexikographen leiten das Wort entweder von sequor oder von seco ab, aber von seco nur, insofern seco = sequor ist. In der klassischen Latinität bedeutet es die Denk- und Handlungsweise oder die Lebensweise, dann speziell entweder die politische Partei, der man angehört, oder die philosophische Schule und Richtung, der man sich anschließt. Die Vulgata gebraucht das Wort zur Übersetzung von *αἵρεσις* AG 24, 5 (*ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις*); 26, 5 (Partei der Pharisäer); 28, 22 (*ἡ αἵρεσις αὕτη* als Bezeichnung des Christentums in jüdischem Munde); AG 24, 14 wird *κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν* übersetzt: **secundum sectam quam dicunt haeresim.** An diesen Stellen bezeichnet es einfach die religiöse Richtung, die jemand erwählt hat. Etwas anders wird der Sprachgebrauch in den Briefen des Neuen Testaments. Da bezeichnet es in tadelndem Sinne die Rottenbildung innerhalb der christlichen Gemeinde. So werden Ga 5, 20 unter den Werken des Fleisches auch *αἱρέσεις*, **sectae** genannt, hier engstens verbunden mit **rixae** und **dissensiones**; ferner 2 Pt 2, 1: die Pseudopropheten *παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας*, **sectas perditionis.** An diesen Sprachgebrauch des NTs hat sich der kirchliche Gebrauch des Wortes angeschlossen; vgl. bei **August. contra Faust. Manich. XX, 3: „secta est longe alia opinantem quam ceteri, alio etiam sibi ac longe dissimili ritu divinitatis instituisse culturam."** Die kath. Kirche hat jedoch von dem Worte **secta** nicht viel Gebrauch gemacht. Ihr Kirchenrecht behält das griechische Wort **haeresis, haeretici** bei und unterscheidet bei Trennungen, die sich von der Kirche absondern, die beiden Kategorien der **haeretici**, die sich der Lehrautorität der Kirche entzogen und neue Lehre aufgebracht haben, und der **schismatici**, die sich der kirchlichen Hierarchie nicht unterordnen: **„haeresis perversum dogma habet, schisma propter episcopalem dissensionem ab ecclesia pariter separat" c. 26 C. 24 q. 3** (nach Hieronymus). Die mittelalterliche deutsche Bibel über-

setzte αἵρεσις an den angezogenen Bibelstellen mit „irrtum" oder „ketzerei", oder in AG 26, 5 mit „orden"; nur in 24, 14 haben einzelne Ausgaben: „nach der sect, die sie heißen eine ketzerei". Luther dagegen behielt in seiner Bibel das Wort bei: als Bezeichnung der Christen in AG 24, 5: „Sekte der Nazarener", 24, 14: „dieser Weg, den sie eine Sekte heißen"; 28, 22: „von dieser Sekte ist uns kund, daß ihr wird an allen Enden widersprochen"; zur Bezeichnung der Pharisäer AG 15, 5 und 26, 5; der Sadduzäer 5, 17; zur Bezeichnung endlich von Spaltungen innerhalb der Christengemeinde 2 Pt 2, 1 „verderbliche Sekten"; im übrigen bediente er sich zur Übersetzung von αἱρέσεις des Wortes „Rotten" Ga 5, 20: „Rotten, Haß, Mord"; in 1 Ko 11, 19: „es müssen Rotten unter euch sein, auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden". Ebenso übersetzte er οἱ ἀποδιορίζοντες Ju 19 mit „die da Rotten machen". Das Wörterbuch von Josua Maaler (Pictorius) „Die Teütsch spraach", Zürich 1561, erklärt S. 369 „Seckt": „Anhang, Meinung von vielen angenommen, weyß und gestalt zeläben. Secta, Haeresis". Wenn in dieser Erklärung das Wort „Sekte" noch in einem sehr allgemeinen Sinne nach klassischem Vorbild genommen wird, so muß doch beachtet werden, daß Luther im Sprachgebrauch seiner Schriften das Wort wesentlich in dem Sinne gebrauchte, wie es in 2 Pt 2, 1 gemeint ist. Er bildet die Zusammensetzung: „Schwärmer, Rotten und Sekten" (z. B. Tischreden, Ausgb. Förstemann-Bindseil 3, 351), „Secten, Ketzerei und Rotten" (EA 30, 17), „Secten und Schwirmergeister (ebd. 40, 266), „Irrthumb, Rotten, Secten, Ketzerei" (ebd. 41, 20), und sieht die Eigentümlichkeit des Sektenmachens darin, daß man bei Anerkennung des Evangeliums doch zugleich „etwas aufrichtet, das der Art nicht ist", „Nebenlehre" einführt neben der „rechten Lehre" (EA 52, 237). In diesem Sinne wird das Wort weiter Besitzstand des kirchlichen Sprachgebrauches und Ausdruck für bestimmte kirchliche Empfindungen und Urteile. Es muß nämlich u. E. der staatsrechtliche und der kirchliche Sprachgebrauch unterschieden werden. Staatsrechtlich ist der Gebrauch des Wortes orientiert an dem Vorhandensein staatlich anerkannter und „aufgenommener" Kirchen; jede religiöse Gemeinschaft, die nicht zu diesen privilegierten Kirchen gehört, und neben ihnen Aufnahme oder Duldung begehrt, ist staatsrechtlich eine Sekte, vgl. die Bestimmung im Westfäl. Frieden § 7: praeter religiones supra nominatas (kath., luth., ref.) nulla alia recipiatur vel toleretur. Es fehlt in der Gegenwart nicht an Theologen, die das Wort „Sekte" nur in diesem staatsrechtlichen Sinne zulassen wollen; so Loofs, Symbolik I (1902), S. 74: „Der Begriff der ‚Sekte' steht in unlöslicher Beziehung zu dem der Staatskirche und ist nur von hier aus zu erfassen"; ähnlich Drews, Kirchliches Leben im Königreich Sachsen 1902, S. 295: „Ich acceptiere den Ausdruck Sekten, insofern als darunter die nicht mit Korporationsrecht versehenen, staatlich nicht ‚anerkannten' Religionsgemeinschaften zu verstehen sind". Es fragt sich aber doch, ob nicht neben diesem staatsrechtlichen Gebrauch des Wortes ein näher definierbarer kirchlicher Gebrauch nachweisbar ist. Entschieden zurückweisen müssen wir die Verwendung des Wortes, wie sie uns in der Schrift des Amerikaners W. H. Lyon, A Study of the sects, Boston 1891, p. IV entgegentritt, der dort sagt: Das Wort Sekte sei die passende Bezeichnung für die Teile, in welche die christliche Kirche thatsächlich geteilt oder zerschnitten sei (dissected), daher er sämtliche Denominationen von der griechischen und römischen Kirche an bis zu den Mormonen hin unter den Gattungsnamen „Sekten" befaßt. Dieser Sprachgebrauch stützt sich auf eine falsche Etymologie, als wenn Sekte = Sektion wäre und auf die Bedeutung „zerschneiden" für secare zurückgeführt werden müßte, widerspricht außerdem dem durch Luther unter uns verbreiteten Sinn des Wortes. Der kirchliche Gebrauch des Wortes stimmt mit dem staatsrechtlichen nicht durchaus überein, denn es giebt für unser kirchliches Empfinden kirchliche Gemeinschaften neben und unabhängig von den staatlich privilegierten Kirchen, die wir durchaus nicht als Sekten bezeichnen. Wir könnten uns ferner sehr wohl denken, daß das jetzt bestehende Verhältnis des Staates zu den evangelischen Landeskirchen gelöst würde oder daß der Staat den Unterschied zwischen den anerkannten Kirchen und Sekten staatsrechtlich aufhöbe, und trotzdem würde es für unser Empfinden noch Gemeinschaften geben, die wir mit dem Sektennamen bezeichneten. Im kirchlichen Gebrauch des Wortes liegt immer ein tadelndes Urteil bei seiner Anwendung ausgesprochen. Es ist die Anklage darin enthalten, daß in unberechtigter Weise der Friede der Kirche durch Absonderung gestört werde, und daß der Geist, der zur Absonderung treibe, ein der deutschen Reformation fremder, daher der Kirche feindlicher, ihr entgegengesetzter sei; und zwar ist dabei die Kirche nicht als Staatskirche oder vom Staate privilegierte gedacht, wohl aber als Volkskirche, die kraft geschichtlicher Entwickelung die Aufgabe religiöser und sittlicher Arbeit

am Volksganzen auf sich genommen hat. Wenn ich recht sehe, wird das Urteil, daß eine Gemeinschaft „Sekte" sei und in ihr ein „sektiererischer" Geist walte, wesentlich da angewendet, wo uns, um es kurz auszudrücken, der donatistische Kirchenbegriff als treibende Kraft entgegentritt, wo über der Forderung, die heilige Gemeinde darzustellen, die Allgemeinheit der Kirche zurückgestellt, die Volkskirche daher mehr oder weniger als ein Babel angesehen wird, von dem man sich absondern müsse, und das geschichtlich Gewordene an der Gestalt der Kirche gering geachtet wird. Die Anwendung des Urteils, daß hier „Sekte" sei, wird der einzelnen religiösen Gemeinschaft gegenüber oft etwas Subjektives an sich tragen, in manchen Fällen wird unser Urteil schwanken; aber es erhellt auch von hier aus, wie wir dazu kommen, auch einzelne Mitglieder unserer Landeskirchen nach ihrer Sinnesart und den Tendenzen, die sie verfolgen, als „Sektierer" zu bezeichnen. Zum Vergleich seien folgende mehr oder weniger abweichende Bestimmungen des Terminus „Sekte" angeführt: Eisenacher Konferenz 1855: „Gemeinschaften, welche unter Organisierung eines ihnen eigenen Lehramtes und Regimentes, oder doch unter Trennung vom kirchlichen Regiment und Lehramt, sich in Bezug auf Lehre und Bekenntnis mit keiner der durch den westphälischen Frieden und nachher in Deutschland öffentlich anerkannten Kirchen in Übereinstimmung befinden und sich vom Bekenntnis dieser Kirchen losgesagt haben" (Allg. Kirchenbl. 1855, S. 419 f.); Kliefoth: „Absonderung vom Kirchenkörper auf Grund falscher Lehre" (ebd. 1884, S. 344); Palmer: „Nur eine Gemeinschaft religiösen Glaubens und Lebens, die im stande ist, ein ganzes Volksleben zu durchdringen und eine weltgeschichtliche Potenz zu werden, kann als Kirche anerkannt werden, alle übrigen, die sich um einzelne Häupter sammeln, deren absonderliche Meinungen annehmen, die aber viel zu kleinlich und subjektiv sind, um weltgeschichtlich und volkstümlich zu werden, sind und bleiben Sekten" (Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs S. 10); Rohnert: „Sekte ist eine meist kleine Religionsgesellschaft, welche bei einseitigem Herausreißen und Betonen einzelner Lehrstücke von der rechtgläubigen Kirche abweicht und sich von ihr durch Irrlehren absondert, wobei fast immer das Bestreben hervortritt, eine sichtbare Gemeinde von wahrhaft Wiedergeborenen darzustellen, und eine den ökumenischen Charakter der Kirche mißachtende Engherzigkeit und Unduldsamkeit sich kundgiebt" (Kirche, Kirchen u. Sekten[3], S. 135 f.); H. Schmidt: „Unter Sekten verstehen wir solche religiöse Gemeinschaften, welche im Gegensatz zur Katholicität ausschließlich in der Herstellung eines heiligen Volkes das Ideal sehen, das sie anstreben" (Die Kirche S. 192).

2. Die Gemeinschaften, die in Deutschland neben den evangelischen Volks- und Landeskirchen existieren oder zeitweise existiert haben, zerfallen in sehr verschiedenen Gruppen:

a) Zunächst sind Gemeinschaften zu nennen, die, in anderen Territorien verfolgt, hie und da Aufnahme und Zuflucht gefunden haben und dann in dem Gebiet, wo man sie aufnahm, ihr eigenes Kirchenwesen aufrichten durften. Hierher gehören z. B. Wallonen und Franzosen aus dem Gebiete des Calvinismus, Böhmische Brüder, die nach Polen eingewandert waren, Waldenser in Württemberg. Hierher gehören vor allem auch die Mennoniten (Taufgesinnten). Gemeinden dieser Art, die Zuflucht suchend in evangelischen Territorien aufgenommen wurden, sind meist von den entsprechenden Landeskirchen allmählich angegliedert worden, so noch im 19. Jahrhundert jene Böhmischen Brüder-Gemeinden in der Provinz Posen als Unitätsgemeinden mit gewissen Sonderrechten von der preuß. Landeskirche (Regl. v. 25. Aug. 1796 und Kab.O. v. 30. Dez. 1831). Aber auch wo sie, wie die Mennoniten, aus Gründen der Lehre und der Verfassung ihre Sonderexistenz behalten mußten, und nicht mehr als eben Duldung fanden, wird man sie nach kirchlichem Empfinden schwerlich als Sekten bezeichnen wollen; denn sie sind nach ihrer Herkunft gar nicht Absonderungen von unseren evangelischen Kirchen, neben denen sie jetzt bestehen, und haben auch nie die Tendenz gehabt, propagandistisch den Bestand dieser Kirchen zu gefährden. Sie haben Zuflucht gesucht und begehren nur das eine, im Frieden nach den Traditionen ihrer Gemeinschaft leben zu können. In gewissem Sinne ist auch die Herrnhutische Brüdergemeine hierher zu rechnen, insofern die Gründung von Herrnhut durch die Aufnahme und Ansiedelung von Mährischen Brüdern veranlaßt worden ist und Graf Zinzendorf in seiner Gemeindeorganisation eine Erneuerung der alten Brüderkirche erstrebte. Damit verband sich freilich der andere Gedanke, innerhalb der evang. Volkskirche einzelne Gemeinden durch eine besondere Gemeindeverfassung zu einem reicheren Gemeinschaftsleben und damit zu Lebenszentren für das Kirchenganze zu gestalten. Von der Kirche Kursachsens ist er genötigt worden, diesen Versuch nicht innerhalb der Volkskirche, sondern neben derselben zur Ausführung zu bringen. Damit war die Möglichkeit gegeben, daß die Brüdergemeine zur Sekte wurde, und sie hat auch eine Zeit gehabt, in

der diese Möglichkeit Wirklichkeit werden wollte; aber diese Gefahr hat sie überwunden, und ihre Stellung neben der Landeskirche ist daher mehr und mehr die eines friedlichen Beisammenlebens in gegenseitigem Austausch der Gaben geworden, so daß es uns heutigentages völlig fern liegt, in ihr eine Sekte zu erblicken.

Den Flüchtlingsgemeinden früherer Jahrhunderte, die um Aufnahme baten, entsprechen unter veränderten Verhältnissen der Gegenwart die Fremdlingsgemeinden, die sich besonders in den Großstädten gebildet haben, anglikanische, presbyterianische u. s. w. Gemeinden, mit dem Zweck, die in großen Städten dauernd oder vorübergehend sich aufhaltenden Kirchengenossen kirchlich zu bedienen. Es wird niemand einfallen, derartige Gemeinden als Sekten zu beurteilen.

b) Eine andere Gruppe ist als die der Separationen zu bezeichnen. Solcher Trennungen hat die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts eine ganze Reihe von größerem oder kleinerem Umfange uns gebracht. Unter diesen lassen sich zwei Arten unterscheiden: die einen entstanden, sobald in einer Landeskirche auf dem Gebiete der Verfassung oder des Ritus Veränderungen sich vollzogen, indem eine Minorität in diesen Änderungen nicht eine naturgemäße Fortentwickelung, sondern eine ihr Gewissen bedrückende, die Grundlagen der Kirche alterierende Neuerung sahen. So vor allem aus Anlaß der Einführung der Union zwischen lutherischen und reformierten Kirchen und der Einführung einer Unionsagende (in Altpreußen) oder bei der Vereinigung der Kirchenbehörden lutherischen und reformierten Charakters zu einer einheitlichen Behörde (in Hessen). Aber auch weit geringere Änderungen konnten zu Separationen Anlaß geben, so die Abänderung der Trauformel nach Einführung der bürgerlichen Eheschließung (in Hannover); sind doch sogar lokale Absplitterungen einst erfolgt, als Schulbehörden die Bibel als Lesebuch aus dem deutschen Unterricht der Volksschulen entfernten und dafür ein deutsches Lesebuch einführten und nun Gemeindeglieder sich nicht ausreden ließen, daß die Landeskirche damit anfange „die Bibel abzuschaffen." Aber neben den Separationen aus Anlaß von Maßnahmen, die eine ganze Kirche betreffen, die daher auch die Tendenz in sich tragen, in dem ganzen Kirchengebiete sich auszubreiten, stehen zahlreiche Separationen rein lokalen und daher auch ephemeren Charakters, meist dadurch hervorgerufen, daß ein einzelner Geistlicher mit seiner Kirchenbehörde in Konflikt gerät, einer Anordnung aus Gewissensgründen meint, den Gehorsam verweigern zu müssen, und daher als renitent entlassen wird. Ist ein solcher eine kraftvolle Persönlichkeit, dann wird es ihm wohl gelingen, einen Teil der Gemeinde in seinen Widerstand mithineinzuziehen und ein eigenes Kirchlein aufzurichten. Häufig sucht dann ein solcher seinen Anschluß bei einer bereits bestehenden Separation, andernfalls wird sich eine solche Absplitterung nur kurze Zeit halten können. Als eine Separation aus Anlaß einer in der Kirche sich vollziehenden Wandlung ist nach ihren Anfängen auch die sog. „lichtfreundliche" Bewegung zu beurteilen, in welcher die vom Rationalismus groß gezogene Aufklärung gewisser Bürgerkreise unter Führung von freisinnigen Geistlichen sich gegen den kirchlichen Geist, der in den preußischen Kirchenbehörden wieder zur Herrschaft gelangt war, protestierend erhob. Hier erfolgte aber nach dem Austritt aus der Kirche in rapider Entwickelung ein so völliges Preisgeben der Grundlagen alles Christentumes, daß diese Separation auf den Namen einer christlichen nicht mehr Anspruch erheben konnte, daher auch nicht etwa mehr als eine Sekte der evangelischen Kirche bezeichnet werden kann.

Inwieweit Separationen der vorbezeichneten Art unter den Begriff „Sekte" fallen, ist sehr umstritten. Es kommt dabei in Betracht, ob man ihrem Widerstande gegen die Fortentwickelung in der Kirche, um deren willen sie sich trennten, ein (volles oder bedingtes) Recht zuerkennt; und weiter, ob bei ihrem Ausscheiden ihr Kirchenbegriff selbst eine Umbildung in der Richtung zum Donatismus hin erfahren hat; ob sie auch nach ihrem Ausscheiden noch den Sinn für die volkskirchliche Aufgabe sich bewahrt haben; ferner ob sie noch im stande sind, an der theologischen Fortarbeit der Zeit teilzunehmen, oder sich theologisch völlig abschließen und damit aus der geistigen Bewegung der evangelischen Theologie ausscheiden und dadurch sektenhaft werden. (Auch eine Landeskirche kann sich selbst zur Sekte degradieren, sobald sie ihre Geistlichen von dem Konnex mit der Fortentwickelung der Theologie absperrt.) Vgl. Dove: „Separationen, welche auf dem Boden der deutschen Reformation beharren, fallen nicht notwendig unter die für Sekten maßgebende Beurteilung". (Allgem. Kirchenblatt 1884, S. 341.)

c) Die dritte Gruppe von Sonderbildungen, auf die unzweifelhaft die Bezeichnung „Sekte" Anwendung findet, ist unter uns entstanden durch die Invasion englisch-amerikanischen Dissenterchristentums in die Volkskirchen der deutschen Reformation. Hier handelt

es sich nicht um Trennungen auf Grund der inneren Geschichte dieser Kirchen selbst, sondern Vertreter eines andern Kirchenbegriffs, anderer Anschauungen über den Heilsweg, anderer Frömmigkeitsideale sind nach Deutschland herübergekommen, haben unsere Kirchen als ihr Missionsgebiet angesehen, suchen für ihre Anschauungen erweckte Glieder unserer Gemeinden zu gewinnen und gehen dann dazu über, diese unsern Gemeinden abwendig zu machen und zu Sondergemeinschaften zu vereinigen. Dies Hinüberwirken englisch-amerikanischer Propaganda ist z. Z. für unsere Kirchen die eigentliche Sektengefahr, mit der wir es zu thun haben. Und zwar handelt es sich um eine Gefahr doppelter Art: einmal darum, daß unsern Gemeinden lebendige Glieder entzogen werden, aber daneben um die vielleicht noch größere, daß weitere Kreise gläubiger und kirchlich interessierter Gemeindeglieder von gewissen Gedanken und Idealen jener Christentumsauffassung beeinflußt werden und dadurch in unsere Kirchen selbst ein den evangelischen Volkskirchen fremder Geist hineingetragen wird und als ein Element der Auflösung und Zersetzung in diesen wirksam wird. Diese Gemeinschaften englisch-amerikanischen Ursprunges weichen unter sich selbst mannigfach ab. Namentlich muß die „Apostolische“ Gemeinde der sog. Irvingianer als ein Gebilde ganz eigener Art von denen unterschieden werden, die unmittelbar oder mittelbar ihre geistige Physiognomie der methodistischen Erweckung Englands im 18. Jahrhundert verdanken. So sehr also auch Unterschiede gemacht werden müssen, so ist doch das Gemeinsame eine von außen her über uns hereingebrochene Propaganda eines auf anderem Boden, bei anderem Volkscharakter und unter anderen Verhältnissen entwickelten Christentums. (Der Methodismus trägt in Amerika den Charakter einer Kirche; das hindert nicht, daß er unter uns sich als Sekte bemerkbar macht.)

3. Wenn man nach den Ursachen fragt, aus denen die Zuneigung lebendiger Glieder unserer Gemeinden zu der Propaganda des Sektentums sich erklärt, so ist es m. E. ein Irrtum, wenn man, wie häufig geschieht, dabei in erster Linie die etwa in Betracht kommenden Sonderlehren der einzelnen Denominationen in Betracht zieht. Die Anziehungskraft des Sektentums will viel tiefer erfaßt sein. Es darf nicht verkannt werden, daß in jedem Volkskirchentum unvermeidlich eine starke Spannung vorhanden ist zwischen dem religiösen Kirchenbegriff und dem empirischen Zustand der Gemeinden. Die Volkskirche ist Erzieherin des Geschlechts, unter dem sie besteht. Ihre Parochialgemeinden vereinigen kirchliche und unkirchliche, lebendige und tote Glieder. Aus diesen Verhältnissen lockt die Sekte gerade die lebendigen Glieder heraus, indem sie ihnen eine Gemeinschaft von lauter lebendigen Christen verlockend in Aussicht stellt. Die Volkskirche muß auch auf den verschiedenen Stufen ihrer Verfassung Leute zur Mitarbeit in den Gemeindekirchenräten oder Presbyterien, Synoden u. s. w. zulassen, die zwar einen gewissen Zusammenhang mit ihrer Kirche nachweisen können, deren positiv geistliche Qualifikation aber nicht untersucht wird und oft zweifelhaft ist. Naturgemäß spielt in diesen Vertretungen die Zugehörigkeit zu den Honoratioren der Gemeinde oft eine größere Rolle als die Zugehörigkeit zu den Kindern Gottes. Auch hier liegen Anstöße vor, die der Propaganda des Sektentumes zu statten kommen. In hervorragendem Maße aber ist überall da für die Sekte ein günstiger Boden, wo Pastoren einer Kirche von den erweckten Gemeindegliedern nicht als geeignete Seelenführer anerkannt werden, wo sie durch ihre Lehre oder durch ihre ganze weltförmige Lebenshaltung oder durch Lässigkeit in ihrer Amtsführung Anstoß geben. Dazu kommt das Bedürfnis vieler Christen nach engerer Gemeinschaft mit Gleichgesinnten und Gleichgestimmten, das Verlangen nach einer reicheren Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse, nach Gelegenheit zur Aussprache über Fragen des inneren Lebens oder über das rechte Verständnis von Worten der hl. Schrift. Diese Verhältnisse, diese unbefriedigten Bedürfnisse bahnen den Sekten den Weg in unsere Gemeinden hinein. Es ist dabei relativ nebensächlich, ob nun die Männer, die solchen Gemeindegliedern in ihrem Konventikel die Befriedigung aller ihrer kirchlichen und geistlichen Bedürfnisse anbieten, zugleich baptistische oder methodistische Besonderheiten mitbringen, oder ob sie etwa chiliastische und montanistische Sonderlehren ausstreuen. Die Anziehungskraft der Sekte ist in erster Linie die enge geistliche Gemeinschaft, die sie bietet. Den genannten hauptsächlichen Ursachen lassen sich als fernere Gründe zur Absonderung, ganz abgesehen von den nur zu häufig mitspielenden „unlauteren Motiven der Neuerungssucht, religiöser Mode- und Genußsucht, geistlichen Hochmuts, der Überhebung über das kirchlich geordnete Amt, Ehrgeiz und Rechthaberei“ noch folgende hinzufügen: Ungeduld und Unzufriedenheit gegenüber den Zuständen in den Landeskirchen; Mißtrauen in Bezug auf ihre aus dem modernen politischen Leben entlehnten Verfassungsbestimmungen sowie auf ihre bureaukratischen Formen; Widerwille gegen die Verflochtenheit der Kirche mit

dem Staat und ihre mannigfaltige Abhängigkeit von ihm; Unsicherheit oder befangene Ängstlichkeit betreffs der Aufrechterhaltung des Bekenntnisses („ihr habt keine Lehrzucht!") oder der christlichen Disziplin in den Landeskirchen („ihr habt keine Kirchenzucht!"); der Anstoß, den eine an die alte Inspirationslehre gebundene Gemeindeorthodoxie an der Entwickelung der Theologie nimmt, daher das Mißtrauen gegen die auf den Universitäten von „ungläubiger" Wissenschaft infizierten Geistlichen; Unkenntnis und Mißverständnis des evangelischen Heilsglaubens, namentlich der Lehre von der Rechtfertigung, die mit der Heiligung vermischt wird; methodistische Vorstellungen über den Heilsweg; Unterschätzung der Bedeutung der Kirche, ihres Amtes, ihrer Sakramente und Ordnungen bei Überschätzung bestimmter christlicher Lebensformen in pietistischer Prägung; mystische Art der Frömmigkeit auf Kosten der evangelischen Einsicht, daß der Christ schlicht an das Wort Gottes gewiesen ist, an diesem aber auch die genugsame Quelle aller geistlichen Erkenntnis hat; Mißverständnisse und Mißgriffe bei Auslegung und Anwendung der hl. Schrift; Betonen einzelner namentlich aus dem AT und der Offenbarung Johannis herausgerissener Bibelstellen 2c. (Vorstehendes z. T. wörtlich nach dem Referat von v. Berlepsch auf der Eisenacher Kirchenkonferenz 1884, das sich wiederum anschließt an Thesen von Klemm und Harnack auf der Oberhessischen Pastoralkonferenz vom 8. August 1882; s. Allgem. Kirchenblatt 1884, S. 475.)

4. Die Stellung der Staatsgesetzgebung zu den nicht durch den Augsburger Religionsfrieden und den Westfälischen Frieden privilegierten, öffentlich aufgenommenen Religionsgesellschaften hat im Lauf der Zeiten allerlei Wandlungen durchgemacht, die hier wenigstens an der Entwickelung dieser Verhältnisbeziehungen in Preußen kurz illustriert werden sollen. Jene Friedensschlüsse erkannten außer den Katholiken nur die Bekenner der Augsburgischen Konfession und seit 1648 ausdrücklich auch die Reformierten an. Diese ecclesiae receptae genießen damit — noch heute — den Vorzug, daß der Staat die geistlichen Ämter dieser Kirchen als öffentliche Ämter ansieht, für die Vorbildung ihrer Geistlichen auf den Staatsuniversitäten durch theologische Fakultäten Fürsorge trifft, daß er ferner ihnen den weltlichen Arm leiht zur Eintreibung von Abgaben und Leistungen, sodann daß er den Festtagen dieser Kirchen durch Anordnungen Beachtung und Schutz im öffentlichen Leben verschafft und ihnen Dotationen oder Zuschüsse aus staatlichen Mitteln gewährt. Andere Gemeinschaften sollten überhaupt nicht geduldet werden — eine Ausnahme bildeten allein die Juden. Auch das Reformationsrecht der Landesherrn blieb auf diese recipierten Kirchen beschränkt. Aber dieser Rechtszustand wurde allmählich gelockert, Ausnahmen wurden gemacht. Für den brandenburg-preußischen Staat war von Bedeutung, daß das Herzogtum Preußen nicht zum deutschen Reich gehörte. Hier waren schon 1548 böhmische Brüder (freilich unter mancher Beschränkung ihrer Eigentümlichkeiten und mit der Tendenz auf Angliederung an die Landeskirche) aufgenommen worden (vgl. Tschackert in Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven 43, 343 ff.). Dann gewährte hier das Reskript Friedrich Wilhelms I. vom 22. März 1722 den Mennoniten Duldung; nach der Teilung Polens erhielten auch die Mennoniten in Westpreußen durch das Privileg vom 29. März 1780 Zusicherung ihrer Glaubensfreiheit. Faktischer Duldung erfreuten sich hier sogar auch Socinianer. Französisch Reformierten war schon am 13. März 1639 ein Patent erteilt worden; dann folgten nach der Einwanderung der aus Frankreich flüchtenden Reformierten die Privilegien vom 9. Oktober 1685 und 4. Mai 1694. Erheblich weiter ging der Aufklärungskönig Friedrich II., der am 25. Dezember 1742 und in mehreren nachfolgenden Erlassen Ansiedlungen der herrnhutischen Brüdergemeine konzessionierte, aber auch den Schwenckfeldern am 8. März 1742 die preußischen Lande öffnete und sogar den Socinianern am 28. Juni 1776 die Erbauung eines Bethauses gestattete. So gab es jetzt neben „öffentlich aufgenommenen" Kirchen auch „geduldete" Kirchengesellschaften mit einem exercitium religionis privatum und mit je nach dem Wortlaut der Konzession verschieden bemessenen Rechten; am günstigsten gestellt war dabei die Brüdergemeine. Diesem Zustand entspricht sowohl das Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788, das von „bisher öffentlich geduldeten Sekten" redet, „welche unter landesherrlichem Schutz ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte halten", wie auch das Allgem. Landrecht T. II, Tit. XI, § 17 ff. mit der Unterscheidung von „öffentlich aufgenommenen" und „geduldeten Religionsgesellschaften." Aus letzterer Klasse ragten die Herrnhuter insofern hervor und näherten sich den öffentlichen privilegierten Kirchengesellschaften, als sie als „wahre Augsburgische Konfessionsverwandte" anerkannt wurden, unter der „Oberherrschaft und Protektion" des Königs standen, auch ihre Bischöfe vom König bestätigt werden und den Treueid leisten sollten. Doch waren

ihnen nur Bethäuser ohne Glocken gestattet und ihren Geistlichen fehlten die Privilegien der öffentlich aufgenommenen Kirchen. Die bloß geduldeten Religionsgesellschaften (so die Mennoniten, ferner die Quäker [Kab.O. vom 16. Mai 1830]) mußten nach T. II, Tit. XI, § 489 die unter ihnen vorkommenden Geburten, Heiraten und Sterbefälle dem Pfarrer des Kirchspiels, in dessen Bezirk sie wohnten, zur Eintragung ins Kirchenbuch anzeigen. Ihre Glieder blieben der landeskirchlichen Gemeinde in Bezug auf Kirchen- und Schullasten und zur Zahlung der Stolgebühren verpflichtet, als wenn sie Kirchenglieder wären. Die „vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit", die T. II, Tit. XI, § 2 allen Einwohnern im Staat gewährte, gestattete den Anhängern einer nicht ausdrücklich tolerierten Religionspartei doch nur das Hausvaterrecht häuslichen Gottesdienstes. Die um der Union willen seit 1830 sich separierenden Lutheraner bekamen, solange Friedrich Wilhelm III. regierte, die ganze Schärfe des Verbots der „der christlichen Religion und dem Staate schädlichen Conventicula" zu spüren. Erst die Generalkonzession vom 23. Juli 1845 (Koch [a] IV, 168 f.) verlieh ihnen ähnliche Rechte wie sie die Brüdergemeine erhalten hatte. (Daß sie aber auch heute nicht den privilegierten Kirchen gleichgestellt sind, darüber vgl. das Erkenntnis des Oberverwaltungsgerichts vom 29. Juni 1898, Allgem. Kirchenblatt 1899, S. 17 ff.) Ebenso erhielten die sich separierenden Reformierten (Kohlbrüggianer) am 24. November 1849 eine Generalkonzession, ZKR I, 416 ff. III, 358 f. Den inzwischen (seit 1837) aufgetretenen Baptisten wurde durch die Kab.O. vom 19. Oktober 1841 zwar die formelle Duldung versagt, zugleich aber wurde verfügt, daß nicht mit Strenge gegen sie verfahren werden sollte. Die deutsch-katholische und die lichtfreundliche Bewegung führten staatlicherseits zu neuen Erwägungen über die Beglaubigung der Geburten, Heiraten und Sterbefälle in solchen Gemeinschaften, die mit dem Bekenntnis keiner der recipierten Kirchen in wesentlicher Übereinstimmung waren, und deren Geistlichen oder Vorstehern man nicht geneigt war, die Gerechtsame der Geistlichen der privilegierten Kirchen beizulegen. Die Verordnung vom 30. März 1847 schuf für solche eine bürgerliche Beglaubigung jener Akte durch die Ortsgerichte. Eine weitere Fortentwickelung brachte die Verfassungsurkunde von 1848, resp. ihre revidierte Gestalt vom 31. Januar 1850 durch die Bestimmung in Art. 12: „Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung wird gewährleistet. Der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse." Aber Art. 13 fügt hinzu, daß Religionsgesellschaften, welche keine Korporationsrechte haben, diese nur durch besondere Gesetze erlangen können. War damit die Bildung von Religionsgesellschaften allgemein frei gegeben, soweit nicht Sitte oder Staatsordnung gefährdet erschien, und konnten nun auch religiöse Versammlungen derselben einfach unters Vereinsgesetz gestellt werden, so war doch die Erteilung des Korporationsrechtes an einen Akt der Gesetzgebung gebunden. Auf diesem Wege gelangten denn auch am 12. Juni 1874 die Mennoniten (Koch [a] IV, 169 f.) und am 7. Juli 1875 die Baptisten (Koch [a] IV, 170) in Preußen zu solchen Rechten. Erleichtert wurde die Rechtslage der „Sekten" durch die Einführung der Standesämter und der obligatorischen Civilehe (9. März 1874 für Preußen, 6. Februar 1875 fürs deutsche Reich), indem damit die Vorrechte der privilegierten Kirchen in Bezug auf die bürgerliche Rechtswirkung ihrer Trauhandlungen und ihrer Beurkundungen des Personenstandes hinwegfielen, und für die Angehörigen anderer Gemeinschaften der Ausnahmestand der Notcivilehe. Endlich sind die Bestimmungen zu erwähnen, die der Erlaß des Bürgerlichen Gesetzbuches (1896) fürs ganze Reich gebracht hat. Danach ist für den privatrechtlichen Erwerb der Rechtsfähigkeit auch für Vereine mit religiösem Zweck der einfache Weg gerichtlicher Eintragung vorgezeichnet; doch ist für diese eine vorgängige Prüfung seitens der Staatsbehörde vorbehalten, der damit Gelegenheit gegeben ist, sich auch mit den landeskirchlichen Behörden darüber ins Benehmen zu setzen und event. gegen die Eintragung Einspruch zu erheben (BGB. § 21 und 61). Damit aber Religionsgesellschaften Korporationsrecht erlangen, bedarf es auch heutigen Tages noch eines Aktes der Gesetzgebung (vgl. auch Einführungsgesetz Art. 84). Die Forderung (in den Frankfurter Grundrechten), daß keine Religionsgesellschaft vor anderen Vorrechte durch den Staat genießen solle, ist bisher in Deutschland nirgends verwirklicht, ist auch nicht im Interesse des Staates. Kirchen, die in einer Geschichte von Jahrhunderten maßgebende Faktoren des sittlichen und religiösen Volkslebens geworden sind und als große Volkskirchen Erzieher des Volkes sind, müssen auch vom Staat anders gewertet werden, als ephemere Associationen kleiner Kreise, die da kommen und gehen und sich noch nicht als Träger der religiösen und sittlichen Kultur erwiesen haben. Gerechtigkeit ebenso wie

praktische Politik widerstreben hier in gleicher Weise den Forderungen von Doktrinären, der Rechtsgleichheit für alle. (Vgl. Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht [8] S. 324 f. und im Patent vom 30. März 1847 bei Koch [8] IV, 165 die feierliche Erklärung: „Wir sind entschlossen, den in unsern Staaten geschichtlich und nach Staatsverträgen bevorrechteten Kirchen, der evangelischen und der römisch-katholischen, nach wie vor Schutz angedeihen zu lassen und sie in dem Genusse ihrer besonderen Gerechtsame zu erhalten".)

5. Die Gegenwirkung von kirchlicher Seite gegen das Vordringen des Sektenwesens ergibt sich aus der Erkenntnis der Ursachen dieser Erscheinung. Darin ist man wohl einig geworden, daß die Kirchen ihre Verteidigung gegen die Invasion der Sekten in der Regel und prinzipiell nicht dadurch führen dürfen, daß sie den Staat um polizeiliche Maßregeln angehen. Die Erfahrung hat gelehrt, daß die Gegenwirkung mit diesem Mittel niemals die Propaganda aufhält, sondern nur Märtyrer schafft und die Sache der Kirche schädigt. Nur offenbare Auswüchse, durch welche die Ruhe und Ordnung gestört werden, sollten polizeilicher Maßregelung unterliegen. Die Gegenwirkung, die der Kirche würdig ist, muß vor allem darin bestehen, daß sie das religiöse Bedürfnis, das ihre Glieder den Sekten zuführt, von sich aus mit ihren Mitteln ernstlich zu befriedigen bemüht ist. Jedes Auftreten von Sekten ist eine Mahnung an die Kirche wegen mancherlei Versäumnissen und wegen Mißständen, die sich wenigstens bis zu einem gewissen Grade abstellen lassen. Th. Kolde hat den Satz formuliert, bei jeder Sektenbildung handle es sich um „die einseitige Betonung eines an sich berechtigten, von der Kirche zeitweilig vernachlässigten Gedankens oder kirchlichen Handelns." (Die Heilsarmee, Erlangen 1885, S. 117.) Die Wahrheit dieses Satzes läßt sich nicht verkennen. Dann ist es aber Aufgabe der Kirche, die allgemeinen und besonderen Ursachen zur Sektenbildung nach Kräften zu beseitigen. Es handelt sich also um eine reichere und lebendigere Verkündigung des göttlichen Wortes, um treue spezielle Seelsorge, die sich auch die Pflege der lebendigen Gemeindeglieder angelegen sein läßt, um die Einrichtung von Nebengottesdiensten behufs mannigfaltiger Formen der Darbietung geistlicher Speise, um eine kirchliche Pflege des Gemeinschaftsbedürfnisses der Erweckten, um die Pflege solcher Vereine innerhalb der Gemeinde, die der religiösen Erbauung und der sittlichen Bewahrung dienen (Jünglings- und Jungfrauenvereine), um geistlichen Wandel und geisterfüllte Predigt der Pastoren, um die Fernhaltung von Mietlingen vom geistlichen Stande, um die Reaktion gegen grundstürzenden und Ärgernis gebenden Mißbrauch der Lehrfreiheit um Handhabung einer ernsten Zucht in den Gemeinden, um Erziehung der Gemeindevorstände zur Mitarbeit nicht nur an den Externa, sondern auch an den inneren Angelegenheiten der Gemeinde, um die Heranholung lebendiger Gemeindeglieder zur Mitarbeit je nach ihren Gaben und Kräften an der Pflege und Erbauung der Gemeinde (als Helfer in Sonntagsschulen, in der Armen- und Krankenpflege und an den Vereinen in der Gemeinde); vgl. hierzu die Ausführungen von v. Berlepsch, Allg. Kirchenblatt 1884, S. 476 f. Gewiß wird es nicht möglich sein, auf diesem Wege alle Quellen zu verstopfen, aus denen die Neigung zum Sektentum fließt, aber nicht nur, daß manches Glied auf diese Weise der Kirche erhalten bleibt — es wird ihr dadurch auch ermöglicht, je ernster sie diese Aufgaben ergreift, um so zuversichtlicher mit gutem Gewissen den Anklagen der Sektierer gegenüber zu treten.

Einer kirchengesetzlichen Erledigung harrt noch die Frage, in welchem Umfange und in welcher Weise disziplinare Maßnahmen gegen Gemeindeglieder, die sich mit Sekten einlassen, vorzunehmen seien. Es liegt ja die Thatsache vor, daß viele Gemeindeglieder an den Gottesdiensten, sogar am Abendmahl von Sekten teilnehmen, ohne formell ihre Zugehörigkeit zur Landeskirche aufzulösen. Da entsteht die Frage, an welchen Punkten und in welchen Fällen die Kirche die Pflicht habe, solche Glieder nicht mehr als in der Irre gehende, und daher seelsorgerlich zu behandelnde, sondern als abtrünnige und daher zum Austritt zu zwingende, resp. als auszuschließende zu behandeln. Auf dem Wege der Partikulargesetzgebung ist hie und da versucht worden, den Austritt von Gemeindegliedern, die zu einer neuen Religionsgemeinschaft hinzutreten wollten, aus ihrer Kirche zu fordern. So wurde in Sachsen-Altenburg am 24. Januar 1851 verordnet, daß die Prediger oder Vorsteher solcher Gemeinschaften niemand als Angehörigen ihrer Gemeinschaft aufnehmen, nennen und behandeln dürften, der nicht der Ortspolizeibehörde schriftlich Austritt und Übertritt angezeigt hätte (Allgem. Kirchenblatt 1853, S. 179). Andererseits ist man dafür eingetreten, daß selbst eine ein- oder mehrmalige Abendmahlsfeier in einer Sekte den betreffenden noch nicht aus dem Verhältnis zu seiner Kirche ausschließe, sondern daß er auch dann noch unter der seelsorgerischen Einwirkung des Geistlichen seiner Kirche verbleibe; erst ein beharrlicher Anschluß an die sacra der Sekte

gebe zum Ausschluß mit den Mitteln der Kirchenzucht einen ausreichenden Anlaß. Eine recht verschiedenartige Behandlung haben in dieser Beziehung die Irvingianer erfahren, die ja, wo sie nicht dazu genötigt wurden, grundsätzlich ihre Landeskirchen nicht verließen und oft auch Wert darauf legten, den kirchlichen Zusammenhang mit ihrer landeskirchlichen Gemeinde durch Teilnahme am Gottesdienst und Abendmahl zu bezeugen, zugleich aber in der „apostolischen" Gemeinde vielleicht sogar Ämter bekleideten. Während der evangelische Oberkirchenrat unterm 29. März 1852 den Grundsatz aussprach, daß die evangelische Kirche solchen, die an ihrer Auflösung arbeiteten, doch nicht ihr Sakrament reichen dürfe, und wenn seelsorgerliche Einwirkung fruchtlos bleibe, Versagung des Sakramentes forderte, um nicht durch Spendung desselben den Schein einer Billigung der Irrlehre zu erwecken, haben andere kirchliche Instanzen gerade den Irvingianern gegenüber ein hohes Maß von Duldung erwiesen und die Zulassung sogar von anerkannten Häuptern dieser Gemeinde zum Abendmahl der Landeskirche gestattet, von dem Grundsatz aus, daß die Zulassung seelsorgerlich nur von der würdigen Herzensverfassung des Kommunikanten abhängig zu machen sei.

Einigkeit besteht wohl über folgende Punkte: 1. daß Geistliche der Landeskirche nicht im Amte bleiben können, wenn sie zu einer Sekte in ein positives Verhältnis treten; 2. daß von den Schulbehörden erwartet wird, daß sie keinen Lehrer als Religionslehrer unterrichten lassen, der sich einer Sekte angeschlossen hat; 3. daß zu kirchlichen Ehrenämtern als Kirchenälteste und dgl. Anhänger einer Sekte nicht zugelassen werden dürfen; 4. daß die Annahme der Wiedertaufe als thatsächlicher Austritt aus der Landeskirche zu behandeln sei. Weiter wird zu fordern sein, daß auch alle Personen, die von einer Sekte sich mit der Funktion der Wortverkündigung oder der Sakramentsverwaltung betrauen lassen, als ausgeschieden gelten müssen, und daß beharrliche Teilnahme an der Abendmahlsfeier einer Sekte den Ausschluß herbeiführen muß (vgl. hierzu v. Berlepsch in Allgem. Kirchenblatt 1884, S. 461 ff.). In der preuß. Landeskirche der älteren Provinzen steht zu erwarten, daß das schon lange begehrte und vorbereitete Kirchenzuchtsgesetz auch die Sektenfrage unter disziplinarem Gesichtspunkt zu regeln versuchen wird.

5. Eine genaue Statistik der Sekten in Deutschland zu geben, ist bei dem Mangel an ausreichenden Unterlagen nicht möglich. Eine statistische Erhebung von seiten der preußischen Regierungen am 1. Juli 1862 über „Dissidenten" ergab 27909 in Beziehung auf die Wahl ihrer Religion selbstständige, also mindestens 14 jährige Mitglieder; darunter 8741 freireligiöse, 5546 deutsch- und christkatholische; Baptisten 5603, Irvingianer 3069. Aber auch diese Zählung war unvollständig, vgl. Zeitschr. d. k. preuß. statist. Bureaus IV, 95 f. Die Eisenacher Kirchenkonferenz von 1884 versuchte unter Mitwirkung aller Kirchenbehörden eine statistische Tabelle aufzustellen, s. Allgem. Kirchenblatt 1884, S. 485—509. Aber diese bietet an so vielen Stellen statt der Zahlen nur Fragezeichen, daß sie eben nur die Unmöglichkeit aufweist, eine Statistik zu bieten. Piepers Kirchliche Statistik Deutschlands 1899, S. 92 ff. weist nach der Volkszählung von 1895 für Preußen neben 20351448 Mitgliedern der evang. Landeskirche 119245 Mitglieder „anderer protestantischer Kirchengemeinschaften" auf, d. h. fast 0,6% Evangelische, die nicht der Landeskirche angehören. Darunter waren Altlutheraner 27412, Altreformierte 9047, Brüdergemeinde 4300 (1871: 3325), Mennoniten 13951 (1871: 14644), Baptisten 31877 (1871: 12792), Methodisten und Quäker 4217 (1871: 733), Apostolische Kirche (Irvingianer) 22610 (1871: nur 2213, die sich so bezeichnet haben!), Anglikaner, Presbyterianer u. dgl. 2496. Die preußische Statistik von 1900 zählt dagegen Altlutheraner 45594, Altreformierte 14543, Brüdergemeine 4031, Mennoniten 13876, Baptisten 38143, Methodisten und Quäker 5226, Apostolische Kirche 32215, englische Kirchengemeinschaften 2557. Außerdem sind gezählt: Heilsarmee 272, Freireligiöse 8400, Dissidenten 27679, sonstige Christen 5635 (Preußische Statistik, Heft 177 I, Berlin 1903). Die Statistik des deutschen Reiches von 1890 ergab, daß auf etwa 31 Millionen landeskirchlicher Evangelischen im ganzen Reiche ca. 145000 Angehörige kleinerer Gemeinschaften kamen, also etwa 0,47%. Ähnlich ergab fürs Königreich Sachsen die Statistik von 1895 0,41%. Krose rechnet im ganzen deutschen Reich für 1900 auf 35231104 „Evangelische" (d. h. landeskirchliche und separierte Lutheraner, Reformierte und Unierte) 203793 Zugehörige kleinerer christlicher Parteien (wobei Deutsch-Katholische, Freireligiöse, Unitarier, Mormonen und „Dissidenten" mitgezählt sind). Danach repräsentiert diese bunte Gruppe gegenüber der Gesamtbevölkerung Deutschlands von 56367178 eine Quote von 0,36%; im Verhältnis nur zu der Gruppe der „Evangelischen" wären es 0,57%, aber es sind hier Gemeinschaften mitgezählt, die wir nicht als Sekten der evangelischen Kirche betrachten können, andererseits

müßten aber auch die Separierten von der Summe der „Evangelischen" abgezogen werden, um mit den früheren Berechnungen verglichen werden zu können. Wie weit aber die statistischen Angaben in den Zählkarten gerade in Bezug auf die Konfessionsbezeichnung zuverlässig sind, ist fraglich. Verwirrend sind schon die so ungleichartigen Bezeichnungen, unter denen viele ihren Konfessionsstand eintragen; vgl. die daher so konfuse Konfessionsstatistik von 1880 im Theol. Hülfslexikon, Gotha 1894 II, 3, 10 f. Offenbar bleiben ferner viele, die thatsächlich sich zu einer Sekte halten, aber aus ihrer Kirche nicht förmlich ausgetreten sind, und solche, die sich einfach „evangelisch" nennen, dabei unberechnet. Im Königreich Sachsen zählte man in den zwei Jahrzehnten von 1870—1890 Übertritte aus der Landeskirche zur Apostol. Gemeinde 5400, zu den Methodisten 2878, zu den separierten Lutheranern 1720 (Missourier!). Nach der Statistik von 1900 traten in Preußen aus den evangelischen Landeskirchen zu kleineren kirchlichen Gemeinschaften über 1847, im übrigen deutschen Reiche 1132, also im ganzen 2979, wogegen 1044 Rücktritte aus denselben Gemeinschaften zur Landeskirche bekannt wurden. 1904 zählte man in Preußen in den älteren Provinzen 2370 Übertritte zu Sekten u. s. w. aus der Landeskirche, dagegen nur 602 Rücktritte (Kirchl. Gesetz- und Verordnungsblatt 1905, S. 85). So unzulänglich dieses Zahlenmaterial auch ist, so lehrt es in seiner Gesamtheit doch, daß die Sekten in der Zunahme begriffen sind, und daß daher die Aufmerksamkeit aller Freunde der Kirche der Frage nach der rechten Gegenwirkung zugewendet bleiben muß.

Kawerau.

Sekularisation s. am Schluß des Werkes.

Sekularismus (Secularism). — James Buchanan, Faith in God and modern Atheism, London 1857, t. II, p. 233—291. Maurice Davies, Heterodox London (London 1874) I, 364 ff.; II, 116—209. Das erstere dieser beiden Werke handelt eingehend über das Gründungszeitalter der sekularistischen Genossenschaft, das zweite über deren spätere Entwickelung unter der Führung Bradlaughs. Vgl. auch Bradlaughs „Autobiography", London 1873, sowie ferner Contemp. Rev. 1878, Jul. p. 828 sq. Die Gegenwart 1880, Nr. 31. Matthes-Gerlach, Allgem. kirchl. Chronik 1881, S. 169 ff.; 1882, S. 170 ff.; Leop. Katscher, in v. Gottschalls „Unsere Zeit" 1882, S. 441 ff.; Thomson (Erzbischof v. York), Die Pflicht der Kirche in Bezug auf das Vorherrschen des Sekularismus (Rede beim anglik. Kirchenkongreß zu Newcastle, 1881); Christianity and Secularism, A written debate between the Rev. G. Sexton and C. Watts, London 1882; Martin Keibel, Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Moralismus, Halle 1891, S. 51 ff.; E. Koch, Ist eine religionslose Moral nötig? Reichsbote 1899, Sonntagsbeil. Nr. 27—31; J. R. Macdonald, Ch. Bradlaugh, im Dict. of National Biogr., Suppl. I (1901), p. 248—250 (hier am Schlusse auch ein Verzeichnis der wichtigeren Schriften Bradlaughs).

Mit dem Namen Secularism bezeichnete eine um Mitte des letzten Jahrhunderts entstandene englische Freidenkersekte, deren Anhänger zeitweilig nach Hunderttausenden zählten, ihre atheistisch-materialistische Richtung. Der Stifter dieser Gemeinschaft, George James Holyoake, ein Freund des bekannten Sozialisten Robert Owen (gest. 1858), aber ein radikalerer Freidenker als dieser, begründete im J. 1846 im Verein mit mehreren Gleichgesinnten, wie Townley, Knight, Grant (welcher letztere indessen später auf den christlich-gläubigen Standpunkt zurücktrat) ein für „die arbeitenden und denkenden Klassen" bestimmtes Zeitblatt „The Reasoner", welches bald zu einem Hauptorgan der modernen englischen Freidenkerei wurde. Diese unterscheidet sich von der des 18. Jahrhunderts im allgemeinen durch ihre mehr atheistische als theistische Grundrichtung, wozu sich speziell bei Holyoake und seinen Genossen ein praktisch-utilitarisches Streben auf moralischem Gebiete sowie ein kräftiger Associationstrieb gesellte. Den Namen „Atheismus" verschmähte man als Bezeichnung des Lehrbegriffs der Partei; „Non-Theism" sollte nach der ursprünglich getroffenen Wahl deren Theorie heißen, um damit anzudeuten, daß man die Annahme einer Gottheit nicht direkt bestreite, sondern nur davon abstrahiere, ob ein Gott sei oder nicht. Doch zog man später die Benennung „Secularism" vor, weil man die eigentliche Haupttendenz der gesamten Richtung, die Tendenz „für die Welt zu leben und zu sterben und für das Wohl der Menschen in dieser Welt zu arbeiten" (to work for the welfare of men in this world), damit am treffendsten bezeichnet fand. Denn weltliche Gesinnung, Erfüllung der Pflichten des diesseitigen Lebens ohne Rücksichtnahme auf das jenseitige, „Beförderung des zeitlichen Wohls der Menschheit durch zeitliche Mittel", das ist der Grundgedanke der Moral dieser Partei. Ihr Gesetz hat diese Moral an den einfachen Pflichten des natürlichen, des utilitarischen und des artistischen (künstlerisch-

industriellen) Lebens. Ihre Sphäre ist allein dieses Leben, nämlich ein möglichst energisches Wirken an seiner allseitigen Beförderung, Ausbildung und Vervollkommnung. Ihre Macht endlich besteht allein in wissenschaftlicher Bildung und intelligenter Fürsorge für die Dinge dieses Lebens (vgl. Grant und Holyoake, A public Discussion on Christianity and Secularism, London 1853, S. 4 ff. 221 ff.). Die Nützlichkeit ist das einzige Prinzip und der Hauptgrundsatz der Moralität dieses Standpunkts, der sich als ein konsequenter, vollständig durchgebildeter Utilitarismus bezeichnen läßt, als die „auf den Trümmern der Religion errichtete Ethik des Atheismus". Denn kein übernatürliches, kein jenseitiges Element darf auf die Handlungsweise dieser rein irdisch gesinnten Moralisten irgend welchen Einfluß üben. „Allein an das Wissen weist uns die Natur, wo wir Hilfe bedürfen, und allein an die Menschheit, wo es uns um Mitgefühl zu thun ist. Liebe zu dem, was Liebe verdient, ist unsere einzige Anbetung, Studium unsere einzige Lobpreisung, Unterordnung unter das Unvermeidliche unsere Pflichterfüllung, Arbeit und nur Arbeit unser Gottesdienst" (Townley und Holyoake, A public Discussion on the Being of a God [London 1852] S. 58; vgl. Buchanan, l. c.).

Diesen praktischen Grundsätzen des Sekularismus entspricht seine Dogmatik, wenn man eine systematische Negation aller positiven Dogmen so nennen darf. Die Annahme der Existenz einer Gottheit, ja selbst der Gebrauch des Ausdrucks „Gott" wird verworfen, jedoch nicht im Sinne eigentlicher Gottesleugnung, sondern nur in dem des Ermangelns irgend welcher bestimmter und sicherer Gotteserkenntnis. „Um Gottes Dasein bestimmt leugnen zu können, müßte man unendliches Wissen haben, müßte man bis an die Grenzen alles Vorhandenen gelangt sein und sämtliche Gebiete des Universums durchforscht haben, ohne Gott irgendwo zu finden". Die Materie, obschon ewig und durch sich selbst existierend, ist doch nicht selbst für Gott zu halten, da ihr offenbar Selbstbewußtsein und Willensfreiheit, die konstitutiven Faktoren persönlichen Wesens, fehlen. Wie die Welt nicht geschaffen ist, so wird sie auch nicht durch eine göttliche Vorsehung regiert. Die Erfahrung lehrt, daß es keinen Vater im Himmel, keine Erhörung der Gebete, keinerlei thatsächliche Belege für eine spezielle Providenz giebt. Auch läßt sich Gottes Dasein nicht auf theologischem Wege aus der zweckvollen und gesetzmäßigen Einrichtung der physischen oder moralischen Welt erweisen. Eine derartige Argumentationsweise wird immer nur eine solche Idee Gottes ergeben, die nichts als die „verworrene Widerspiegelung des eigenen Bildes des Menschen von der Wand des Universums" ist; sie wird es einerseits immer nur zu Analogien ohne Gewißheit bringen, andererseits aber zu viel beweisen, da ja für den höchst weisen Schöpfer der höchst weise eingerichteten Schöpfung sofort wieder ein noch weiserer Urheber zu postulieren wäre und so des Folgerns und Schließens kein Ende würde. In dieser Bestreitung des teleologischen Beweises schloß sich Holyoake, der auf diesen Punkt besonderen Fleiß und Scharfsinn verwandte, teils an den atheistischen Poeten Shelley (gest. 1822), teils an den berühmten Naturforscher Geoffroy S. Hilaire (gest. 1844) an. Er richtete dabei seine Kritik hauptsächlich gegen Paleys „Natural Theology", die Hauptautorität auf dem Gebiete der physiko-theologischen Apologetik sowie gegen dessen Evidences of Christianity (vgl. sein Werk: „Paley refuted in his own words", 3. Edit., London 1850). — Besonders charakteristisch ist die Art, wie die Sekularisten sich über das Jenseits, die Vergeltung und das ewige Leben äußern. „Wir wissen nichts um die jenseitige Welt, wenn es eine solche giebt; und eben weil sie mit ihren sittlichen Gesetzen uns gänzlich unbekannt ist, dürfen wir uns schlechterdings nicht um sie kümmern, sondern haben unser moralisches Streben lediglich dem Diesseits zuzuwenden." „Sowohl das vor uns Dagewesene wie das Zukünftige hat man als zwei schwarze, völlig undurchsichtige Vorhänge zu betrachten, aufgehängt am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens und noch nie von irgend einem Lebenden aufgezogen oder auch nur gelüftet. Tiefes Schweigen herrscht hinter diesen Vorhängen: kein hinter ihnen Stehender wird jemals Antwort erteilen auf die Fragen, welche die vor ihnen stehenden Erdenbewohner an ihn richten; alles, was du etwa hörst, ist nur der hohle Widerhall deiner Frage, gleich als hättest du in einen Abgrund geschrieen!" „Giebt es andere Welten, in die man nach diesem Leben versetzt wird, so werden eben diejenigen am besten im Stande sein, sich ihrer zu freuen, welche die Beförderung des diesseitigen Gemeinwohls der Menschen hienieden zu ihrem einzigen Geschäfte gemacht haben; giebt es kein Jenseits, so stehen die Menschen offenbar sich selbst im Lichte, wenn sie es unterlassen, sich dieser Welt zu freuen!" (Vgl. Holyoakes Schrift: „The Logic of Death", eine Art von Trostschrift an seine Freunde, entstanden aus Vorträgen, die er beim Wüten der Cholera in London im Jahre 1849 hielt.)

Seit Ende der sechziger Jahre hat der unter Holyoakes Leitung noch verhältnismäßig zahme Sekularismus eine Fortbildung zu radikalerem Auftreten erfahren. Charles Bradlaugh, der berüchtigte sozialdemokratische Agitator (geboren als Sohn eines Schreibers in Hoxton bei London am 26. September 1833, aufgewachsen ohne höhere Schulbildung als Autodidakt, seit 1860 Herausgeber des radikal freidenkerischen Blattes The National Reformer, später Abgeordneter für Nottingham im Haus der Gemeinen, und seitdem eine der ersten parlamentarischen Berühmtheiten Englands geworden, gest. 30. Januar 1891), wurde zum Hauptführer und Förderer der Bewegung. Früher ein mehr harmloser Schwärmer für Tea-Totallertum, begann er gegen das J. 1870 sein agitatorisches Treiben mit wachsender Entschiedenheit auf systematische Zerstörung der Fundamente christlicher Sittlichkeit wie Religiosität zu richten — ersteres durch sein Eintreten für die von Nordamerika aus in England eindringende, auf malthusischer Grundlage fußende Doktrin vom präventiven Geschlechtsgenuß, letzteres durch die in wütenden Invektiven wider die angebliche „Lüge“ und Dummheit des Glaubens sich ergehenden Vorträge vor Volksversammlungen und Freidenkerklubs in London wie anderwärts. „Atheistisch in der Theologie, demokratisch in der Politik, malthusianisch in der Sozialwissenschaft!“ lautet das Losungswort des unermüdlichen und ungemein erfolgreichen Agitators. 1877 wegen Veröffentlichung des Knowltonschen Buchs Fruits of Philosophy als Verbreiter unsittlicher Lehren verklagt, erkämpfte er seine Freisprechung durch eine geschickte Verteidigungsrede. Zwei Jahre später eröffnete er seinen berühmten Kampf als Eidesverweigerer wegen grundsätzlicher Gottesleugnung im Parlament (vgl. die das Wesentliche über den verwickelten und unerquicklichen Handel zusammenstellenden Berichte in der Allgem. kirchl. Chronik seit 1881). Schon 1876 war er Präsident einer großen englischen Freidenkergesellschaft geworden; in dieser Eigenschaft empfing, begrüßte und bewirtete er 1881 die Deputierten des festländischen Freidenkertums bei dem von Louis Büchner geleiteten „Internationalen Freidenkerkongresse“ in London. Übrigens bestanden zwischen dem von Bradlaugh und seinem Anhange vertretenen britisch-sekularistischen Atheismus und dem durch Büchner, Vogt, Häckel &c. repräsentierten deutschen Seitenstück dazu manche Differenzen. Der Sekularismus nahm u. a. die Forderung der politischen Emanzipation der Weiber in sein Programm auf (vgl. das Plaidoyer der Miss. Hypatia Bradlaugh für dieses Ziel bei der Jahresversammlung der schott. National Secular. Society 1882 und dazu die Zeitschrift The Catholic Presbyterian vom Juli des gen. Jahres); auch bediente er sich trotz seiner erklärten Religionsfeindschaft ab und zu gewisser Anklänge an religiöse Kultusceremonien. Man gebrauchte dazu eine von Bradlaughs Freunde Austin Holyoake (gest. 1874, nicht zu verwechseln mit jenem J. G. Holyoake) zusammengestellte Liturgie: Rituale Holyoakense s. Hierurgia secularis mit Formularen für sekularistische „Taufen“ oder Akte der Namengebung, für Begräbnisse u. s. f. Auch Bradlaugh soll öfters als sekularistischer Priester fungiert, bezw. bei Leitung dessen, was seiner Anhängerschaft als Surrogat für den christl. Gottesdienst diente, sich beteiligt haben. Wegen der schalen Langweiligkeit solcher Bradlaughschen „Gottesdienste“, worin Schimpfereien und schlechte Witze über die Priester das einzig Anziehende und Pikante bildeten, vgl. u. a. M. Davies, l. c. Besonders auch in diesem Ceremonien- und Formelwesen ließ der von Bradlaugh inspirierte vulgäre Sekularismus eine gewisse Verwandtschaft mit A. Comtes' Positivismus (s. d. A. Bd XV S. 569) zu tage treten, während der vornehmere Sekularismus der wissenschaftlich Gebildeten (namentlich mancher gelehrter Naturforscherkreise) es vorzog, sich als „Agnosticismus“ zu bezeichnen und damit jener mehr nur hypothetischen Gottesleugnung des älteren Holyoake wieder näher zu treten. — Seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts scheint der Sekularismus als besondere Sekte mehr oder weniger erloschen, bezw. mit dem Rest seiner Vertreter zu anderen Parteien des modernen antichristlichen Radikalismus (wie die Saltersche „Gesellschaft für moralische Kultur &c.“) übergegangen zu sein.

Zöckler †.

Sela s. d. A. Musik bei den Hebräern Bd XIII S. 602, 55.

Selbstmord. — C. F. Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmord. 1824; F. J. Domela Nieuwenhuis, De *αὐτοχειρίας* facinore ex religionis christianae praeceptis et indole judicando, 1833; M. Juhofer, Der Selbstmord, Histor.-dogmat. Abhandlung, 1886; A. Wagner, Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen, 1864; A. v. Oettingen, Moralstatistik, 3. Aufl. 1882; H. Morselli, Der Selbstmord, Internat. wiss. Biblioth., 50. Bd, 1881; Th. G. Masaryk, Der Selbstmord als

soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation. 1881; G. v. Mayr, Selbstmordstatistik im Handwörterb. d. Staatswiss. VI, 697—720; H. A. Krose, S.J., Der Selbstmord im 19. Jahrh. und die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit. 1906.

Als Selbstmord ist eine Handlung, die den Tod des Handelnden selbst bewirkt, dann zu bezeichnen, wenn dieser Erfolg — und gerade er — von ihm unmittelbar beabsichtigt ist. Lebenverkürzende Unmäßigkeit, Ausschweifung oder Tollkühnheit, der jene Absicht fehlt, ist Selbsttötung, aber nicht S. Wird das Leben mit dem vollen Bewußtsein seines unvermeidlichen Verlustes für ein Gut höheren sittlichen Ranges eingesetzt, so sprechen wir von Selbstaufopferung, die wir als That des Heldenmutes gutheißen und preisen. Zur Klärung der Begriffe wie des sittlichen Urteils dient es, wenn wir auf die Schätzung des Lebens achten, die in diesen drei Handlungsweisen zum Ausdruck kommt. Bei der Selbstaufopferung kann von einer Mißachtung des Lebens nicht gesprochen werden; es wird hier als wertvolles Gut an einen noch wertvolleren Zweck gesetzt. Bei der Selbsttötung tritt die Mißachtung des Lebens nicht als solche ins Bewußtsein; der Handelnde sucht leidenschaftliche Steigerung des Daseins, aber nicht den Tod. Dem S. dagegen liegt eine bewußte Geringachtung des Lebens zu Grund, ohne daß dessen tiefe Einschätzung durch die entsprechend höhere Wertung eines die eigene Person überragenden Gutes gerechtfertigt würde.

Verfolgen wir die Beurteilung des S. in der Geschichte der Ethik, so tritt uns sofort ein für dieses Gebiet charakteristischer Unterschied der Zeitalter und Völker entgegen. Unter einfachen Kulturverhältnissen und bei Völkern, die von einer festen Sitte und einer geschlossenen Weltanschauung geleitet werden, ist der S. eine seltene Ausnahme. Sein Vorkommen gilt als unnatürlich und verwerflich. Bei den Griechen der älteren Zeit wurde er teils aus religiösen, teils aus politischen Gründen als ein Verbrechen angesehen. Selbst Fälle heldenmütiger Selbstaufopferung konnten von diesem Urteil mit getroffen werden (Herodot IX, 71). Nicht anders denken auch die älteren Philosophen, die Pythagoreer (Zeller, Phil. d. Griechen I[5], 451), Plato (Phaedo 61 D. Gesetze IX, 873 C), Aristoteles (Nikom. Eth. III, 11. V, 15). Erst der Verfall der nationalen Denkweise und Sitte läßt in der Stoa eine veränderte Beurteilung aufkommen. Sie rechnet zur Verfassung des Weisen eine weitgehende Gleichgiltigkeit gegen Leben und Tod als bloße äußere Umstände, die den Wert des Menschen nicht berühren, und empfiehlt darum das freiwillige Scheiden als ein Mittel, die Unabhängigkeit der Seele zu retten. Doch hat sie dabei zwischen Selbstaufopferung und S. nicht scharf unterschieden. Wenigstens stellt der Bericht des Diogenes Laërtius (VII, 130) das Sterben für Vaterland und Freunde mit dem Wunsch, heftigen Schmerzen oder unheilbaren Krankheiten und Gebrechen zu entgehen, auf eine Linie. Die von den Stoikern vielbesprochene εὔλογος ἐξαγωγή ist aber nie eine im Affekt begangene rasche That, sondern ein mit ruhiger Überlegung und zur Wahrung der Seelenruhe gefaßter Entschluß. Auch so freilich besteht zwischen der Lehre vom erlaubten S. und der dem tugendhaften Menschen sonst zugemuteten Unterordnung unter das Ganze ein unausgeglichener Widerspruch. Diese stoische Anschauung fand gelehrige Schüler in der gebildeten Gesellschaft der römischen Kaiserzeit. Keiner hat sie eifriger vertreten als Seneca. Er rechnet es zu den Vorrechten des Menschen, daß er zum Leben nicht gezwungen werden könne. „Patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest." (Ep. 12, 10.) „Nil melius aeterna lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos". (Ep. 70, 14.) Wie viele der hervorragenden Männer unter dem Druck der kaiserlichen Despotie nach diesen Grundsätzen über ihr Leben verfügten, erfahren wir aus Tacitus und dem jüngeren Plinius. Dagegen vertritt Virgil (Än. VI, 434 ff.) das alte strenge Volksurteil über die Verwerflichkeit des S. und über seine Bestrafung im Jenseits.

Das Christentum ist über diese Stimmung des Lebensüberdrusses und der Hoffnungslosigkeit Herr geworden und zwar, was man später oft auffallend gefunden hat, ohne ein direktes Verbot des S. auszusprechen. Ein solches enthalten nämlich — genau genommen — weder die Schriften des A. noch des NT. Das 5. Gebot des Dekalogs hat den Fall des S. nicht im Auge; auch Stellen wie Rö 14, 7—9; 1 Ko 6, 19; Eph 5, 29 beziehen sich nicht direkt auf ihn, wenn schon die Grundsätze, die sie aussprechen, eine analoge Anwendung auf ihn zulassen. Auch wo Thaten des S. berichtet sind, wie 1 Sa 31, 4 (Saul), 2 Sa 17, 23 (Ahitophel), 1 Kg 16, 18 (Simri), kann man ein verurteilendes Wort vermissen. Bezüglich des Mt 27, 5 erwähnten Selbstmords des Verräters wird dies freilich durch den ganzen Zusammenhang, in dem er steht, ersetzt; wenn

auch der Hinweis auf den Strafort, an den er ging (AG 1, 25), kaum auf seine Todesart Bezug nimmt. Von einem durch Paulus verhinderten S. ist AG 17, 27 f. die Rede. Das Fehlen bestimmter Verbote und Verurteilungen des S. im AT erklärt sich teils aus der Seltenheit seines Vorkommens in Israel, teils aus der ohnehin im Volk lebenden Anschauung von seiner Verwerflichkeit (Josephus, Bell. jud. 3, 7 f. Auch die als schwere Kränkung gemeinte Unterstellung Ev. Jo 8, 22 ist hier zu vergleichen). Nur da, wo patriotische Motive ins Spiel kamen, urteilte man — nach dem Vorgang von Ri 16, 28 — auch in Israel anders (2 Mak 14, 37—46; Joseph., Archaeol. 14, 13, 10; Bell. jud. 1, 13, 10; Philo, De virt. et legat. ad Caj. 381). Das Christentum hat auch hier nicht durch Verbote, sondern durch die neue Gesinnung, die es schuf, die zugleich trotzige und verzagte Stimmung des Heidentums überwunden. Es pflanzte eine vorher nicht gekannte Zuversicht zu der jedem Einzelnen geltenden väterlichen Fürsorge Gottes, der sein Heil will und ihn nicht über sein Vermögen versucht werden läßt (1 Th 5, 9; 1 Ko 10, 13). Es lehrte eine sittliche Aufgabe kennen, die dem Leben Inhalt und Wert giebt (Phi 1, 22 ff.), und stellte auch das Leiden in das Licht einer heilsamen und fördernden Schickung Gottes (Rö 5, 3 ff.; 8, 18). Mit all dem weckte es neuen Lebensmut.

Für die alte Kirche stand denn auch die Verwerflichkeit des Selbstmords fest und sie hatte kaum Anlaß einer aus Lebensüberdruß entspringenden Selbstmordneigung entgegenzutreten. Eher konnte religiöser Übereifer sich ohne Not zum Martyrium drängen. Auch dagegen fehlte es nicht an besonnenem Widerspruch (vgl. den Art. Märtyrer Bd XII S. 49 f.). Über die spezielle Frage, ob christliche Jungfrauen in Zeiten der Verfolgung sich der drohenden Entehrung durch S. entziehen dürften, waren die Meinungen geteilt. Während Eusebius (Hist. eccl. 8, 12), Chrysostomus und Hieronymus darin eine rühmliche That sehen, hält Augustin es für unerlaubt. Er hat jedoch Mühe, dieses Urteil mit der älteren Anschauung der Kirche zu vereinigen und ist darum geneigt, in gewissen Fällen spezielle Anweisungen Gottes anzunehmen, durch welche sonst verbotene Handlungen schuldlos, ja pflichtmäßig werden (De civ. Dei I, 16 ff. Die allgemeine Überzeugung von der Verwerflichkeit des S. blieb jedenfalls durch diese Frage unberührt und kam in wiederholten Synodalbeschlüssen zum Ausdruck, welche denen, die so geendet hatten, das ehrenvolle Begräbnis versagten (Orleans 533, Bracara 563, Toledo 693, Nimes 1096, Rheims 1131 u. a. Vgl. Stäudlin S. 112). Ähnliche Bestimmungen sind später auch in die protestantischen Kirchenordnungen übergegangen.

Die beginnende Aufklärung hat die Freiheit des Subjekts auch hier der überlieferten sittlichen Anschauung entgegengestellt. Es ist bezeichnend, daß dies anfangs mehrfach in nachgelassenen Schriften geschah (John Donne, *Βιοθάνατος* 1644; Joh. Robeck, Exercit. philos. de morte voluntaria 1736 und 1755 ed. Funk), die zahlreiche Entgegnungen hervorriefen. Manche, die als Verteidiger des S. aufgetreten waren, haben auch später ihre Ansichten widerrufen, so der englische Dichter Gildon, Frau von Staël, der italienische Graf Passerani. Selbst David Hume mochte sich zu der nach seinem Tode gedruckten Schrift: Essays on suicide etc., in der er zu zeigen sucht, daß der S. keiner der drei Kategorien von Pflichten (gegen Gott, den Nächsten und sich selbst) widerspreche, nicht öffentlich bekennen. In der allgemeinen Litteratur des 18. Jahrhunderts wird der S. als psychologisches und moralisches Problem vielfach erörtert (Montesquieu, Lettres persanes, Nr. 76; Rousseau, Nouv. Héloïse III, 21. 22; Goethe, Werthers Leiden); meist so, daß die Stimme der Strenge und der Milde zum Wort kommt, aber doch mit der unverkennbaren Neigung, vor allem der letzteren Gehör zu verschaffen. Dagegen haben nicht nur die theologischen, sondern auch die namhaftesten philosophischen Moralisten (so Spinoza, Wolff, Mendelssohn, Kant, Fichte) den S. als krankhafte Verirrung, als Absage an die Pflicht und als Verletzung der Menschenwürde unzweideutig verurteilt. Der moderne Pessimismus will zwar den S. nicht als seine praktische Konsequenz anerkennen; er steht aber der Frage doch offenbar mit einer gewissen Verlegenheit gegenüber. Sie prägt sich in der Halbheit aus, daß Schopenhauer zwar den aktiven, aber nicht den passiven, asketischen S. und E. v. Hartmann zwar den S. des Individuums, aber nicht die gemeinsame Selbstvernichtung der Menschheit verwirft.

Die zunehmende Häufigkeit des S. unter den modernen Kulturvölkern ist schon zu Ende des 18. Jahrhunderts behauptet, im 19. ziffernmäßig bewiesen worden. So hat sich die Zahl der zur öffentlichen Kenntnis gelangten S. in Frankreich von 1826 bis 1875 verdreifacht, in Preußen 1816—1874 vervierfacht. In einzelnen Großstädten ist sie noch rascher und stärker gewachsen (Morselli S. 16 ff.). Es wird darum im ganzen zutreffen, wenn Masaryk sagt, die Selbstmordneigung habe sich im Lauf des 19. Jahr-

hunderts in den meisten zivilisierten Staaten wenigstens verdreifacht (S. 131). Die Stetigkeit dieser Zunahme einerseits und andererseits die überraschende Regelmäßigkeit in der Verteilung der Fälle auf die Altersklassen, die ethnographischen, politischen und sozialen Gruppen, auf Jahreszeiten, Tagesstunden und Todesarten ist nicht selten als Argument gegen die Freiheit des Entschlusses verwendet worden. In der That ist eine weitgehende Parallele zwischen der Zunahme der S. und der der Geisteskrankheiten nicht zu bestreiten. Allein, da nur etwa ein Drittel der Selbstmordfälle sich auf erkennbare Geisteskrankheit zurückführen läßt (Masaryk S. 92. 108), so geht es offenbar nicht an, diese Ursache durchweg vorauszusetzen. Richtiger wird man in der gleichzeitigen Steigerung der S. und der geistigen Krankheiten parallele Wirkungen derselben Ursachen sehen. In der regelmäßigen Bewegung der Ziffern drückt sich ohne Zweifel das stetige Wirken jener Ursachen aus. Auf das Fehlen freier Willensbestimmung ist daraus jedoch nicht zu schließen. Davor muß uns der Umstand warnen, daß „kurze Zeiten und kleine Beobachtungsreihen mehr Schwankungen aufweisen als lange Zeiten und über eine große Zahl von Fällen ausgedehnte Beobachtungen" (Morselli S. 46). Daraus ergiebt sich aber, daß für die Massenbeobachtung die individuellen Merkmale ausscheiden, die den einzelnen Fall charakterisieren, und daß mithin die im Großen erscheinende Regelmäßigkeit keinen Schluß auf die Motivierung des Einzelereignisses mehr gestattet, — das sog. Gesetz der großen Zahl (vgl. hierüber Windelband, Über Willensfreiheit S. 134—148). Man mag nun aber den Einfluß der individuellen Selbstbestimmung so hoch anschlagen, als man will, so viel ergiebt sich jedenfalls aus den Ermittelungen der Statistik, daß der Gang der Entwickelung im letzten Jahrhundert die Summe der in der Gesamtheit wirksamen Antriebe zum S. erhöht bezw. das Gewicht der entgegenstehenden Hemmungen verringert hat.

Worin die hier in Betracht kommenden Antriebe liegen, läßt einigermaßen schon das statistische Material erkennen. Die Selbstmordneigung ist im allgemeinen größer bei der städtischen als bei der ländlichen Bevölkerung; sie wächst mit der Steigerung des Verkehrs (Masaryk S. 60), mit der Verbreitung der Schulbildung (Morselli S. 147 ff.); sie ist auch unstreitig höher in protestantischen als in katholischen Ländern (Morselli S. 135). Zwischen der Häufigkeit der Verbrechen gegen die Person und der des S. besteht ein vielfach beobachtetes umgekehrtes Verhältnis (Morselli S. 154 ff). Man wird darum kaum fehlgehen, wenn man die zunehmende Selbstmordneigung für eine Begleiterscheinung der steigenden Civilisation erklärt. Freilich darf dies nicht so verstanden werden, als ob höhere Verstandesbildung und technischer Fortschritt notwendig von Lebensüberdruß und Haltlosigkeit begleitet sein müßten. Wohl aber mehrt sich mit der Zahl der Bedürfnisse auch die Zahl derer, die es als Unglück empfinden, sie nicht befriedigen zu können, und die darum den Lebensmut verlieren, wofern sie nicht innere Quellen der Beruhigung kennen. Die Differenz zwischen den Lebensansprüchen des Kulturmenschen und der beschränkten, insbesondere der plötzlich gehemmten Möglichkeit ihrer Befriedigung ist sicherlich eine der Hauptursachen der steigenden Selbstmordneigung.

Zu diesen für alle Kulturvölker gleichen Bedingungen scheinen aber noch solche zu treten, die in der besonderen Volks- und Stammesindividualität begründet sind. Es ist eine unleugbare Thatsache, daß auf die Länder germanischer Rasse die höchsten Selbstmordziffern kommen. In erheblichem Abstand folgen auf sie die Romanen, in noch weiterem die Slaven (v. Öttingen S. 760, Masaryk S. 46). Man hat zur Erklärung auf den in germanischen Ländern besonders starken Alkoholverbrauch hingewiesen, aber auch auf den Geist der freien Forschung in Wissenschaft und Religion, der sich im deutschen Volk am schrankenlosesten entfaltet habe (letzteres: Morselli S. 105). Gewiß kann man weder den Zusammenhang von Alkoholismus und S. in Abrede stellen — nach einer Angabe bei Morselli S. 266, sollen in Deutschland 56 % der Selbstmörder Alkoholisten sein —, noch bestreiten, daß gerade die gebildeten Kreise am S. sehr stark beteiligt sind. Aber beides reicht doch nicht aus, das Ganze der fraglichen Erscheinung zu erklären. Zutreffender wird man daran denken, daß den Germanen und besonders den Deutschen ihr Verlangen nach individueller Lebensgestaltung, ein hochgespannter, darum leicht fehlgreifender und in Enttäuschung endender Idealismus und auch wohl ein gewisser Hang zur Sentimentalität den Kampf mit den harten und hemmenden Wirklichkeiten schwerer macht, als er anderen Nationen wird, die mehr mit der Gabe ausgerüstet sind, die Dinge zu nehmen, wie sie sind, und sich auf das Erreichbare einzurichten.

Weder jene Vervielfältigung der Lebensansprüche durch die Kultur, noch diese innere Erschwerung ihrer Befriedigung würde jedoch im stande sein, so viele zum kleinmüti-

Aufgeben des Lebenskampfs zu führen, wenn nicht im Verlauf des 19. Jahrhunderts zugleich ein in entgegengesetzter Richtung wirkender Einfluß an Kraft eingebüßt hätte, die Macht einer geschlossenen religiösen Weltanschauung und einer bindenden Sitte. Alle jene Einwirkungen der großen Verkehrscentren, der fortgeschrittenen Technik, der gesteigerten Verstandesbildung haben zugleich dazu geholfen, große Teile des Volks dem religiösen Glauben zu entfremden und des Halts einer starken öffentlichen Sitte zu berauben. Damit hängt ohne Zweifel auch die Thatsache zusammen, daß die Beteiligung des weiblichen Geschlechts am S. sich zu der des männlichen wie 1 : 3 verhält. In dieser Differenz kommt zwar nicht ausschließlich, aber doch wesentlich mit der Unterschied zum Ausdruck, der in der Stellung der beiden Geschlechter zu Religion und Sitte obwaltet.

Vielleicht darf man aus dem periodischen — nicht selten geradezu epidemischen — Auftreten einer gesteigerten Neigung zum S. die Hoffnung schöpfen, daß sie Übergangszeiten eigen ist und mit dem Eintritt eines besseren Gleichgewichts im geistigen Gesamtleben wieder nachlassen wird. Ein solches Gleichgewicht ist aber, wie auch Masaryk betont, ohne ein Erstarken der Religion nicht zu erwarten. Nur die Stärkung der Persönlichkeit von innen heraus befähigt sie, dem Druck und den Wechselfällen einer komplizierten Kultur Stand zu halten. Zwar kann auch natürliche Elastizität und starkes Pflichtgefühl in begrenztem Umfang Ähnliches leisten; aber eine zuverlässige Quelle der Ausdauer, der Ergebung und der Hoffnung, die auch in verzweifelten Lagen nicht versiegt, kann für ein ganzes Volk nur die Religion sein. Wie einst das Christentum neue Lebenszuversicht in die müde gewordene alte Kulturwelt gebracht hat, so wird auch nur die Lebensmacht des Evangeliums im stande sein, die aufreibende und todbringende Wirkung der modernen Kultur zu heilen.

Die Bekämpfung der weitverbreiteten Selbstmordneigung fällt darum im letzten Grunde zusammen mit der Geltendmachung christlicher Weltanschauung und Sittlichkeit. Wer sich in der Pflicht Gottes stehend weiß, dem ist es gewiß, daß er — unter günstigen oder widrigen Umständen — wirken muß, so lange es Tag ist (Jo 9, 4). Und wer eine Gnade kennt, die dem Reuigen auch die schwerste Schuld vergibt und den Gefallenen zu neuem Leben aufrichtet, den kann die Verzweiflung nicht überwältigen. Daß die christliche Kirche ihr strenges Urteil über eine That, in der sie eine grundsätzliche Verleugnung der Gottesfurcht und des Gottvertrauens, eine Geringachtung des göttlichen Gerichts wie der göttlichen Gnade sehen muß, festzuhalten und zum Ausdruck zu bringen hat, versteht sich von selbst. Es ist darum auch nicht ratsam, die Schranken, welche durch Gesetz und Sitte für das Begräbnis von Selbstmördern gezogen sind, preiszugeben. Dies würde dazu beitragen, das ohnehin schon laxe öffentliche Urteil noch stumpfer zu machen. Mag auch in vielen Fällen Zurückhaltung des Urteils geboten sein und die Person des Selbstmörders mehr Mitleid als Tadel verdienen, die That selbst muß doch unzweideutig als eine für den Christen sittlich unmögliche bezeichnet werden. Aber freilich große Wirkungen darf man von Gesetzen und Zuchtmaßregeln allein nicht erwarten. Nur das Evangelium vermag einen neuen Geist zu schaffen und damit eine Gesundung unserer Kultur anzubahnen.

O. Kirn.

Selbstsucht ist ein Wort späten Ursprungs für einen Begriff urältesten Datums. Es bezeichnet treffender als „Egoismus" die ausschließliche Beziehung des menschlichen Wollens und Begehrens auf das eigene Selbst im Gegensatze zu dem Gehorsam und der Liebe, die der Mensch seiner anerschaffenen Bestimmung gemäß Gott dem Herrn schuldig ist. Diese abnorme Richtung kommt dogmatisch in Betracht als die Grund- oder Wurzelsünde, ethisch als der fruchtbare Keim sündiger Entwickelung oder als Sündenwurzel, dann als Neben- und Unterströmung aller natürlichen Sittlichkeit.

1. Der Mensch, als geistleibliches Wesen, zwischen Gott und die Welt in die Mitte gestellt, mit Gott durch seine Persönlichkeit verwandt, der Welt durch seine Natur zugehörig, hatte die Aufgabe, durch freie dankbare Liebe die Gemeinschaft mit Gott zu bewahren und sich selbst zuvörderst für Gott zu heiligen, dann durch treuen Dienst die Welt im Gehorsam gegen Gott zu erhalten und ebenfalls für Gott zu heiligen. In dieser zweifachen Richtung seiner Thätigkeit sollte er das Ziel seiner Bestimmung erreichen: die vollendete Ausprägung des Bildes Gottes in und an ihm, zu welcher er angelegt war. Nach welcher Seite hin er zuerst von dieser ihm vorgezeichneten Bahn abwich und in Abnormität seiner Entwickelung geriet, ist eine Frage, die mit der nach der Entstehung des Bösen, der Sünde überhaupt, zusammenhängt, hier also nicht behandelt werden kann; nur an die Differenz sei erinnert, welche zwischen Jul. Müller (Lehre von

der Sünde II, 3. 4) und Rich. Rothe (theol. Ethik 2 A. Bd 1) darüber sich erhob, ob die Wurzelsünde in Selbstsucht, wie jener, oder in Sinnlichkeit, wie dieser behauptete, bestehe (vgl. auch die klare Darstellung der beiden Ansichten und den Versuch, sie zu vermitteln bei Dorner, Christl. Glaubenslehre, Bd 2, § 77). Wir halten dafür, daß die Priorität der Selbstsucht zukomme. So lange der menschliche Geist Gott hingegeben blieb, hielt er die eigene Natur in Schranken. Erst als er in falscher Selbstbehauptung das eigene Leben außer und wider Gott zu suchen sich vermaß und den Gelüsten nach Gottgleichheit in Unabhängigkeit von Gott in sich Raum gab, entfesselte er auch die Triebe der Sinnlichkeit im Fleische. So schildert auch die Schrift Gen 3 den Hergang. Mit dem Worte: „ihr werdet sein wie Gott" warf die Schlange den Funken der Selbstsucht in die Seele des Weibes; dann trat die lüsterne Begierde nach der verbotenen Frucht hinzu. Der geistigen Abkehr von Gott folgt die sinnliche Zukehr zur Welt nach, und die Selbstüberhebung des Menschen, der sein Heil nicht von oben her empfangen, sondern selbstisch an sich reißen will, straft sich in der Selbsterniedrigung, daß er im Eitlen und Vergänglichen, in der Kreatur für den verlornen Frieden Ersatz suchen muß, ein Knecht der Fleisches- und Augenlust wird. Die Selbstvergötterung schlägt um in Weltvergötterung.

2. Die dem Menschen seitdem angeborne verkehrte Richtung der Selbstsucht ist in ihm der fruchtbare Keim sündiger Entwickelung, wie Paulus sie Rö 1, 21 ff. zeichnet. Diese Entwickelung kann wiederum zwei scheinbar divergente, in Wirklichkeit sich tausendfältig kreuzende oder ineinander übergehende Wege einschlagen: den der sinnlichen Genußsucht und den des geistigen Hochmuts. Beide haben in der Selbstsucht ihren Ausgangspunkt. Der Genußsüchtige jagt der Glückseligkeit nach, indem er die Welt, soweit er vermag, seinem Selbst unterwirft, aneignet, ihre Güter und Freuden durch- und auskostet. Die äußeren Hindernisse, auf welche er dabei stößt, strebt er rücksichtslos zu überwinden. Hier entspringt der vielgenannte „Kampf ums Dasein", auf welchen eine neuere Weltanschauung die gesamte Geschichte der Menschheit, die ganze Erscheinung des menschlichen Lebens zurückführen will. Das Wahre daran ist, daß die Selbstsucht keine Pflicht gegen die Gemeinschaft anerkennt, daß in dem Ringen nach Glückseligkeit einer dem andern im Wege ist, und daß, wo die Selbstsucht herrscht, der Stärkere ohne Schonung oder Mitleid den Schwächeren niedertritt und über ihn hinweg das begehrte Gut ergreift. Jede eudämonistische Moral statuiert konsequenterweise dieses bellum omnium contra omnes als harte Naturnotwendigkeit. — Der geistige Hochmut giebt den Schein, dies wilde Treiben zu verachten. Er sucht seine Befriedigung in vermeinter geistiger Vollkommenheit. Wissensstolz, Herrschsucht sind seine Impulse. Er dünkt sich hoch erhaben über die kleinen und niedrigen Genüsse der sinnlichen Natur, er verachtet den Leib selbst und seine Bedürfnisse. Aber, wie Martensen (Ethik I, S. 132 ff.) sehr gut zeigt, der Genußmensch ist nicht ohne Hochmut; er bildet sich etwa, dem Gewissen und dem Gesetze trotzend, eine Theorie zur Rechtfertigung seiner Sinnenlust; und der Geisteshochmut erleidet oft gerade in seinen entschiedensten Vertretern die schmählichsten Niederlagen, wo die unterdrückte und verachtete Sinnlichkeit sich gewaltig empört und diese Hoffärtigen ihrerseits schmachvoll knechtet (ein fein ausgeführtes Beispiel hierzu ist der geistliche Liebhaber der Esmeralda in Viktor Hugos Notre-Dame).

Versucht man es, die einzelnen Hauptsünden nach den zwei Grundrichtungen der Selbstsucht zu klassifizieren, so treten auf die Seite der Sinnlichkeit die rohen und gemeineren, auf die des Hochmuts die feineren und geistigeren Formen der Sünde. Immer bleibt das Selbst des Sünders der Mittelpunkt, um den sein ganzes Leben sich dreht, von dem es nicht loskommt; und die Liebe zu Gott wird durch die Selbstsucht in allen ihren Erscheinungen verneint und ausgeschlossen. Die Moral, die man auf dem Prinzip des Egoismus aufzubauen in alter (Epikur) und in neuer Zeit (M. Stirner, Der Einzige und sein Eigentum) versucht hat, kann nur eine atheistische sein.

3. Der groben Selbstsucht eine „vernünftige Selbstliebe" gegenüberzustellen, die freilich auch den eigenen Nutzen und Vorteil obenan setzt, die es aber in ihrem wohlverstandenen Nutzen und Vorteil findet, dem Nächsten auch etwas zukommen zu lassen, und zwischen seinen und ihren Interessen einen billigen Ausgleich trifft, dies möchte noch die unzweideutigste der Verkleidungen sein, deren sich die Selbstsucht bedient, um unter Preisgebung der Form ihr Wesen zu retten und sich in ein „tugendhaftes" Leben einzuschmuggeln. Dem, was die Alten iustitia civilis, bürgerliche Rechtschaffenheit, nennen oder der hausbackenen Moral des Rationalismus schlechthin allen sittlichen Wert abzusprechen, dürfte zu weit gegangen sein; sie ist vielmehr eine nützliche brauchbare Sache,

stellt eine gewisse äußere Konformität mit dem Gesetz her, vertritt das Amt einer wirksamen Präventivpolizei. Vor allem aber ist diese Moral eine Brutstätte des feineren Egoismus, wie er als Neben- und Unterströmung aller natürlichen Sittlichkeit von uns bezeichnet wurde.

In Gestalt der oben schon erwähnten „vernünftigen Selbstliebe" ist der Egoismus vornehmlich Geschäftsprinzip. „Leben und Lebenlassen" heißt seine Devise. In welchem Grade davon auch der ehrbare Handel und die achtungswerte Industrie durchdrungen sind, wie sichs da überall von selbst versteht, daß das eigene Interesse oberster Gesichtspunkt sein muß, bedarf keiner Auseinandersetzung. Hier schon deckt die Tugend der Redlichkeit als Flagge die Kontrebande der Gewinnsucht. Man verzichtet auf den unredlichen Gewinn, nur weil der redliche immerhin sicherer und nachhaltiger ist.

Bis zur Erscheinung des Heroismus, der Opferwilligkeit, schwingt die Selbstsucht im Familienleben sich auf; sie nimmt hier die Gestalt der Selbstverleugnung an. Eltern legen sich die schwersten Entbehrungen auf, versagen sich alle eigene Bequemlichkeit, um ihren Kindern, sei es ein Vermögen, sei es eine tüchtige Ausbildung, zu verschaffen. In adeligen Häusern wird der Aufrechthaltung der Familienehre unbedenklich alles zum Opfer gebracht; der Sohn etwa, der berufen scheint, den Glanz des Hauses fortzusetzen, gründet seine Existenz auf die freiwillige Selbstenterbung sämtlicher Geschwister. Was ist endlich der Ehrgeiz in allen seinen Gestalten, der wissenschaftliche, der künstlerische, der staatsmännische Ehrgeiz, mit all' seinen großartigen Leistungen und Erfolgen anders als Selbstsucht? — Sie geht auf alle Bedingungen ein, die man ihr stellt, sie ist der unglaublichsten Selbstentäußerungen fähig, sie schmiegt und biegt sich und läßt sich auf ein Minimum reduzieren, wenn sie nur eben noch existieren darf; ihres schließlichen Triumphes ist sie gewiß.

Auch das religiöse Gebiet, auch die Frömmigkeit, ist ihr nichts weniger als unzugänglich, und zwar tritt sie hier wieder in ihren beiden Hauptformen auf; als geistliche Genußsucht und als Selbstgerechtigkeit. Die genußsüchtige Frömmigkeit ist wählerisch in der Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse; die einfache schlichte Kost der biblischen Lehre wird von ihr verschmäht, sie hascht nach Absonderlichkeiten, nach geheimnisvollen Tiefen, nach schwindelnden Höhen; oder sie trägt weltliche Geschmacksrichtung, Moden ins religiöse Leben über. Es wird doch immer eine verfeinerte Sinnlichkeit ihr zu Grunde liegen. Der geistliche Hochmut aber erzeugt die Selbstgerechtigkeit, die im Pharisäertum sich typisch ausgeprägt und in dem feindlichen Gegensatz desselben zu Jesus ihr innerstes Wesen geoffenbart hat. Wie tief sie im natürlichen Menschenherzen wurzelt, wie schwer sie auszurotten ist, zeigt die Geschichte der christlichen Religiosität, lehrt uns die eigene tägliche Erfahrung, der Kampf, den jeder treue Christ mit sich selbst, jeder wachsame Seelsorger mit seinen Pflegebefohlenen ihrethalben zu führen hat.

Am letzten Ende läßt die Selbstsucht ihre Knechte im Tode. Weil sie ihr Leben erhalten wollten, müssen sie es verlieren. Der Genußmensch wird im Tode von allem entblößt, womit er, unter dem Vorwande sie zu sättigen, seine Seele betrog. Der Hochmütige bleibt mit seinem geliebten Ich allein zu seiner ewigen Qual. Weltvergötterung und Selbstvergötterung fallen schließlich unter das Gerichtswort Jes 48, 22; 57, 21; 66, 24: „die Gottlosen haben keinen Frieden". **Karl Burger †.**

Selbstverleugnung ist in allen Punkten das Widerspiel der Selbstsucht; in ihrem Ursprung, in ihrem Wesen, in ihrem Ziele bilden sie einen ausschließenden Gegensatz, wie ihn Christus Mt 10, 38 f.; 16, 24 f.; Mc 8, 34 f.; Lc 9, 23 f. scharf aneinanderrückt. Das neutestamentl. Wort für „sich selbst verleugnen" ist *ἀρνεῖσθαι, ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν* (vgl. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. z. d. W.). Durchaus neutestamentlich ist aber die Sache selbst. Von Selbstverleugnung im Sinne der Forderung Jesu an seine Jünger und Nachfolger hat die Welt vor Ihm nichts gewußt, will die Welt außer Ihm nichts wissen. Denn nichts geringeres wird mit ihr verlangt, als daß der Mensch sein Ich, sein Selbst verneine, seinen Willen aus dem falschen Centrum der Egoität herausnehme und dadurch sein natürliches Leben virtuell aufhebe, vernichte, wissentlich verliere, zugleich aber ein neues, das wahre Lebenscentrum, gewinne, indem er seinen Willen mit dem göttlichen einigt, sein Leben mit Christo in Gott verborgen setzt (Kol 3, 3) und fortan nicht sich selbst lebt, sondern dem, der für ihn gestorben und auferstanden ist (2 Ko 5, 15), so daß er mit Paulus sagen kann: „ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir" (Ga 2, 20).

Niemand vollbringt dies in einem Anlauf. Hat doch Jesus, der von aller Weltlust

freie, an dem das Er litt, Gehorsam gelernt (Hbr 5, 8) und in der Selbstverleugnung sich geübt, bis Er am Ölberg die letzte Spur der Schwachheit abthat. Wir müssen länger lernen, mehr üben, und werden nie das Ziel ganz erreichen, so lange wir den Leib der Sünde und des Todes an uns tragen.

Wir fangen aber an uns selbst zu verleugnen in der Buße. Der vom Geiste Gottes ergriffene Mensch gerät mit sich selbst in Zwiespalt; ein Zug zur Wahrheit und Gerechtigkeit regt sich in ihm und weckt ein Verlangen, ein Wollen, welches von dem alten Wesen des Fleisches loskommen möchte. Dies Wollen ist noch schwach, es ist oft unaufrichtig und dann vergeblich. Aber den Aufrichtigen läßt es Gott gelingen. Er schenkt ihnen mit der Buße den Glauben; Er begehrt sie; sie werden wiedergeboren, sei's daß sie nun erst die Taufe empfangen, sei's daß ihre Taufgnade jetzt in Aktualität tritt. Von da an ist ihr Leben ein Kampf des neuen Menschen wider den alten, des Geistes wider das Fleisch, und damit eine tägliche Übung der Selbstverleugnung. So stellt die Selbstverleugnung sich dar als die innerste Seite, als die beständig fließende Quelle der Erneuerung oder Heiligung des Christen. Wir thun keinen Schritt vorwärts auf dem schmalen Weg, wir legen keine Unart des Fleisches, keine sündige Gewöhnung, keinen Charakterfehler ab, wir tragen in keiner Versuchung den Sieg davon, wir bestehen keine Glaubensprobe, wir vollbringen kein wahres und annähernd reines Werk der Liebe, ohne daß wir, uns selbst verleugnend, den Widerspruch, den Reiz, die Trägheit und Unlust des alten Menschen zuvor überwinden.

So bildet die Selbstverleugnung in der That den Kern der Jüngerschaft, die Grundbedingung der Nachfolge Christi. Es bewährt sich aber auch in ihr des Herrn Wort: „wer sein Leben verliert um Meinetwillen, der wirds erhalten." Unter dem täglichen Abtöten und Kreuzigen des Fleisches wächst und kräftigt sich und gelangt zu immer reiferer Ausgestaltung das neue, das göttliche Leben des Christen. Dabei zeigt sich zugleich, daß die Selbstverleugnung kein einmaliger, sondern ein fortgehender innerer Akt ist, daß sie mehr und mehr ein Habitus des Jüngers wird. Ob dieser durch einzelne äußere Akte, durch selbst auferlegte besondere Übungen unterstützt und gefördert werden muß, durch Fasten und Kasteiungen, Enthaltungen und Verzichte, bleibt Sache teils der freien individuellen Entschließung, teils der speziellen Lebensführung. Was der Herr von dem reichen Jüngling fordert, was Er im Anschluß an die Verhandlung mit demselben Seinen Jüngern zumutet (Mt 19, 21. 29), sind solche einzelne Akte der Selbstverleugnung, aber nicht etwa **consilia**, deren Befolgung zu einer höheren Stufe der Heiligung erhebt, sondern **praecepta**, zu deren Erfüllung jeder Christ gegebenen Falles bereit sein muß. Dem Geiste des Evangeliums zuwider ist der Versuch, die Selbstverleugnung in Gesetzesform vorzuschreiben und in ein verdienstliches Werk umzuwandeln. Sie hat sittlichen Wert und trägt zur Heiligung bei nur soweit sie aus dem freien Willen des Wiedergebornen hervorgeht. So geübt, ist sie ein wichtiges Mittel zur Pflege christlicher Gemeinschaft. Die Schonung der schwachen Gewissen, die Verhütung des Ärgernisses, die Meidung alles bösen Scheines, die Sanftmut, die dem irrenden Bruder zurechthilft, die suchende Treue, die dem Verlorenen nachgeht, die Demut, die sich nicht dienen läßt, sondern zu dienen für ihren Beruf achtet, ja alle Bethätigungen der christlichen Bruderliebe setzen voraus, daß wir unsere Selbstsucht, unser Fleisch, das dem allen abgeneigt ist, zu verleugnen wissen. Endlich gilt auch hier: „wenn jemandes Wege dem Herrn wohlgefallen, macht Er auch seine Feinde mit ihm zufrieden" (Spr. Sal. 16, 7). All die stille Arbeit und Zucht, die der Jünger Jesu durch Selbstverleugnung an sich vollbringt, liegt der Welt sehr ferne, sie spottet wohl darüber; aber die Frucht davon zu genießen, läßt sie sich behagen. Die gleichmütige Gelassenheit, die sanftmütige Bescheidenheit, die „Höflichkeit des Herzens", welche der wahre Christ mit saurer Mühe erworben hat, macht auf Weltkinder einen angenehmen wohlthuenden Eindruck. Man verzeiht ihm fast, daß er ein Christ ist, um dieser Eigenschaften willen, die den Verkehr mit ihm so sehr erleichtern.

Ihr eigentliches Ziel jedoch erreicht die Selbstverleugnung der Christen in der zukünftigen himmlischen Gemeinschaft der Auserwählten, wo die Selbstsucht keinen Raum mehr hat, sondern völlig abgethan sein wird, wo aller äußere Streit und innere Kampf ruht, wo die Seligkeit jedes einzelnen zugleich die der Gesamtheit, und Gott Alles in Allem ist.

Karl Burger †.

Selden, John, englischer Jurist, Politiker und Gelehrter, gest. 1654. — Litteratur: Wood, Athenae Oxon. s. v. Selden; Aubrey's Nachträge in s. Ausgabe der Wood-

schen Athenae; Parish Reg. and Parish Account-Books of West Tarring; Forster, John Eliot; Clarendons History, 5. Buch; Journals of the House of Comm. und Calendar of State Papers aus den in Frage kommenden Jahren; Seldeni Opp. ed. Wilkins, London 1726, vol. III (Lebensbild); Biogr. Brit. vol. VI 1, S. 3605 ff.; Sidney Lee, Dict. of Nat. Biogr. vol. LI, S. 212 ff.; Encycl. Brit. vol. XXI, S. 630 ff.

Selden, einer der gelehrtesten und vielseitigsten Männer seiner Zeit, hat lediglich als Kirchenpolitiker und Orientalist Anspruch auf eine Stelle in diesem Buche. — Geboren am 16. Dezember 1584 in Salvington bei West Tarring (Sussex), wurde er in der Stiftsschule von Chichester mit den Elementen der englischen und klassischen Studien vertraut gemacht und bezog 1600 die Universität Oxford, die er, ohne um die Erwerbung der herkömmlichen Ehrengrade sich zu bemühen, 1602 verließ, um in Clifford Inn das juristische Studium aufzunehmen. Schon 1604 erlangte er als richterlicher Rat am Inner Temple die Zulassung. Indes zog die juristische Praxis, die ihm den Erfolg schuldig blieb, ihn nicht an. Seit 1605 mit dem eben berühmt gewordenen Ben Jonson, Camden, sonderlich dem Altertumsforscher Rob. Bruce Cotton befreundet, der ihm seine unvergleichliche Bibliothek zur Benutzung überließ, verwandte S. seine Muße auf volksgeschichtliche und theoretische Rechtsstudien (Analecton Anglo-Britannicon 1607; Jani Anglorum Facies altera 1610; Angliae Epinomis 1610; De Laudibus Legum Angliae 1616 u. a.), die die Aufmerksamkeit des litterarisch interessierten Hofes und der parlamentarischen Kreise auf ihn zogen.

Aber erst die Frucht seiner syrisch-phönizischen Studien, die er u. d. T. De Diis Syris (1617 zuerst gedruckt, aber erst 12 Jahre später vollendet) in die Öffentlichkeit brachte, gab ihm einen Namen und seiner Lebensarbeit die Richtungslinie. Auch das Interesse der deutschen und niederländischen Gelehrten weckte das Buch. D. Heinsius veranlaßte durch L. de Dieu einen ersten Neudruck, dem 1668 in Leipzig ein anderer folgte. Die Sätze, zu denen Seldens mit großem Scharfsinn gepaarte Gelehrsamkeit gelangt, sind natürlich durch die litterarhistorischen Fortschritte der vorderasiatischen Orientalistik überholt; seine kritische Verwertung der minderwertigen rabbinistischen Quellen, die Befangenheit in den alten Ansätzen über Entstehung, Verfasserschaft und Sammlung der kanonischen Bücher, der mangelnde Einblick in die hebräischen Sprachanfänge und eine unkontrollierte Sucht nach allegorisierenden Umdeutungen beeinträchtigen zweifellos den Wert des Buches; indes selbst Movers (Phönizier I, Vorw. VI) hat es als „ein noch immer unübertroffenes" Werk gekennzeichnet. Ihm sind eine große Anzahl weitere Orientalia gefolgt, die Ergebnisse seiner ausgedehnten Untersuchungen, die er in den reichen Sammlungen der Bodleiana und des Laudschen Archivs im Lambeth Palast anstellte. Er selbst verfügte über eine beachtenswerte Zahl seltener hebräischer, arabischer und syrischer Ab- und Urschriften, von denen einige bis heute noch nicht gedruckt sind. Von seinen eigenen Untersuchungen hebe ich als die wichtigsten hervor: De successionibus in bona defunctorum ad leges Ebraeorum 1631 (mit einem Anhange: De Successione in pontificatum Ebraeorum, neugedruckt 1636); De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum, 1640; De anno civili et calendario vet. ecclesiae seu reipublicae iudaicae, 1644; Uxor Ebraica seu de nuptiis et divortiis vet. Ebraeorum ll. III, 1646; De Synedriis vet. Ebr., 1650 (der 2. Teil erschien 1653, der 3. nach S.s Tode). Noch zu seinen Lebzeiten wurden diese Werke, hervorragende Denkmale der Gelehrtengeschichte des 17. Jahrhunderts, die eine von den Zeitgenossen angestaunte Vertrautheit mit der rabbinischen Litteratur und dem vorderasiatischen Kulturleben verrieten (das arabisch-koptische Notationssystem und der Unterschied zwischen den Anschauungen der Rabbanitischen und Karaitischen Juden sind durch Selden dem Abendland zuerst bekannt geworden), in Leyden und Frankfurt a. O. nachgedruckt; alle zwar ausgezeichnet durch stupende Gelehrsamkeit, aber an ermüdender Breite, verstiegener Symbolistik und naivem Verzicht auf Kritik der rabbinischen Überlieferung gegenüber leidend. —

Inzwischen hatte er seine ruhelose Feder auch in den Dienst der kirchlichen und polischen Tageskämpfe gestellt und damit einen in jener Zeit nicht ungefährlichen Boden betreten, auf dem er ebenso vielfachen Anfeindungen wie Schwankungen und Wandlungen ausgesetzt gewesen ist. Im Kampfe fehlte ihm das Rückgrat, die charaktervolle und uninteressierte Geschlossenheit der Überzeugung, die aus Verfolgung und Niederlage zu neuer Kraft sich zu erheben gewillt ist. Zuletzt versagten seine Mittel; ernüchtert, müde und resigniert verließ er den Plan. Die schlimmen Erfahrungen (Kerkerhaft und Lebensgefährdung), die seine kirchenpolitischen Gänge ihm eintrugen, hat er in jener Sturmzeit in die

Lebensmaxime zusammengefaßt: „Das Weiseste für einen Mann dieser Zeiten ist — nichts zu sagen". — Wie die **Uxor Ebraica,** in der er die Polygamie als dem Naturgesetz entsprechend den aufhorchenden Zeitgenossen verkündet, ihn heftigen Angriffen aussetzte, so war er in seiner **History of Tithes,** neben dem **Table-Talk** der bekanntesten seiner Schriften, in der er, mit der Gabe Abrahams an Melchisedek einsetzend, die Geschichte des Zehnten bei den Juden, den klassischen Völkern, endlich in der christlichen Kirche bis über die Reformation hinaus verfolgte, zu dem dem Staatskirchentum höchst anstößigen Satze gelangt, daß Zehnten zwar „nach kirchlichem und positivem Gesetze" gefordert werden dürfen, daß sie aber durch das **ius divinum** nicht gedeckt seien; die Praxis der Urkirche beruhe lediglich auf dieser Annahme. Die erst nach dem Erscheinen des Buchs geschriebene Vorrede, die auf die wilden Sturmwogen des staatskirchlichen Einspruchs Öl zu gießen suchte, vermochte den Unwillen über den boshaften Vorstoß Seldens an den maßgebenden Stellen um so weniger zu dämpfen, als dieser eben durch seine herausfordernden Sätze in dem damals hoch gespannten Parteileben eine hervorragende Stelle zu gewinnen begann. Er wurde vor einen Ausschuß des höchsten kirchlichen Gerichtshofs (**Court of High Commission**) und des Kgl. Geheimen Rats gefordert und gezwungen, in einer schriftlichen Erklärung sein Bedauern über das Buch auszusprechen; dieses selbst wurde unterdrückt und dem Verfasser alle weitere litterarische Bethätigung, Verteidigung und Angriff auf seine Gegner verboten. —

Die Niederlage bahnte ihm indes den Weg in die politische Arena; sie zerbrach sein Ideal stillen Gelehrtentums und gab seinem Leben und seiner Arbeit einen neuen Inhalt. Die von ihm vertretenen freieren Anschauungen und durch diese bedingten Auseinandersetzungen mit der hochkirchlichen Partei drängten ihn in den Kämpfen um die großen Fragen der Freiheit der Person und der parlamentarischen Debatte in die Front. Es kam dazu, daß er auf Grund ausgedehnter Studien wie kaum ein anderer der Zeitgenossen über eine gründliche Vertrautheit mit der konstitutionellen Staatsform, der Parlamentsgeschichte und der englischen Rechtsprechung verfügte. So wurde er 1623 als Vertreter von Lancaster in das letzte Parlament Jakobs I. gewählt; 1626 abermals für Great Bedwin in das zweite und 1618 für Ludgershall in das dritte Karls I., in dem er auf die Seite der Opposition trat und den Angriff auf den gewaltthätigen Minister Karls, den Herzog von Buckingham, leitete. Auch in den Kämpfen der nachfolgenden Jahre um die **Habeas Corpus-Akte** und die **Petition of Rights** stand er in der ersten Reihe. Die Folge war das Mißtrauen des Königs und der Hofpartei, das zu wiederholten, indes für seine Person ungefährlichen Verhaftungen führte. — Erst durch die (einige Jahre vorher auf Befehl Jakobs I. unternommene) litterarische Bekämpfung des 1609 von Hugo Grotius in der Schrift **Mare liberum** vertretenen Satzes, daß die Hochsee für die Schiffe aller seefahrenden Nationen frei sei, wurde, nachdem S.s Gegenschrift u. d. T.: **Mare clausum** 1636 erschienen war, die Spannung in etwas beseitigt; aber die Hoffnung Lauds, den freisinnigen Parlamentarier an den Hof hinüberzuziehen, erfüllte sich nicht. — In den nachfolgenden Kämpfen hielt Selden die Fahne der Freiheit gegen den höfisch-klerikalen Ansturm hoch. Er zerbrach die Klammern des überlieferten, durch Laud vertretenen Dogmatismus, indem er durch die Herausgabe eines Fragments des griechischen Patriarchen Eutychius (**Eut. Aegyptii, patr. orthodoxorum Alexandrini, Ecclesie origines,** 1642), dessen Ansichten über die ursprünglich enge Verbindung zwischen Episkopat und Presbyterium kurz vorher der Jesuit Petavius in seiner Untersuchung **Dissertationum ecclesiast. ll. duo** bekämpft hatte, den hochkirchlichen Anspruch mit der Forderung der **presbyterian parity** in die Schranken wies und als Mitglied des Langen Parlaments und der Westminster Assembly das Gewicht seines Namens und parlamentarischen Einflusses gegen das katholisierende Staatskirchentum in die Wagschale warf. Den Bischöfen und Klerikern sprach er das Recht der Einmischung in weltliche Dinge ebenso entschieden ab, wie umgekehrt den Anspruch der Staats- und Sektenkirchen auf Unabhängigkeit von der staatlichen Gewalt. Denn dem Staate steht nach ihm die Obergewalt über alle Dinge, auch über die Kirche zu. Besonders in seinen Tischgesprächen (**Table-Talk,** erst 1689 veröffentlicht), die, von Rücksichten auf die maßgebenden Stellen nicht mehr gebunden, frei mit der Sprache herausgehen, tritt sein Erastianismus zu tage. Fast alle staatlichen und kirchlichen Probleme werden hier zur Lösung gebracht durch seine beiden Grundsätze von der Souveränität des Staats einer- und vom Staat als einem Kontrakt zwischen Fürst und Volk andererseits. „Alles ist so, wie es der Staat will," und „jedes Gesetz ist ein Vertrag zwischen König und Unterthan, und darum muß es gehalten werden": diese Sätze sind die immer wiederkehrenden Schlüsse der Gedanken-

führung, die das göttliche Recht des Königtums und des Episkopats uneingeschränkt und grundsätzlich, bedingt auch sein natürliches Recht leugnete. Die rücksichtslose, je und dann cynische Sprache, in der er diese Thesen vortrug, auch wohl die enge Freundschaft, die ihn mit dem kirchenfeindlichen Hobbes verband, scheinen den Grund zu der Anklage, Selden sei im Herzen ein Ungläubiger, gegeben zu haben. So wenig sie einwandfrei begründet werden kann, so sehr sprechen dagegen die Zeugnisse seiner Freunde, alles vertrauenswerter Männer, und seine eignen Äußerungen, vor allem seine Verurteilung der Hobbesschen Irrtümer; während er das **ius divinum** der kirchlichen Verfassung und der kultischen Formen preisgab, hat er als überzeugter Christ und Theist bis zu seinem Tode an dem Christentum als der Religion göttlichen Ursprungs festgehalten. —

In seinen letzten Lebensjahren schloß er sich den im Covenant gesammelten Presbyterianern an, verwarf aber und bekämpfte die wilden Ausschreitungen, die den blutigen Ausgang Karls I. im Gefolge hatten; ebenso entschieden versagten die Bemühungen seiner parlamentarischen Freunde, ihn auf Cromwells Seite herüberzuziehen. Es fehlte ihm der demokratische Zug, der damals wie ein Rausch über die englische Volksseele kam. Die Masse verachtete er: „edel, vornehm, dem Guten zugewandt und tugendhaft — also sind wenige; blind, heuchlerisch, eitel, übelwollend — das sind die vielen", sagte er.

So blieb ihm das mit Kämpfen und Enttäuschungen erfüllte Leben vieles schuldig. Weder als Held noch Heiliger, noch Märtyrer steht er in der Erinnerung seines Volkes; aber die Ehren eines großen Namens, ehrlichen Mannes und vielseitigen Gelehrten hat die Nachwelt ihm nicht versagt. Ein Mann von anspruchsloser Frömmigkeit, leutselig im engen Kreise seiner Freunde, und fast sein ganzes Leben hindurch nach dem ausruhsamen Frieden von dem Tagesstreit verlangend, hat er mit den Sturmworten seiner Bücher Leben in die stehende Luft der Zeit gebracht und ist in der harten Schule des Lebens selbst hart und herbe geworden. „Sein Geist", sagt Wood von ihm, „war eben so groß wie seine Gelehrsamkeit." Seine Bücher sind Zeugnisse eines stupenden Wissens; Scharfsinn und furchtloser Freimut sind ihr Vorzug, Dunkelheit und zerfließende Breite der Sprache, ungenügende Methode und mangelndes Ausmaß der erreichbaren Ziele ihr Fehler.

Nach des Königs gewaltsamem Ende zog er sich aus dem öffentlichen Leben zurück und lebte seinen gelehrten Studien und den Interessen der Universitäten Cambridge und Oxford. Der Bodleianischen Bibliothek wurden nach seinem im Jahre 1654 erfolgten Tode seine wertvolle Bücher- und Handschriftensammlung, wie seine zahlreichen Altertümer eingereiht.

Seldens Schriften: außer den obengenannten nenne ich als von allgemeinerem Interesse: **Jani Facies**, 1610, engl. Ausgabe 1683 in den **Tracts**, Lond.; **Titles of Honour**, 1614 u. ö.; lat. Ausgabe v. Arnold, Frankfurt a. O. 1694; **Marmora Arundelliana**, Lond. 1624 u. ö.; **De Successione in Pontificatum**, Leyden 1638 u. ö.; **De Jure Naturali**, Lond. 1640; **De Synedriis**, Lond. 1650—55 und Frankf. 1696; **On the Nativity of Christ**, Lond. 1661 (Nachweis des 25. Dezember gegen die Presbyterianer); **Table Talk** (sein bekanntestes Werk, wegen des Freimuts der Sprache erst nach der Revolution von 1688 herausgeg.), Lond. 1689, 1696, 1716 u. ö.; letzte Ausgabe Oxford 1892.

Rudolf Buddensieg.

Seligenstadt, Synode 1023. — Die Akten in den MG CI I, S. 633; ältere Ausgaben in den Konziliensammlungen: Surius III, S. 572, Harduin VI, 1 S. 827, Mansi XIX, S. 394, Hartzheim III, S. 55, endlich Breßlau, IB. d. d. Reichs unter Heinrich II., 3. Bd, S. 349. Hefele, CG. IV, S. 671; Breßlau a. a. O. S. 267 ff.; R. Müller, EB. Aribo von Mainz, Berlin 1881; Dersch, Die Kirchenpolitik des EB. Aribo v. Mainz, Marb. 1899; Hauck, KG. Deutschlands III, 3. Aufl., S. 534 ff.

Unter den nicht gerade häufigen Provinzialsynoden des deutschen Mittelalters gehört die zu Seligenstadt a. Main, zwischen Aschaffenburg und Hanau, abgehaltene zu den wichtigeren. Sie ist von EB. Aribo von Mainz berufen und tagte unter Teilnahme der Bischöfe Burchard von Worms, Werner von Straßburg, Brun von Augsburg, Eberhard von Bamberg, Meginhard von Würzburg und der Äbte von Fulda, Hersfeld, Lorsch, St. Maximin, Toley, St. Burchard in Würzburg, Schlüchtern, St. Alban, Klingenmünster und Bleidenstadt. Die Zeit ist nicht ganz sicher; denn die Akten datieren **anno dom. incarnat. MXXII. indictione V. 2. id. Aug., anno autem domni Heinrici secundi regnantis XXII. imperantis vero VIII.** Aber der 12. August 1022 fiel in das 21. Königs- und das 9. Kaiserjahr Heinrichs. Im Datum der Akten liegen also Fehler. Nun ist das in zwei jüngeren historischen Schriften, der Chronik Bernolds (mit

falscher Ortsangabe) und der V. Meinw. (MG SS V, S. 424 und XI S. 146), überlieferte Datum der Synode 1023; diese Angabe stimmt mit dem Königsjahr der Akten überein und erhält dadurch eine Stütze, daß sich c. 16 und 18 höchst wahrscheinlich auf die nach Pfingsten 1023 erfolgte Appellation Irmgards von Hammerstein beziehen, s. Breßlau S. 354, Dersch S. 52. Man wird also d. 12. August 1023 als Tag der Synode anzunehmen haben. Ihre Beschlüsse beziehen sich auf die verschiedensten kirchlichen Verhältnisse: c. 1, 15 und 17 auf die Beobachtung der Fasten vor den hohen Festen und des **ieiunium bannitum**, des eigens angesagten Fastens; c. 2 auf den Ansatz der Quatemberfasten: sie sollten, wenn der 1. März spätestens auf einen Mittwoch fällt, in dieser Woche gehalten werden, analog im Juni, September und Dezember, c. 3 die geschlossenen Zeiten, c. 4 und 5 die an die Priester bez. des Messelesens zu stellenden Anforderungen; c. 6 und 10 verbieten abergläubische Gebräuche, c. 7 und 14 regeln das (sendgerichtliche) Verfahren wegen Ehebruchs; c. 8, 9, 12 wahren den Frieden im Gotteshause und die Würde des Gottesdiensts; c. 11 bestimmt über die Zählung der Verwandtschaftsgrade; c. 13 fordert, daß die Übertragung einer Kirche nur mit Zustimmung des Diöcesanbischofs geschehe; c. 19 und 20 beziehen sich auf die Kirchenbuße: der Pönitent muß an Ort und Stelle bleiben, die Priester können die Ausgeschlossenen nicht ohne bischöfliche Vollmacht absolvieren. Am meisten besprochen sind c. 16 **Ut nullus Romam eat, nisi cum licentia episcopi sui vel eius vicarii** und c. 18 **Quia multi tanta mentis suae falluntur astutia, ut in aliquo capitali crimine inculpati paenitentiam a suis sacerdotibus accipere nolunt, in hoc maxime confisi ut Romam petentibus apostolicus omnia dimittat peccata, s. concilio visum est, ut talis indulgentia illis non prosit, sed prius iuxta modum delicti paenitentiam a suis sacerdotibus iniunctam adimpleant, et tunc Romam ire si velint, ab episcopo proprio licentiam et epistolam ad apostolicum ex hisdem rebus deferendam accipiant.** Man fand in diesen Sätzen eine gegen die päpstliche Gewalt gerichtete Tendenz und nahm an, das päpstliche Recht solle durch sie zu einem bloßen Ehrenrechte herabgedrückt werden. Doch ist das unrichtig; die beiden Kapitel wahren nur bisher schon giltiges Recht, s. KG. D.s III S. 536, Anm. 1. **Hauck.**

Seligkeit. — Litteratur in d. Art. selbst. Reichlicher Stoff aus der älteren Zeit bei Joh. Gerhard, Loci theol. l. 31.

Unser deutsches Wort geht auf das gotische sêls zurück, welches gut, tauglich bedeutet; so heißt im Angelsächsischen sål Heil, im Altnordischen såla, im Mittelhochdeutschen **saelde** Glück. Demgemäß bot sich die Wortfamilie als durchaus entsprechende Wiedergabe für **beatus** der Vulgata, אשרי und *μακάριος* der Grundtexte dar. Wenn dann **beatus** (vgl. im Art. Kanonisation Bd X S. 17 **beatificatio**) fast **term. techn.** für die entschlafenen Christen geworden ist, so geschieht das nicht etwa in Anlehnung an den altgriechischen Gebrauch, die Götter und die Bewohner des Elysium als selige zu bezeichnen; *μακάριος* begegnet im NT im ganzen selten so, daß die Beziehung auf Verstorbene deutlich ist (wie Offenb. 14, 13). In der Scholastik ist es aber üblich, des Christen Ziel und höchstes Gut **beatitudo** zu heißen; dieser christlich-eschatologischen Verwendung entspricht dann wohl die des deutschen Wortes in umfassend soteriologischem Sinne, demgemäß z. B. in den deutschen Texten der lutherischen Bekenntnisschriften selig machen und Seligkeit in ebensolcher Weitschichtigkeit für die heilsaneignenden Wirkungen gebraucht wird, wie im lateinischen **salvare** und **salus**; ja es kommt neben heiligen als Wiedergabe von **iustificare** vor (Ap. R. 80). So wird denn namentlich Luthers Bibel die Verwendung des Wortes zur Übersetzung von *σώζειν* neben der von *μακάριος* weiterhin gangbar erhalten haben; denn hier steht für *σώζειν*, wo es sich auf die Erlösung bezieht, immer selig machen; für *σωτηρία* Seligkeit neben der selteneren Übersetzung Heil; ob sich bestimmte Gründe für die jedesmalige Wahl finden lassen, dürfte z. B. gegenüber der Zusammenstellung AG 4, 12 zweifelhaft erscheinen; bei der stehenden Wiedergabe von *σωτήρ* mit Heiland und bei der von *σωτήριον* mit Heil wird dort das Herkommen und hier die Wortform eingewirkt haben.

Diese Vereinigung zweier biblischer Anschauungskreise in einem Ausdrucke giebt diesem seinen eigentümlichen christlichen Inhalt; man wird aber seine Wurzel am kenntlichsten bloßlegen, wenn man den Punkt herausstellt, an dem jene Anschauungsweisen sich nahe genug berühren, um ineinander fließen zu können. Sehr bezeichnend und auch wirksam dürfte hierfür die Anführung von Ps. 32, 1. 2 durch Paulus Rö 4, 7. 8 sein; während Luther im AT übersetzt „Wohl dem", setzt er im NT „selig" ein und V. 9 für *ὁ μακα-*

ρισμός „diese Seligkeit" (vulg. beatitudo haec). Wenn das alttestamentliche Lied seine Seligpreisung an die Vergebung der Sünden knüpft, so weist das auf den tiefsten Grund aller menschlichen Unbefriedigtheit und Befriedigung hin; und wenn die reformatorische Theologie gern auf diese paulinische Stelle zurückgeht, um die bedingungslose Zuwendung des ewigen Lebens von seiten Gottes biblisch zu belegen, so tritt darin ihre vorwiegende Betonung des Gewissensfriedens unter den Heilsgütern heraus. Hat doch die ganz üblich gewordene Synonymik von Seligkeit und Heil, und die stehende Einsetzung von selig machen für erretten das christliche Denken dazu geführt, bald den Begriff der Seligkeit etwas einseitig in die Befreiung von Schuld zu setzen, wo die eschatologische Beziehung nicht erweiternd hinzutritt, bald in dem biblischen Grundbegriffe σώζειν (Heil) den entscheidenden negativen Zug fast zu verwischen.

Zunächst erweckt uns der Ausdruck Seligkeit die Vorstellung eines befriedigenden Lebensstandes, der als solcher auch in das Bewußtsein fällt; ohne Freude, ohne Gefühl der Lebensförderung kann man sich Seligkeit nicht denken. So malt 1 Ti 6, 15. 16, vgl. 1, 11 die erhabene Selbstgenugsamkeit Gottes, und die Dogmatik legt Gotte Seligkeit bei, sofern seine Unbedingtheit und Vollkommenheit jeden Mangel und jede Trübung seines auf sich selbst bezogenen Daseins ausschließt (Hollaz. Exam. 1, 1, 37; Bretschneider, System. Entwickelung § 37, Martensen Dogm. § 51). In der Anwendung auf den Menschen kann man nur von bedingter Seligkeit sprechen; das bringen die vielfachen Beziehungen mit sich, in denen sein Wesen sich zu entfalten hat, sowie die Spannung zwischen seiner Bestimmung und seiner Wirklichkeit; aber man darf ihm eine solche bedingte Seligkeit deshalb auch in sehr verschiedenen Richtungen beilegen. Es folgt aus seiner Subjektivität, daß er seine Befriedigung mit einer gewissen Willkürlichkeit suchen und finden mag; aber es folgt zugleich aus seiner Geschöpflichkeit, daß er die volle Befriedigung nur da erlangen kann, wohin ihn seine Beanlagung weist. Und wenn ihm eine Entwickelung auf ein jenseits der irdischen Lebensbedingungen liegendes Ziel hin beschieden ist, so wird eben die volle Seligkeit für ihn über diese Zeit hinausliegen, während doch jede Stufe oder Seite der dorthin bezogenen Entwickelung schon eine bedingte Seligkeit eintragen mag. Innerhalb des biblischen Anschauungskreises gewinnen diese Bestimmungen ihren eigentümlichen Zug durch die vorherrschende religiöse und sittliche Betrachtung; der Mensch ist auf Gott angelegt und darum hängt seine Seligkeit von seinem Verhältnis zu Gott ab; der Mensch ist als Glied der adamitischen Menschheit ein Sünder und lebt unter dem Drucke der Übel, deshalb hängt seine Seligkeit von der Erlösung ab; und weil eben die Sünde den Menschen von Gott scheidet und die Erlösung nur durch die Versöhnung mit Gott gewonnen wird, so ist ohne Sündenvergebung und Erneuerung keine Seligkeit; weil aber die Versöhnung die Erlösung und Vollendung verbürgt, darum ist „wo Vergebung der Sünden ist, auch Leben und Seligkeit".

Auf Grund dieser Zusammenhänge bildet sich nun jener christliche Sprachgebrauch, dem ewiges Leben und ewige Seligkeit oder selige Ewigkeit nur verschiedene Bezeichnungen eines und desselben Dinges sind. Denn was das Leben im Vollsinne ausmacht, eben das kommt in der Seligkeit zu Empfindung und Genuß. Gilt nun im biblischen Anschauungskreise Leben als höchstes (Heils-) Gut, so kann nur das vollkommen befriedigende, weil dem Begriffe entsprechende, Dasein darunter verstanden werden, und es wird sich dann bei den betreffenden Aussagen weiter darum handeln, nach welcher Seite hin man das menschliche Wesen ins Auge faßt. Beschränkt man sich auf die sittliche Beziehung, so kann in der entsprechenden Selbstbethätigung der Quell der Seligkeit gefunden werden (Ja 1, 25, vgl. AG 20, 35), fast wie bei Aristoteles; doch ist in dem biblischen Denken für alle Sittlichkeit die religiöse Beziehung mitgesetzt (Ja 1, 27). Deshalb gilt im Grunde Leben für gleichbedeutend mit Gottesgemeinschaft, und wo diese vorhanden ist, da ist auch bereits Seligkeit. Wenn bei jemanden die tiefste Lebenshemmung gehoben ist, die man in der Geschiedenheit von Gott, zumal durch die Schuld, zu erkennen hat, dann darf ihm Seligkeit zugesprochen werden, wie wenig auch im übrigen sein Stand ein befriedigender sei; auf dieser Einsicht fußen unter anderem die erhabenen Paradoxien der ersten Makarismen (Mt 5, 3 f.), wenn man sie nicht ausschließlich als eschatologische Versprechungen ansieht. Dabei kommt dann, wie auch sonst bei Seligpreisungen, die Lage noch mehr in Rechnung, als das wirklich vorhandene Bewußtsein um sie. Die starke Betonung der mit der Rechtfertigung gewonnenen Heilsgewißheit macht dem evangelischen Sprachgebrauche die Synonymik von Erretten (zunächst im Sinne der Sündenvergebung) mit Seligmachen so geläufig; wie aber die Befreiung von der Schuld auch die weitere von

dem Banne der Sünde und allen ihren Folgen einschließt, so gehört das alles mit unter jene Begriffe. Bei der aufgewiesenen Korrelation der Begriffe Seligkeit und Leben darf jene Redeweise sich getrost auf die Anschauung stützen, daß das Leben, welches dereinst als ewiges vollendet zur Erscheinung kommen soll, schon hier empfangen und genossen wird; eine Anschauung, die den neutestamentlichen Schriftstellern unter verschiedenen Ausdrucksformen anerkannter Maßen gemeinsam ist.

In Anlehnung an jenen Sprachgebrauch der Lutherbibel hat sich eine besondere dogmatische Terminologie ausgebildet, hauptsächlich wohl nach Schleiermachers Vorbild. Die Wirkung Christi beschreibt er (Chr. Glaube § 100. 101) als erlösende und versöhnende; er nimmt die Gläubigen auf in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit; durch dieses letzte wird für ihr Bewußtsein der Zusammenhang von Sünde und Übel aufgehoben und werden aus allen Hemmungen vielmehr Anregungen zur Thätigkeit (vgl. § 108. 110). Da Schl. die eschatologische Beziehung im Grunde ausschließt, so deckt sich, was ihm Seligkeit heißt, etwa mit εἰρήνη im NT. An diese Ausdrucksweise schließt sich in freilich sehr eigentümlicher Art J. Chr. K. v. Hofmann an, wenn nach ihm „sich die Wahrheit seines (des Christen) Lebens dahin gestaltet, daß er im Glauben an Christum freigeworden ist, den zu erkennen, welchen zu glauben ihn selig macht, und sein Verhalten sich dahin gestaltet, daß es Bethätigung der Freiheit seines Wollens und der Seligkeit seines Erkennens ist" (Schriftbew. 2. A. 1. S. 52; 2, 2. S. 298 f.). „Der Glaube als Gehorsam ist Freiheit, der Glaube als Gewißheit ist Seligkeit" (Th. Ethik 1878, S. 89). So wird immer allgemeiner Seligkeit zur Bezeichnung für die religiöse Seite des Christenstandes im Unterschiede von seiner sittlichen Bestimmtheit. Fördernd tritt die eudämonistische Fassung des Wesens der Religion hinzu, wie bei Kaftan (Wesen des Christentumes S. 42 f.); Seligkeit ist der Genuß des höchsten Gutes (S. 67. 292). Deshalb unternimmt es Titius, die neutestamentlichen Lehrer nach ihrer Vorstellung von der Seligkeit oder den Gütern des Reiches Gottes zu gruppieren (Neutestamentl. Lehre von der Seligkeit 1895 f.).

In dieser weithin übernommenen ebenso umfassenden als unbestimmten Verwendung des Ausdruckes tritt die in der christlichen Volkssprache mindestens vorherrschende eschatologische Beziehung stark zurück. So lange indes Rö 8, 24 τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν noch gilt, darf sich doch das jenseitige Ziel nicht in die gegenwärtige Überweltlichkeit auflösen. Es wird einer weiteren Umschau in der hl. Schrift bedürfen, um zu bestimmen, was als der Inhalt der Seligkeit anzusehen sei. Sie ist im allgemeinen die Befriedigung aller Bedürfnisse, die sich an dem Begriffe des Gottesmenschen, der nach dem Bilde und für die Gemeinschaft Gottes geschaffenen Person, als berechtigt ausweisen lassen. Ist nun dessen zusammenfassendes Ziel die vollkommene Gottesgemeinschaft in dem vollendeten Gottesreiche oder in der Gemeinschaft mit der in Gott geeinten Menschheit, so bildet die befriedigende Beziehung zu Gott wie den Quell, so den eigentlichen Kern des Lebens und der Seligkeit. Hier ist der Punkt, wo die Vorstellung von dem Schauen Gottes in den Kreis dieser Betrachtung tritt. In diese Vorstellung faßt die hl. Schrift das Höchste, was sie von der Beziehung des Menschen auf Gott zu sagen hat. Der Verwendung dieser Anschauung liegt immer irgendwie die Unterscheidung ihres Inhaltes von einer vermittelten, namentlich nur durch Bewußtsein, Denken, Wort u. s. w. vermittelten, Beziehung auf Gott zu Grunde. Worin dieser Unterschied näher gefunden wird, das hängt dann weiter davon ab, ob Sinnlichkeit und Wirklichkeit, Leiblichkeit und Persönlichkeit, die unwillkürlichen Gestaltungen der Einbildungskraft und die in ihnen nachwirkenden inneren Anregungen klar im Gedanken und im Ausdrucke voneinander gehalten werden; die Grenzen zwischen den Theophanien, den Gesichten und dem unvergleichlichen Verkehr mit Gott von Angesicht zu Angesicht dürften in der alttestamentlichen Vorstellung fließende sein, ohne darum aufgehoben zu werden. Die Anschauung macht hier dieselben Schwankungen und Entwickelungen durch, welche die Gottesauffassung unter dem Einflusse der erziehenden Offenbarung erfahren hat. Wie nun der tiefe Gehalt der Anschauung von dem lebendigen Gott im AT durch alle Hüllen und einzelne Widersprüche der Vorstellungen hindurch fortschreitend zur Geltung kommt, so auch auf diesem Punkte. Hier sind solche Züge hervorzuheben, welche unter dem Schwanken der Auffassungsform immer wieder dasjenige an dem Inhalte kennzeichnen, was für den Frommen von entscheidender Wichtigkeit ist. Das Gottschauen bezeichnet auf der einen Seite die höchste Form, in welcher Offenbarung d. i. Selbstbekundung Gottes vollzogen wird (Ex 33, 11; Nu 12, 8; Dt 34, 10); auf der anderen ist es die mächtigste Überführung von Gottes Dasein und seiner Fürsorge für den Frommen. In der letzten Art erscheint es in den Psalmen da,

wo man schon bestimmt die Aussicht auf die jenseitige Gottesgemeinschaft gefunden hat (Ps 11, 7. 17, 15; Hi 19, 26); wenn das schwerlich zutrifft, so erweisen diese Stellen doch, daß die Innigkeit der Beziehung auf Gott Grund und zugleich Gegenstand des hoffenden Gottvertrauens bilden (vgl. Jes 38, 11; Oehler, Theol. des AT.s § 246; H. Schultz, Alttestam. Theol. 5. Aufl., S. 370f.). Wie es sich bei diesen Ausdrucksweisen letztlich immer um die Gemeinschaft mit Gott handelt, das tritt auch dort hervor, wo der Gedanke an ein Schauen Gottes sich mit der Zuversicht verknüpft, daß Jehovah im Tempel inmitten seines Volkes gegenwärtig ist (Ps 42, 3; 41, 13; 140, 14; Ps 84). Zugleich indes macht die Einrichtung des Tempels selbst wieder eindrücklich, daß das Schauen Gottes im Vollsinne verwehrt bleibt. Wie darum auch der Sinn sich nach zweifellosester Überführung von der verborgenen Gottheit und ihrem unvermittelten Innewerden strecke, doch bleibt der Grundsatz in Geltung, daß der unreine Mensch Gott nicht schauen könne, ohne zu sterben (Dt 5, 25; Ri 6, 23; 13, 22; Ex 20, 18. 19; Dt 18, 16); wenn es sich anders verhält, ist es eine Ausnahme (Dt 4, 33; 5, 4. 24; Gen 32, 31; Ex 24, 10. 11), und dabei wechselt wohl auch der Inhalt, den man dem Schauen zumißt. Selbst Mose hat sich doch mit der Bekundung des Namens Gottes zu begnügen (Ex 33, 12f.). — Denselben Grundzügen der Anschauung begegnet man im NT. Vor allem bezeichnet der Herr selbst sein Wissen um Gott im tiefsten Grunde als die Folge des *ἑωρακέναι τὸν πατέρα*, welches ihm kraft seines überirdischen Seins bei dem Vater eignet (B. Weiß, Bibl. Th. d. NT. § 144); es bezeichnet mithin die vollkommenste Form erfahrungsmäßiger Erkenntnis; fortan können die Glaubenden an ihm das Entsprechende haben (Jo 14, 9). Allein dies Schauen der Herrlichkeit Gottes in dem Antlitze Christi (2 Ko 4, 6) setzt sich doch nur in dem Glauben an den in seiner Erhöhung verborgenen Christus fort, dem man sich nachsehnt und auf dessen Erscheinung man hofft (1 Pt 1, 8; AG 3, 21). Was auch Paulus von der Erkenntnis Gottes durch seinen Geist zu sagen hat (1 Ko 2, 10f.), alle höchste Erkenntnis hier bleibt Stückwerk, und erst, wenn an Stelle des Glaubens Schauen seiner Gestalt tritt, wird eine Erkenntnis Gottes zu teil werden, wie sie Christus besaß (1 Ko 13, 12, vgl. Mt 11, 27; 2 Ko 5, 7). Wie innig das Ineinandersein mit dem Sohn und dem Vater bei Johannes gefaßt ist, gerade in dem „Ihn schauen, wie er ist“, bricht auch bei diesem Jünger der Hoffnungszug durch, in dem ja ein Bekenntnis liegt, daß es jetzt noch an der Vollendung fehlt (1 Jo 3, 2, vgl. Weiß a. a. O. § 149c, § 157d). Es sind die Kinder, welche den Vater schauen werden, und so steht in den Seligpreisungen neben dem Anrecht auf den Namen der Gotteskinder die Verheißung des Gottschauens (Mt 5, 9. 8). Die Bedingung für seinen Genuß ist das reine Herz, das unter der einfältigen Richtung auf den heiligen Gott der ihm entsprechenden Heiligkeit teilhaft (Hbr 12, 14, vgl. 1 Pt 1, 16) und so fähig geworden ist, ihn zu schauen, und zwar nicht zum Verderben; vielmehr wird die vollendete Form des Verkehrs auch die vollendete Gleichartigkeit mit ihm erzeugen; denn die Gottesgemeinschaft, wie sie an der sittlichen Gleichartigkeit mit Gott ihre Bedingung hat, bleibt durch alle Stufen der Entwickelung die Quelle, aus welcher die Vollendung des Gottesmenschen fließt (vgl. Tholuck und Achelis zu Mt 5, 8 und Düsterdieck zu 1 Joh 3, 2).

Was die genauere Ausführung sowohl dieses zuletzt besprochenen Mittelpunktes in dem Hoffnungsbilde der Vollendung, als auch der Gesamtschilderung der ewigen Seligkeit betrifft, so sind hier die Grundsätze in Erinnerung zu rufen, welche für die theologische Behandlung der Eschatologie überhaupt gelten (Bd V, S. 490f.). Man darf des *δι' ἐσόπτρου* und des *ἐκ μέρους* (1 Ko 13, 9. 12) nicht vergessen. Seit Alters ist die Frage erwogen, ob das Schauen Gottes sich in dem Anschauen Christi vollziehen und ob es ein Schauen mit leiblichen Augen sein werde (vgl. die Anführungen bei Düsterdieck a. a. O.; Hollaz. 1, 7, 9sq.; Bretschn. S. 502f.). Wenn nun das Schlußgesicht der Apokalypse schildert, wie der Unterschied himmlischen und irdischen Daseins aufgehoben und durch die Gegenwart Gottes und des Lammes in der Gottesstadt alle Offenbarungsvermittelungen beseitigt erscheinen, so deutet das doch darauf, daß eben der wesentliche Unterschied leiblich vermittelter und rein innerlicher Beziehung aufhören soll. Ob ein solches Schauen Ursache haben möge, zwischen Gott und Christo zu unterscheiden, darüber wird die Entscheidung, wenn man eine zu geben unternimmt, wohl immer je nach der soterologischen Betrachtung ausfallen, nämlich danach, ob man mit Origenes meint, erst über den Sohn hinweg zum Vater zu gelangen, oder glaubt in dem Sohne den Vater zu haben und jenen ewig in Christo. Keinenfalls würde ja dieses Schauen Gottes, in dem man den verklärten Christus anschaut, mit den Ostererscheinungen, der damas-

cenischen, selbst nicht mit der Parusie gleichzustellen sein, da doch eben in Betracht kommt, daß die Anschauenden inzwischen durch die Auferweckung zu geistlich-leibhaftem Leben eine bedeutungsvolle Wandlung erfahren haben.

Eine weitere Streitfrage ist die nach Stufen oder Graden der Seligkeit oder Herrlichkeit. Die bejahende Entscheidung stützt sich auf die Versprechungen verschiedenen Lohnes (bes. Mt 25, 14 f.; 19, 28 f.; 10, 41. Menken zu Mt), die verneinende betont das Grundwesen der Seligkeit, welches eben für die Hauptsache Unterschiede ausschließe (Apol. R. 135 sq.; beatitudo essentialis et beatitudinis praemia accessoria Hollaz. 3, 1, 15 sq.). Man wird sich erinnern, daß die Seligkeit ein Reich von Gottesmenschen in sich schließt, und ein solches bedingt Mannigfaltigkeit; wenn das zusammenfassende eben die Gemeinschaft mit Gott ist, so wird man in dieser das Gleichartige, die Unterschiedenheit aber in den Beziehungen der Seligen untereinander begründet denken. Ist doch auch schon auf Erden die religiöse Beziehung und Aufgabe das Identische in dem Inhalte des Menschenlebens, während die Unterschiede aus der Gliedlichkeit am Menschheitsleibe sich ergeben. So gewiß nun anerschaffene Anlage, geschichtliche Entwickelung und die durch beide bedingte und auf beide bezogene sittliche Arbeit an der Charakterisierung der Individualität als Werte im Gottesreiche gelten, so gewiß werden sie für die Vollendung nicht umsonst sein; denn diese soll ja für die Entwickelung der Gotteswelt nicht Vernichtung und Beseitigung, sondern den bewahrenden Abschluß bedeuten. Man wird also nicht Anstand nehmen, individuell mannigfaltige Arten der Seligkeit zu denken, ohne darum eine Rangordnung vorzustellen, welche sich mit der Grundgesinnung dienender Liebe nicht reimen will (Mt 20, 20 f.) und der Verwendung des Lohnbegriffes auf das göttliche Richten eine bedenkliche Wendung giebt (Weiß a. a. O. § 32). Das Wesentliche bleibt der innere Friede, welcher verbürgt ist, sobald mit der vollbrachten Selbstbildung auch die völlige Läuterung zusammenfällt.

Bietet die Bildersprache der Schrift ferner den Ausdruck der endlichen Sabbathruhe (Hbr 4, 1—10; Tholuck z. St.; Riehm, Lehrbegriff d. Hebr. z. St.), so erörtert man, ob das Unthätigkeit bedeute oder eine fortgesetzte Bethätigung anzunehmen sei. Jenes Bild erinnert an den Schöpfungssabbath, und mithin vergegenwärtigt es nicht Totenstille, sondern nur den Stand nach Erreichung des Zieles, mit der etwas anderes als das Streben nach ihm eintreten muß. Versteht sich die Abwesenheit alles dessen von selbst, was als Übel (Leid und Mühe; Offenb. 21, 3 f.) erscheinen kann, so wird des weiteren vor Ausmalungen zu warnen sein, welche, ein subtiler Chiliasmus, nach der Art heidnischer Erwartungen nur ein verblaßtes Abbild des Erdenlebens entwerfen. Wenn die antike Philosophie die volle Geistesbefriedigung im Erkennen zu finden meinte, so hat die Offenbarung zu der höchsten Vollendung der Theorie das vollendete Liebesleben in einem Personenreiche gefügt, dem sich auch das Erkennen einordnet. In diesen Bestimmungen geschieht den Grundzügen des persönlichen Lebens genug; eine weitere Veranschaulichung wird über die Schranken unseres sinnlich bestimmten Vorstellens hinausgehen, wenn sie mehr sein will als Illustration jener Grundgedanken. Doch liegt die Erinnerung an die schöne Kunst nahe genug, welche in ihren höchsten Erscheinungsformen die Bethätigung eines Könnens und Besitzes, die nahezu keine Arbeit mehr ist, mit der annähernden Verschmelzung der Darstellungsform und des geistigen Gehaltes verbindet (himmlischer Kultus).

Endlich greift das Problem der ἀποκατάστασις πάντων insofern in diesen Gedankenkreis hinein, als die Ewigkeit der Höllenstrafen sowohl der Befriedigung Gottes als derjenigen seiner Reichsgenossen scheint Eintrag thun zu müssen, weil die vollkommene Liebe auch Mitgefühl mit dem Elende der Verdammten sein, und weil der Mißerfolg an etwelchen seiner Geschöpfe einen Schatten in Gottes Bewußtsein werfen müßte. Die Meinungen über diesen Punkt werden wohl immer geteilt bleiben (Martensen, Dogm. § 283 f.), zumal die Schrift dem deutlichen Wortlaute nach für die endgiltige Verdamnis zeugt (Weiß a. a. O. § 34, § 99 b, § 132 b, § 157 c). Doch darf man fordern, daß die Seligkeit nicht nach einem pathologischen Begriffe von Liebe, sondern nach dem ethischen bemessen werde, welchem die Willensentscheidung mehr gilt als das Dasein, und die sittliche Ordnung der Personenwelt mehr als ihre natürliche Unterlage. Dante läßt (Parad. 26, 103 f.) die Seligen alles in dem Spiegel des Gottesherzens schauen, und dieses Herz ist der Quell, aus welchem die sittliche Welt Bestand und Ordnung hat mit ihrer Freiheit und ihrem unwandelbaren Gesetze. (Vgl. auch J. A. Dorner, System d. Dogm. 2, S. 864).

Diese Ausführungen setzen die entsprechende Erörterung über den dogmatischen Be-

griff des Lebens (Bd XI S. 330 f.) sowie die gesamte Soteriologie voraus. Sie besprechen Zukunft und Gegenwart nur mit Rücksicht auf die Befriedigung, welche deren christliche Gestaltung zu gewähren vermag. Wenn unter diesem Titel sonst auch die Stellung der ohne Bekanntschaft mit dem Evangelium gestorbenen Menschen zur Vollendung erörtert worden ist (Seligkeit der Heiden), so gehört dieser Punkt vielmehr in die Lehre vom Gericht, oder findet seine Erledigung, wo die Unentbehrlichkeit der Versöhnung für die Vollendung dargethan wird. — Auch der oft weitläufig erörterte Unterschied der irdisch-sinnlichen Erwartungen im AT von der geistigen Fassung der Seligkeit im Christentum ist der biblischen Theologie und der Apologetik zu überlassen, sofern diese Disziplinen die geschichtliche Entwickelung der Offenbarungsreligion behandeln; der theologische Begriff der Seligkeit stützt sich auf den einheitlichen Grundzug der verschiedenen Entwickelungsstufen, demgemäß Gottseligkeit das Wesen aller menschlichen Seligkeit ausmacht.

M. Kähler.

Seligsprechung s. Kanonisation Bd X S. 17.

Selnecker, Nikolaus, lutherischer Theolog und Liederdichter des 16. Jahrhunderts, Mitarbeiter an der Konkordienformel, gest. 1592 zu Leipzig. — Quellen: Selneckers 175 eigne Schriften, Nachlaß auf der Göttinger Bibliothek, von Planck und Heppe benutzt. Leichenpredigt von Georg Mylius. Des Lübecker Superintendenten D. Götze (gest. 1728) Sammelschrift über Selnecker: in dem Sammelbande der Lübecker Stadtbibliothek (975 s.) 14 Dissertationen; in einem Sammelbande der Leipziger Universitätsbibliothek (V. E. S. 162 d) noch eine 15.; Titel der ersten Studien Götzes: „Septenarius dissertationum memoriam D. Nicolai Selnecceri, theologi sua aetate religiosissimi renovatam exhibens“; ihnen geht voran: Mag. Schröter, Pastor in Hildesheim, oratio de vita S.-Gleich, annales eccl. Bd I; Planck, Geschichte des prot. Lehrbegriffs Bd V; Heppe, Geschichte des Protestantismus Bd III u. IV; G. Frank, Geschichte der prot. Theologie Bd I; Anton, Geschichte der Konkordienformel, 1779; Göschel, Die Konkordienformel nach Geschichte &c., 1858; Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, 1866; Blanckmeister, Sächsische Kirchengeschichte, 1899; Wetzel, Hymnopöographia; Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd IV; Fischer, Kirchenliederlexikon; Thiele, S.s Lieder, 1855; Mützell, Lieder aus dem 16. Jahrh.; ders., Zeitschrift für das Gymnasialwesen, 1853; Dibelius, Zur Geschichte und Charakteristik Nik. S. in den Beiträgen zur Sächsischen Kirchengeschichte Heft 4, 1888; Buchwald, Nik. S. in „Unsere Kirchenliederdichter“, Bd 4, 1905.

Der zu Hersbruck bei Nürnberg am 5. Dezember 1530, vielleicht auch erst am Nikolaustag, dem 6. Dezember, geborene oder aber an diesem Tage getaufte Nikolaus Selnecker, eig. Schellenecker, lat. Selneccerus, hat in seinen 62 Jahren ein vielbewegtes Leben geführt. Daß er schon als Knabe das heimatliche Städtchen, in welchem sein Vater Notar und Stadtschreiber gewesen, mit dem damals in höchster Blüte stehenden Nürnberg vertauschen durfte, wohin der Vater als erster Stadtschreiber berufen war, und also frühe an dem dort pulsierenden regen, geistigen Leben teilnehmen konnte, war für seine ganze Entwickelung von hohem Wert. Der Vater, für dessen Ansehen es spricht, daß Melanchthon ihn zu seinen Freunden zählte (vgl. Ep. Mel. in CR vom 6. Oktober 1552), und daß er auch bei Kaiser Karl V. und König Ferdinand wohlgelitten war, gab seinen beiden Söhnen eine sorgfältige und christliche Erziehung; der Sohn erster Ehe Georg wurde Theolog und später Pfarrer in Schwabach; unser Nikolaus, aus zweiter Ehe stammend, sollte nach des Vaters Wunsch Jurist werden. Allerdings saß er, seinen musikalischen Neigungen folgend, schon als 12jähriger auf der Orgelbank der Nürnberger Burgkapelle und verwaltete dort gegen ein jährliches Benefizium von 8 Thalern und 2 Fuder Holz das Organistenamt, ja es brachte seine auffallende musikalische Begabung ihn sogar in Gefahr, von Leuten aus dem Gefolge des Königs Ferdinand entführt zu werden, um in der Kapelle des Königs oder des Kaisers, in Böhmen oder in Spanien, mitzuwirken; aber bei aller Pflege der Musik versäumte er doch nicht, gründlichen humanistischen, auf die Universität vorbereitenden Studien obzuliegen, und als er mit 19 Jahren die Hochschule bezog, schien es noch selbstverständlich, daß er der juristischen Laufbahn des Vaters folge. Wohl hatten Nürnbergs treffliche evangelische Prediger, Wenzeslaus Link und Veit Dietrich, die treuen Lutherfreunde, ihm tiefe religiöse Anregungen gegeben und ihre besondere Zuneigung dem Jüngling geschenkt, der voll Begeisterung ihre Predigten nachschrieb, und sehr wahrscheinlich hatte eine lebensgefährliche Verwundung, die ihm ein wegelagernder Strolch beibrachte, als er eben im April 1549 zur Universität abgehen sollte, und die ihn auf ein längeres Krankenlager warf, jene

ernste religiöse Gesinnung noch wesentlich vertieft; aber erst in Wittenberg durch Melanchthons persönlichen Einfluß ward der Jünger der Jurisprudenz zum Theologen. Melanchthon war damals — seit Luthers Heimgang — unbestritten und nicht etwa nur für die Theologen, das geistige Centrum der Universität. Die Freundschaft seines Vaters öffnete dem jungen Studio sofort vom Tage seiner Ankunft in Wittenberg ab das Haus Magister Philipps; und wenn es aus zahlreichen Zeugnissen bekannt ist, mit welcher fürsorgenden Liebe und bis in das kleinste eingehenden Treue der **praeceptor Germaniae** sich der einzelnen Studenten annahm, und wie er nicht nur in äußeren ökonomischen Angelegenheiten ihnen mit freundlichem Rat an die Hand ging, so daß ihn Luther im Scherz den **famulus communis** der Universität genannt hatte, wie er auch nicht nur ihre Studien förderte, sondern wie er vor allem ihr inneres Leben pflegte, so ist es sehr begreiflich, daß Selnecker noch in späteren Jahren (in seiner Auslegung der Genesis 1570) es als einen der größten Schätze seines Lebens preist, „**quod unum Philippum praeceptorem habere, audire, fere quotidie convenire, alloqui, consulere mihi contigit**"; und wohl verständlich, daß Melanchthon, der in einem Brief an den Vater vom 6. Oktober 1552 des jungen Selnecker **ingenium, modestia** und **pietas** rühmt, ihn auch auf des Vaters Wunsch seinen juristischen Kollegen z. B. dem Prof. Schneidewin empfohlen hatte, ihn aber mehr zum theologischen als zum juristischen Studium prädestiniert erachtete, der schon früher vorhandenen Neigung zur Theologie den Sieg verschaffte. Nach seiner Promotion als **magister artium**, die unter dem Dekanat von Kaspar Peucer am 31. Juli 1554 stattgefunden hatte, gab er sich bei Bugenhagen, Georg Major, Joh. Förster und Paul Eber theologischen Studien hin; sein Hauptlehrer aber blieb Magister Philippus, und wenn er im Verkehr mit diesem, wie er später ausdrücklich bezeugt, an dem **consensus Lutheri et Melanchthonis** niemals auch nur den mindesten Zweifel gehabt, so versteht man es: hier in der Schule Melanchthons bildete sich Selneckers irenischer Charakter, sein auf den **consensus** aller Lutherischen gerichteter Sinn.

Schon hatte er nach beendigtem Studium angefangen, selbst philologische, philosophische und theologische Vorlesungen zu halten (über Dialektik und Rhetorik, über Aristoteles *περὶ ψυχῆς*, über Apostelgeschichte, Römerbrief, Matthäusevangelium, auch über Melanchthons **examen ordinandorum**); es ist von 200 Hörern die Rede, die sich in seinem Auditorium eingefunden; da wurde er von Melanchthon 1557 dem Kurfürsten August von Sachsen, als dieser **concionatorem pium et industrium** suchte, für die Stellung des dritten Hofpredigers in Dresden warm empfohlen. Die gewöhnliche Darstellung, als habe es sich zugleich um einen Religionslehrer und Studienleiter für den Kurprinzen Alexander gehandelt, ist unrichtig; der Kurprinz war damals noch nicht vier Jahre alt; auch an eine Leitung der Hofkantorei war bei der Berufung nicht gedacht. Im Januar 1558 kam er als Hofprediger nach Dresden, nachdem er in Wittenberg ordiniert war und sich von der dortigen Universität durch eine Rede **de vita academica aulicae praeferenda** (gedruckt in seinen **praelectiones** S. 836) verabschiedet hatte. Und als nach Jahresfrist der „Knaben-Magister", der die Chorknaben der Hofkirche, die „Jungen in der Kantorei" unterrichtet und daneben in der Woche etliche Predigten gehalten hatte, aus irgend welchem Grunde abging, übernahm Selnecker, der jüngste Hofprediger, dessen musikalische Befähigung und Neigung wir kennen, mit großer Freude und in der Hoffnung, den erst wenige Jahre zuvor begründeten Hofkirchenchor in erwünschter Weise fördern und ausbilden zu können, dies Nebenamt. Und als demnächst der Thronerbe sechs Jahre alt wurde, da hatte das Herrscherpaar, Vater August und Mutter Anna, dem Hofprediger nicht nur im allgemeinen schon längst seine Zuneigung geschenkt, sondern sich vielleicht auch bei dem Unterricht der Kapellknaben von seinem pädagogischen Geschick überzeugt, so daß es die fachmännische Leitung der Erziehung des Kurprinzen (gest. 1565) seiner Fürsorge anvertraute. Möglich auch, daß ihm selbst die mit der Übertragung des einen und des anderen Amtes verbundene Aufbesserung seiner äußeren Lage nicht unwillkommen war, da er 1559 durch Verheiratung mit der Tochter des Dresdner Superintendenten Daniel Greiser sich einen eigenen Hausstand gegründet hatte. Wie viel er als Instruktor des Erbprinzen in vierjährigem Unterricht gewirkt, muß dahingestellt bleiben; wenn aber die dem jungen Prinzen gehaltene Leichenpredigt (Dresdner Kgl. Bibl. **Msc. Dresd. K. 345**) dessen lautere Frömmigkeit betont, so mag das dafür zeugen, daß sich Selnecker an die Instruktion des Kurfürsten: „ich will, daß der Prinz ein Katechismus-Doktor werde!" mit aller Treue gehalten hat. Über einen Aufschwung der Hofkantorei unter seiner Leitung wird uns nichts berichtet. Als Prediger hatte er sich vieler Anerkennung und der besonderen Gunst der Kurfürstin zu erfreuen. Daneben wußte er

auch für wissenschaftliche Arbeiten Zeit und Kraft zu sparen und gab während dieser Dresdner Periode eine große Zahl von Druckschriften heraus, die von philosophischen (epitome in libros octo Physicorum Aristotelis), alttestamentlichen (Auslegung des Psalters, argumenta et annotationes in librum sapientiae Salomonis), neutestamentlichen (die erste Epistel St. Johannis ausgelegt), kirchenhistorischen (catalogus praecipuorum Conciliorum Oecumenicorum et Nationalium a tempore Apostolorum usque ad nostra tempora), dogmatischen (Theophania sive Comoedia de primorum parentum conditione et ordinum sive graduum in genere humano institutione; libellus brevis et utilis de coena domini; vera et invicta doctrina de coena contra sacramentarios; de providentia dei) und praktisch-theologischen Studien (paedagogia christiana; capita doctrinae christianae, quam Catechismum nominamus, versibus reddita) ein beredtes Zeugnis geben. Am bedeutsamsten jedoch erscheint seine in dieser Zeit sich vollziehende ungünstige Charakteränderung. Melanchthon war gestorben; um so mehr beeinflußte Daniel Greiser seinen Schwiegersohn. Daß Greiser melanchthonianisch gesinnt war und die Einigkeit der Lutheraner dringend wünschte, hatte Selneckers besondere Sympathien erweckt; aber der Manne mit stark ausgeprägtem cholerischem Temperament und strengem, herrschsüchtigem Wesen, der seine Gegner bitter zu behandeln wußte, vermochte den friedfertig gestimmten aber unselbstständigen Selnecker mit seiner einflußreichen Art davon zu überzeugen, daß man nur durch strenge Behandlung des Gegners zum Ziel gelange, und flößte ihm so die oft unangenehm berührende Schärfe ein, die doch eigentlich mit seiner innersten Natur disharmonierte. Es ringt seitdem in Selnecker der milde Schüler Melanchthons mit dem zornerfüllten Schwiegersohn Greisers, und nur in dem einen Wunsch, die Concordia aller Lutheraner herbeizuführen, stimmen sie zusammen. Ein sehr scharfes Wort wider das Jagen der Fürsten, das wohl völlig gerechtfertigt war, aber mehr zur Privatseelsorge des Hofpredigers als in die öffentliche Predigt gehörte, führte seinen Abgang von Dresden herbei. Es hatte für ihn, weil er „etwas schwach gewesen", Martin Hofmann, der Stadtprediger zu Unsrer lieben Frauen, in der Schloßkirche gepredigt und bei diesem Anlaß das Unwesen der Jagden großer Herren von der Kanzel her beklagt und gerügt; an den nächstfolgenden Sonntagen setzte Selnecker diesen Angriff fort, machte es nur des Jagens halber noch etwas heftiger und drohte, wenn man nicht davon abstände, so würden Herr und Knecht zum Teufel fahren (Dresdner Hauptstaatsarchiv. Schriften D. Nic. Seln. belangend. 7169). Martin Hofmann mußte die Stadt verlassen. Auch mit Selnecker „etwas geschwindes fürzunehmen", fand sich Kurfürst August nicht veranlaßt, aber er forderte ihn doch auf, sich nach einer andern Stellung umzusehen. Aus Selneckers Abschiedspredigt über den 141. Psalm — „bewahre mich vor dem Strick, den sie mir gelegt haben, und vor der Falle der Übelthäter" — scheint indessen deutlich zu werden, daß der geschilderte Vorgang wohl nur von seinen theologischen Gegnern, vielleicht insbesondere von den Gegnern seiner Schrift de coena Domini, benutzt war, um ihn zu Fall zu bringen. In wohlthuendster Weise trat seine friedfertige Grundstimmung in einem Abschiedsgedicht hervor, in dem es heißt: „Wider niemand ich etwas hab, Danksagen ist mein Wiedergab! Geduldig sein und leiden viel Bis an den Tod und letztes Ziel, In Glauben und Gewissen rein Soll unser Trost und Freude sein!"

S. plante, in seine Heimat zurückzukehren, und dort durch den ihm befreundeten Nürnberger Bürgermeister Hieronymus Baumgärtner eine Anstellung zu finden. Da erhielt er einen Ruf als Professor gleichzeitig aus Jena und Tübingen. Er ging im März 1565 nach Jena, wo damals nach Austreibung der Flacianer eine Zeit lang die philippistische Richtung mit Stößel, Freihub, Salmuth Eingang gefunden hatte. Er las dort über die ersten 30 Kapitel der Genesis, schrieb über justificatio und sacra coena etc., aber seines Bleibens war nicht lange. Kaum hatte 1567 Herzog Johann Wilhelm die Regierung der ernestinischen Lande übernommen, so wurden die Philippisten in Jena ihrer Ämter entsetzt und des Landes verwiesen, um den Gnesiolutheranern Wigand, Cölestin, Kirchner rc. Platz zu machen. Selnecker wandte sich wieder nach Kursachsen und wurde vom Kurfürsten August nach V. Striegels plötzlichem Abgang 1568 zum Professor in Leipzig, auch Pastor zu St. Thomä und Superintendenten ernannt. Am 18. August 1568 trat er sein neues Amt an, las mit Beifall über Melanchthons loci, verteidigte die kursächsische Kirche gegen die von Jena her wider ihre lutherische Rechtgläubigkeit erhobenen Angriffe und sprach, besonders in der Dedikation seines Genesiskommentars an Kurfürst August, sein entschiedenes Einverständnis mit dem Corpus Doctrinae Philippicum aus, das eben damals den kurfürstlichen Theologen und Geistlichen als Lehrnorm aufs

neue eingeschärft wurde. Einen Ruf nach Braunschweig, wo man ihn zur Einführung der Reformation gewinnen wollte, lehnte er zunächst aus Gesundheitsrücksichten ab, ebenso eine Vokation des Kaisers Maximilian II. zur Ordnung des Kirchenwesens in den österreichischen Landen. Erst einer zweiten Berufung nach Wolfenbüttel als Hofprediger, oberster Generalsuperintendent und Kirchenrat glaubte er auf einige Zeit folgen zu müssen, ohne sein Leipziger Amt aufzugeben. Der Kurfürst gewährte ihm einen zweijährigen Urlaub.

Noch vor dem Amtsantritt erwarb er in Wittenberg unter Georg Majors Dekanat auf Wunsch und Kosten des Kurfürsten die theologische Doktorwürde zugleich mit den Philippisten Cruciger, Moller, Widebram, Pezel und dem jüngeren Bugenhagen durch eine öffentliche Disputation über 130 Thesen (propositiones complectentes summam praec. capitum doctrinae christianae sonantis in academia et ecclesia Witeb.), wobei er speziell die de justificatione et bonis operibus handelnden Thesen zu verteidigen hatte. Er war damals bereit, für Wittenbergs Schule und Kirche sein Leben zu lassen, dum modo ipsi integritatem doctrinae tueantur, aber gerade jene Disputation und besonders deren 30. These über die unio personalis und communicatio idiomatum brachte ihn in eine schlimme Lage gegenüber seinen Braunschweiger Kollegen Martin Chemnitz und Jakob Andreä, die darin eine flagrante Verletzung des soeben abgeschlossenen Zerbster Vergleichs, ja einen Abfall von der reinen lutherischen Lehre sahen. S. mußte auf Herzog Julius' Befehl nach Dresden reisen, um die Wittenberger Theologen bei ihrem Kurfürsten zu verklagen, und mühsam wurde durch persönliche Verhandlungen eine Einigung hergestellt, bei welcher Herzog Julius sich freudig beruhigte, und in der Andreä eine für ewige Zeiten begründete Konkordie aufleuchten sah, und von der man nur nicht weiß, ob S. der Getäuschte oder Sichselbsttäuschende war; später urteilt er: „reporto scriptum, in fronte sincerum, in recessu lubricum; ich wollte gern alles zum besten auslegen und keinen Verdacht haben, ob ich's gleich mit Händen getastet und gefühlt." Und als nun Andreä seinen Bericht über die Zerbster Vereinigung und S. sein exegema collationis cum Witebergensibus herausgab, antworteten die Wittenberger mit einer sehr scharfen Censura, in der sie die Andreäsche Ubiquitätslehre desavouieren und S. beschuldigen, daß er ihre Antwort verstümmelt habe.

Das war die Zeit, in der S., auf allen Seiten von der rabies theologorum angegriffen, von den Philippisten als Apostat zum Flacianismus und von den Gnesiolutheranern als Freund der verdächtigen Wittenberger verketzert, im Streit der Parteien sich nicht zurechtfinden konnte und in seinem Kämmerlein zunächst nur für sich selbst dichtete und betete: „Laß mich *dein* sein und bleiben — halt mich bei *deiner* Lehr!" Von dem Liede soll später noch die Rede sein; hier werde nur aus dem historischen Zusammenhang heraus, in dem es entstanden, darauf aufmerksam gemacht, daß es eine der schlimmsten Verballhornisierungen war, wenn viele Gesangbücher bis in die neueste Zeit „halt mich bei reiner Lehr" gedruckt haben, weil in der That gerade das Pochen jeder Partei auf die reine Lehre ihn, dessen innerste Natur allem Parteitreiben zuwider war, derart geängstigt hat, daß er von aller sog. reinen Lehre sich betend, Herr, zu dir und deiner Lehre flüchtete. Aber seine Stellung zwang ihn immer wieder in die unerquicklichen Streitigkeiten hinein. Kaum hatte er seine braunschweigischen Gegner durch die offizielle Erklärung einigermaßen beruhigt, daß er an die Einführung des Corpus doctrinae Philippicum, wie hoch er es auch schätze, gar nicht denke, so daß der Abendmahlsstreit hier eine Zeitlang schwieg, da brach die litterarische Fehde mit den Wittenbergern aufs neue los, in der es sich insbesondere um die Erklärung von AG 3, 21 und die corporalis locatio Christi in coelis handelte. Und wenn auch der gehässige Ton der Wittenberger die strengste Rüge verdient, kann doch andererseits S.s schwankendes Benehmen ebenso nur Kopfschütteln hervorrufen. Herzog Julius hielt den Schild über ihm, sandte ihm ein Trostschreiben, verteidigte ihn gegen alle Anschwärzungen beim sächsischen Kurfürsten, gab ihm aber doch in dem Gnesiolutheraner Timotheus Kirchner aus Jena einen ihm unbequemen Kollegen, und S. hatte Stunden, da er gern auf allen Vieren von Wolfenbüttel nach Dresden kriechen wollte — nach Dresden, wo er in der Nähe des im Streit schlagfertigen Greiser sich stiller verhalten könne und wohler fühlen würde. Aber von dorther kam kein Ruf; in wissenschaftlicher Arbeit fand er Trost und neue Kraft; seine institutio religionis christianae entstand, während er in Gandersheim Wohnsitz genommen hatte. Im Sommer 1573 wirkt er etliche Monate in Oldenburg, um dort eine lutherische Kirchenordnung einzuführen, aber hier trifft ihn ein Schreiben des Kurfürsten von Sachsen, der ihn ja eigentlich nur beurlaubt hatte und ihm nun eine Professur an der Leipziger Universität übertrug. Drei Jahre später wurde er

auch aufs neue Pfarrer an St. Thomä daselbst und Superintendent. In diesen Stellungen hat er die theologisch bedeutendste Arbeit seines Lebens gethan; er hat Hervorragendes geleistet, um die Konkordienformel zu stande zu bringen und ihr dann Anerkennung zu verschaffen. Bereits die sonst auffällige Widmung der institutio religionis christianae an den Herzog von Württemberg und der Ausdruck der Freude im Vorwort dieses Werkes über den consensus doctrinae mit Württemberg läßt die Fäden erkennen, die sich zwischen dem Tübinger Kanzler Jakob Andreä und S. angesponnen hatten. Wie es nun allmählich zur schwäbisch-sächsischen Konkordie, zur Maulbronner Formel, zum Torgischen und zum Bergischen Buch unter S.s wesentlicher Mithilfe gekommen, ist in Bd X, S. 739 ff. im Art. „Konkordienformel" dargestellt worden. Hier darf wohl hinzugefügt werden, daß eine Concordia S. innerstem Wesen entsprach, und daß die polemische Tendenz dieser Concordia aller Lutheraner gegen Philippisten und Calvinisten die Eigenart charakerisiert, die sowohl Greiser als die Parteikämpfe seines Lebens unserm S. aufgeprägt hatten. Mit Andreä und Polykarp Leiser suchte er allenthalben in Kursachsen Unterschriften für die Konkordienformel beizutreiben, und durch zahlreiche Korrespondenz, auch durch vielfache Reisen ins Ausland müht er sich demselben Zweck zu dienen. Aber ein tragisches Geschick bringt die beiden hervorragenden „Eintrachtsmänner" Andreä und S. völlig auseinander, häßliche Zwietracht tritt an die Stelle ihrer bisherigen Freundschaft, jeder Verkehr wird abgebrochen. Gerade jetzt, wo Waffenbrüderschaft zur Verteidigung des gemeinsamen Werkes wider die Gegner zur Rechten und zur Linken besonders not war, und beide in ihrer mühevollen Defensive vom Throne her geschätzt und geehrt wurden, Andreä durch die Schenkung einer komplutensischen Bibel mit der eigenhändigen Widmung des Kurfürsten „tandem bona causa triumphat", S. durch zahlreiche Gunstbezeugungen namentlich der Kurfürstin: da fühlt sich S. durch Andreä zurückgesetzt und wird am Hof zum Denunzianten seines langjährigen Freundes mit solcher Wucht, daß Andreä vom Kurfürsten in sehr ungnädiger Stimmung seine Entlassung erhält und aus Kursachsen weichen muß. Als Andreä bei der Durchreise durch Leipzig von S. „einen christlichen Abschied" nehmen wollte, traf er ihn nicht an; so wünschte er ihm denn schriftlich „rechte wahrhaftige Buß und Erkenntnis seiner Sünde"; dem Kurfürsten aber sandte er von Tübingen aus eine ruhig und würdig gehaltene Schutzschrift. Es ist nicht leicht, in solchen persönlichen Differenzen ein gerechtes Urteil zu fällen. Daß Andreä übergreifend und herrschsüchtig war, geht auch aus den Klagen von Martin Chemnitz hervor, der doch im Bunde der Dritte war; wenn aber Andreä die mangelnde Charakterfestigkeit an S. hervorhebt, auf den man sich nicht verlassen könne, so ist dieser Seufzer wohl nur zu berechtigt gewesen; und wenn er S. beschuldigt, daß er „durch Weib und Kinder, Schwäher und Schwäger" sich habe gegen ihn einnehmen lassen, so wissen wir, wie leicht es war, ihn umzustimmen, und aus S.s eignem Lied, das er zu seinem täglichen Gebet gemacht: „Herr, laß mich nur nicht wanken, gieb mir Beständigkeit" klingt es wie Selbstanklage heraus.

Auch S.s Stunde schlug gar bald. So lange seine kurfürstlichen Patrone lebten, blieb er freilich noch auf der Höhe und übte durch litterarische Unternehmungen (neue Ausgabe des Konkordienbuchs mit einem verbesserten Abdruck der Conf. Aug. Invariata u. a. m.), durch Kirchen- und Schulvisitationen in Kursachsen (speziell der drei Fürstenschulen in Meißen, Grimma und Pforta) und durch seinen pastoralen Beruf, auch insbesondere durch Verbesserung des Kirchengesanges und Einrichtung eines tüchtigen Sängerchores in Leipzig, eine umfassende Wirksamkeit aus. Als aber 1586 Christian I. seinem Vater in der Regierung des Landes folgte, erhob der gewaltsam niedergehaltene Philippismus aufs neue sein Haupt, und es begann in Kursachsen der zweite kryptocalvinistische Streit. Eine Zeitlang blieb S. auch unter dem neuen Herrscher, den er „oft als Kind auf den Armen getragen", noch unangefochten. Als er aber nicht nur die litterarische und Kanzelpolemik gegen die Maßregeln des Krellschen Kirchenregiments trotz wiederholter, aus Dresden an ihn ergangener Warnungen fortsetzte und 1589 dem Kurfürsten erklärte, daß er es gewissenshalber nicht unterlassen könne, seine Zuhörer vor calvinistischen Irrtümern zu warnen, so wurde ihm am 17. Mai 1589 in der Sakristei der Thomaskirche zu Leipzig seine Absetzung angekündigt, und am Himmelfahrtsfest hielt er seine letzte Predigt. Da er ein eignes Haus in Leipzig besaß, so blieb er zunächst noch in der Stadt. An die Tür seiner Studierstube hatte er geschrieben: „Ich bin bereit, von hier zu andern Als Exulante fortzuwandern, Wenn dir es, Jesu, so beliebt, Ob siecher Leib und graue Haare Mir gleich den Stab zu meiner Bahre Bereits in meine Hände gibt." Der Psalter war sein Trost, schriftstellerische Arbeiten bildeten seine Be-

schäftigung. Als aber am 22. Oktober ein scharfes Verbot all und jeder solcher Schriftstellerei an ihn erging, flüchtete er, um der drohenden Verhaftung sich zu entziehen, zuerst nach Halle, wo D. Olearius sich seiner annahm, und dann nach Magdeburg, wo der Administrator des Erzstifts, Joachim Friedrich, und dessen Gemahlin in Gemeinschaft mit frommen Edelleuten (von Alvensleben, Asseburg, Schulenburg) für seinen Unterhalt sorgten. „Nicht Alter und nicht Krankheit trieb mich fort, Es war, Herr Christ, dein Sakrament und Wort, Weil ich den kahlen Lehren widerstand, Deswegen trieb man mich aus Stadt und Land“: so dichtete er mit Anspielung auf den Namen Calvin. Bald aber eröffnete sich ihm ein neuer Wirkungskreis; als Superintendent in Hildesheim konnte er noch etliche Zeit im Segen des geistlichen Amtes walten, und in kirchlichen Geschäften auch außerhalb, in Wolfenbüttel, Ostfriesland, Minden und Augsburg, wirken, auch bei der letzterwähnten Reise seine Heimat Nürnberg noch einmal wiedersehen. Aber seitdem er im Dezember 1591 krank nach Hildesheim zurückkehrte, war er meist bettlägerig, so daß, als plötzlich der Wind in Sachsen anders wehte und nach dem frühen Tode des Kurfürsten mit andern vertriebenen Lutheranern auch S. nach Leipzig zurückberufen wurde und in seine früheren Ämter wieder eingesetzt werden sollte, seine Freunde ihm die Annahme ernstlich widerrieten. Aber er ließ sich nicht halten. Am 19. Mai kam er todmüde in Leipzig an; am 24. Mai, am Trinitatisfest, ging er unter freudigem Bekenntnis seines Glaubens heim. Am Dienstag darauf wurde er mit fürstlichen Ehren in der Thomaskirche bestattet, der Wittenberger Professor Georg Mylius hielt die Leichenrede und sagte darin: „Er ist nicht ein Wetterhahn oder Wendehals gewesen in der Lehre christlicher Religion, und hat sich nicht als ein Rohr gehalten, das der Wind hin und her weht, auch nicht ein Mensch in weichen Kleidern, der um Herrengunst und weltlicher Ehren willen zu allen Veränderungen in Religionssachen sich hätte bewegen lassen, sondern in einmal erkannter und bekannter Wahrheit ist er die Zeit seines Lebens fest und treu verblieben und bis in die Grube hinein verharret.“ Solches Urteil versteht man im Blick auf sein gerade zu Ende gegangenes Märtyrertum, in welchem er die Treue und Beständigkeit bewährte, die er früher manchmal vermissen ließ. Mit Rücksicht auf seine auffallend kleine Gestalt, die ihm oft allerlei Diminutivbeinamen eingetragen hatte, und nicht minder im Blick auf die viele Unruhe und Anfeindung in seinem Leben, bestimmte er seine Grabschrift: „Klein war ich, bin nun groß und habe bis daher Gelebt in böser Welt; so leb ich dir nun, Herr! Satt bin ich dieser Welt und ihrer Missethat; Nun will in Christi Arm ich ewig werden satt.“ Die Anfangsbuchstaben seines Namens hatte er sich — sehr charakteristisch — mit dem Symbolum gedeutet: Deus Novit Suos; sein ganzes Leben und Sterben ins den Vers zusammengefaßt: In vita et morte es Tu mea Christe salus.

Er hinterließ seine Witwe und zwei Söhne, von denen der eine Superintendent in Delitzsch (gest. 1593), der andere Archidiakonus in Rochlitz, später Diakonus an Leipzigs Thomaskirche war; ein Sohn war 1587 als Lehrer in Grimma verstorben; eine Tochter war mit Superintendent Albinus in Weißenfels, eine zweite mit Rektor Lindner in Schulpforte verheiratet; 10 Kinder von den 15, die seine Frau ihm geboren, waren früh gestorben.

Eine Gesamtausgabe seiner ungefähr 170 Schriften wollte er selbst veranstalten; erschienen sind davon nur Operum lat. partes IV, Leipzig 1584—1593. Seine Schriften sind teils dogmatisch-polemischen, teils exegetischen, historischen und praktisch-erbaulichen Inhalts,

Unter den dogmatischen ist sein Hauptwerk Institutio religionis christianae continens explicationem locorum theol. etc. bereits erwähnt. Zuerst 1573, überarbeitet 1579 in drei Teilen erschienen, anfangs sich noch näher an Melanchthon anschließend, dann zur Theologie der Konkordienformel übergehend. Sodann ist sein Examen ordinandorum oder Forma explicationis examinis ordinandorum, olim scripti a Ph. Melanchthone, instituta et accommodata ad veram confessionem zu nennen (1582, 84, 92) — eine Umarbeitung der bekannten melanchthonischen Schrift im Sinne des Luthertums der Konkordienformel. Hierüber eine große Zahl kleinerer Schriften, meist auf die Abendmahlslehre und Christologie bezüglich.

Zu seinen exegetischen Arbeiten gehört eine Auslegung der drei johanneischen Briefe, fast aller prophetischen Bücher des AT und der Offenbarung Johannis, ein Comm. in Genesin 1569 (mit einer Vorrede, in der er die Überzeugung ausspricht, daß der jüngste Tag gewiß nicht mehr fern sei), ein Comm. in omnes Pauli epp., in harmoniam evang. etc.

Von den kirchenhistorischen Arbeiten S.s seien erwähnt: **Catalogus praecip. conciliorum oecumen. et nationalium a tempore apost. usque ad nostra tempora** 1564 u. 71; **Historia Lutheri** 1575, auch deutsch 1576, **Colloquia** oder Tischreden Luthers 1580, Historie von der Augsburg. Konfession 1584, **Recitationes aliquot de consilio scripti libri Concordiae et modo agendi, qui in subscriptionibus servatus est**, 2. Aufl. 1582; Histor. Relation von Herzog Julii Religion und christl. Abschied, verfaßt 1589, gedruckt 1591.

Und von praktisch-theologischen Schriften: **Paedagogia christiana** 1566, 67, 71, 77, deutsch u. d. T.: Unterweisung in der christlichen Lehr nach Ordnung des Kinderkatechismi, in lateinischer Sprache geschrieben und am kursächsischen Hofe gepredigt, ins Deutsche übersetzt von L. Mai 1569, 70 u. ö.; Ehe- und Regentenspiegel 1589; Jungfrauenspiegel und von Notwendigkeit wahrhafter Kinderzucht 1580; **Notatio de studio theologiae** 1579. Erbauungsbücher: Bericht, wie sich ein Christ in Sterbensläufen trösten und halten soll 1566. Trostsprüche für verfolgte Christen 1594.

Unter zahlreichen gedruckten Predigten solche über sämtliche Paulin. Briefe, Psalmpredigten, Passionspredigten, Predigten vom Abendmahl, alle nicht scholastisch gearbeitet, vielmehr lebendig und warm, auch meist ohne Polemik, voll linder, milder Frömmigkeit.

Doch ein besonderes Wort gebührt seinen Geistlichen Liedern, durch die er noch heute in der evangelischen Kirche fortlebt. Seine uns erhaltenen lateinischen Poesien, darunter lateinische Psalmenübersetzungen und eine Autobiographie in lateinischen Hexametern, sowie griechische Gedichte z. B. auf die **Confessio Augustana** (und hierüber eine zuerst 1568 herausgegebene „**Prosodia** oder Anleitung zur Verfertigung griechischer und lateinischer Verse") zeigen eine nicht geringe Gewandtheit, auch christliche Gedanken in das antike Gewand zu kleiden. Für die Geschichte der Hymnologie oder der geistlichen Dichtung in deutscher Sprache kommen folgende Werke in Betracht, in denen er teils eigene, teils fremde Lieder gesammelt hat: 1. 50 Psalmen des königlichen Propheten David ausgelegt, Nürnberg 1563. 2. Der ganze Psalter des königlichen Propheten David ausgelegt, Nürnberg 1565—66 und oftmals später. 3. Tröstliche Sprüche und Grabschriften aus hl. Schrift 1567. 4. Psalter Davids mit kurzen Summarien und Gebetlein 1572 u. ö. 5. Christliche Psalmen, Lieder und Kirchengesänge, Leipzig 1587 mit Widmung an Katharina von Brandenburg, Gemahlin des Administrators von Magdeburg. Aus diesen Titelangaben ersieht man schon, wie viel ihm der Psalter gewesen ist, von dem er schreibt: „Ach wie voll Trostes ist der liebe Psalter, dafür ich Gott in Ewigkeit danken will. Wenn ich ihn aufschlage, so lebe ich wieder, wenn ich gleich oft tot bin und scheint mir Himmel und Erde zu eng. Der fromme Gott lasse mir nur mein Psalterlein und nehme sonst, was er will." In das unter 5 genannte Gesangbuch hat er die Lieder der Reformatoren, aber auch 120 eigene Lieder aufgenommen und sagt davon auf dem Titelblatt: „Lutherus singt uns allen vor, Nach Gottes Wort führt den Tenor. Wir singen nach und zwitschern mit, Gott will solch Stimm verachten nit." Viele seiner Lieder spiegeln sein persönliches Erleben wieder, und insbesondere wollen die beiden Lieder S.s so verstanden werden, welche die größte Verbreitung gefunden haben. Nach der „Tabellarischen Nachweisung des Liederbestandes der jetzt gebräuchlichen Gesangbücher des evangelischen Deutschlands" von Philipp Dietz (Marburg 1904) findet sich „Laß mich dein sein und bleiben" in sämtlichen Gesangbüchern mit einziger Ausnahme des Württembergischen; während „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ" nur nicht in Bremen, Hannover und Eisenach, sonst aber überall aufgenommen ist. Der Vers „Laß mich dein sein und bleiben" findet sich zuerst in S.s Schrift „**Passio**" 1572 unter dem Titel „Gebetlin" gedruckt; der geschichtlichen Veranlassung ist oben gedacht; S. hat dieses Lied als täglichen Seufzer für sein eignes Kämmerlein gedichtet, und wer den Inhalt mit S.s Geschichte zusammenhält, der findet hier des Mannes treffendste Charakteristik, ein Selbstbekenntnis des seiner Schwachheit sich wohl bewußten Sängers vor dem, der Herzen und Nieren prüft. Die von S. selbst zu diesem Gebetsvers geschaffene Melodie ist nicht in kirchlichen Gebrauch übernommen worden. Das Lied „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ" rührt nicht in seiner vollen, jetzt gebräuchlichen Form, und gerade nicht in seinem Anfang, wohl aber in mehr als sechs Versen von S. her, und ist gerade in diesen Versen ein tiefempfundenes, kraftvolles Gebet um Erhaltung der Kirche. Hier und da werden auch S.s Lieder „Wir danken dir, Herr Jesu Christ, daß du unser Erlöser bist" (ein Abendlied), und „Herr Jesu Christe, Gottes Sohn" (dem er die Überschrift gegeben: „Zuflucht zum Herrn Christo in vollen Nöten, sonderlich in Gewissensangst, wegen der Sünde in Todesnöten") noch heute gesungen.

Bedenkt man, daß er „fast keinen Tag in seinem Beruf ganz gesund" gewesen, so staunt man über seine kolossale Thätigkeit und seine schriftstellerische Fruchtbarkeit; und hört man sein eigenes Bekenntnis, daß er „auch von Gespenstern heimlich turbieret" ward, so macht das wohl einerseits vieles von dem Ängstlichen und Schwächlichen seines Wesens erklärlich, aber andererseits ist seine Leistungsfähigkeit nur noch bewundernswerter. Er hat Großes in seiner Zeit geschaffen, und doch paßte er nicht für seine Zeit. Eine poetisch angelegte, musikalisch hochbegabte, im innersten Grunde irenische Natur, schien er dazu berufen, nur mit der Davidsharfe in der Hand, die bösen Geister bannend, durch die Welt zu gehen; aber sein Leben fällt in eine Zeit, in welcher Theologie und Polemik identische Begriffe waren, und er muß klagen, „der Teufel überschreie und überstimme jetzt die ganze Kantorei Davids und verderbe mit seinem Poltern und Schlagen den sanften Takt, die lieblichen Flöten und Cymbeln, ja oft das ganze Werk der Friedfertigen". In solcher erregten, wirren Zeit, in welcher die rabies theologorum ringsum die Waffen klirren und das Feldgeschrei „Hie Luther! hie Melanchthon!" ertönen ließ, konnte er keine feste Position gewinnen und ließ sich bald dahin, bald dorthin ziehen, aber in diesem Schwanken ist doch das bleibende Streben erkennbar, eine Konkordia aller Lutherischen herbeizuführen. So ist er wohl an den Schmähungen, die er in reichstem Maße erfuhr, selbst schuld. Die Reformierten, die er den Juden und Türken gleich achtete, und auf die er den Vers machte: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort Und wehr der Zwinglianer Mord" nannten ihn das Lutheräfflein; die Gnesiolutheraner witzelten über den Schelmlecker und Seelhenker; die Philippisten über den parvus Flacius und alter Iscariotes. Aber — ob sein Leben gerade so wie das große Werk, an dem er hervorragend mitgearbeitet, eine concordia discors war: man wird sein ernstes Streben anerkennen und einem Manne die Teilnahme nicht versagen wollen, der nicht nur um der Unbeständigkeit seines äußeren Lebens willen, vielmehr erst recht in dem Gefühl, daß er oft innerlich nicht den rechten Halt und die Kraft gehabt, die Hand nach dem Herrn ausstreckt: „Herr, laß mich nur nicht wanken, Gieb mir Beständigkeit!" und man wird ihm gern den Trost zuerkennen, mit der er sich, wie oben erwähnt, die Anfangsbuchstaben seines Namens (Doctor Nicolaus Selneccerus) deutete: Deus Novit Suos!

(**Wagenmann** †) D. **Franz Dibelius.**

Sem, Semiten s. d. AA. Noah Bd XIV S. 139 u. Völkertafel.

Semaja, שְׁמַעְיָה, ist ein im AT mehrfach vorkommender Name. Die wichtigsten Vertreter desselben sind:

1. Ein Prophet zur Zeit Rehabeams von Juda. Von ihm berichten 1 Kg 12, 21—24, als Rehabeam die von ihm abgefallenen Stämme habe mit Gewalt zu Juda zurückführen wollen, habe er auf Jahves Befehl vom Kriege abgemahnt. Das ganze Stück V. 21—24 (= 2 Chr 11, 1—4) gehört zweifellos einer späten Schicht des Königsbuches an, vgl. die Kommentare. Dem entspricht es denn auch, daß die Chronik noch eine weitere midraschartige Erzählung über Semaja kennt. In ihr wird die ältere Überlieferung über den Einfall Sisaks unter Rehabeam durch eine längere Ansprache dieses Propheten Semaja erweitert, in der er auf den Grund des Einfalles hinweist, wodurch die Demütigung und Begnadigung Judas erzielt wird. Die Folge ist nach der Chronik, daß Jerusalem zwar von Sisak geplündert wird, aber doch im ganzen noch glimpflich davonkommt, 2 Chr 11, 5—8. 12. Demselben Propheten wird nun auch 2 Chr 11, 15 die Abfassung einer Geschichte Rehabeams bezw. Judas einschließlich derjenigen Rehabeams (דִּבְרֵי könnte an sich auch „Worte" bedeuten, wird aber hier als „Geschichte zu fassen sein) zugeschrieben. Doch könnte dem Wortlaute nach auch an eine über Semaja handelnde Geschichte gedacht werden, was aber durch synonyme Wendungen (wie Gesicht Jesajas 32, 32, Midrasch Iddos 20, 34, von Jesaja aufgeschriebene Geschichte Ussias 32,32) widerraten wird. Er wird somit in der Chronik auch als Geschichtschreiber angesehen und als einer derjenigen bezeichnet, denen der Chronist seine mancherlei Stoffe verdankt. Da es solche Geschichten der Könige, einzelner oder ganzer Gruppen von ihnen in relativ früher Zeit gegeben haben muß, wie uns für Salomo und seine Nachfolger das Königsbuch teils sagt teils andeutet (vgl. z. B. 1 Kg 11, 41), so ist diese Notiz über Semaja vielleicht das Bestbezeugte, was wir über den Mann wissen. Es ist wohl möglich, daß die Ueberlieferung von der Existenz und Wirksamkeit eines Propheten dieses Namens unter Rehabeam richtig ist und daß seine Thätigkeit unter anderem darin bestand, daß er sich an der Geschichtschreibung seiner Zeit und der Vergangenheit beteiligte. Denn Thatsache ist, daß gerade

in seinen Tagen manche unserer Geschichtsquellen über die Anfänge des Königtums, das Ende der Richterzeit und dergl. Dinge entstanden sind.

2. Ein Gegner Jeremias unter den Propheten der babylonischen Exulantengemeinde. Nach Jer 29, 24 ff. hat er aus dem Exil an das Volk von Jerusalem bezw. an den Priester Zephania einen Brief geschrieben, in welchem er Zephania das Priesteramt zuspricht und von ihm verlangt, daß er gegen Jeremia einschreite, weil Jeremia die Exulanten brieflich zum Gehorsam gegen ihre neue Obrigkeit angehalten hatte. Jeremia erklärt diesen Semaja für einen Lügenpropheten und warnt die Exulanten vor seinen aufreizenden Reden; dem Verführer selbst verheißt er Verderben und Untergang.

3. Einer der Gegner Nehemias, ebenfalls Prophet, und Genosse Sanballats. Neh 6, 10 ff. berichtet, daß er Nehemia veranlassen wollte, in den den Laien verbotenen Tempelraum einzudringen (zum Schutz vor Anschlägen seiner Feinde), um ihn hernach beim Volke verdächtigen zu können. S. weiter den Art. Sanballat. **Kittel.**

Semiarianismus s. die AA. Arianismus Bd II S. 32,41 ff. u. Macedonius Bd XII S. 41.

Semipelagianismus. — Vgl. die Litteratur vor den Artikeln Augustin (Bd II, 258; und für die Augustin-Citate im folgenden Artikel ebenda S. 257), Cäsarius, (Bd III, 622), Cassian (Bd III, 746), Faustus (Bd V, 782); Fulgentius (Bd VI, 316 f.), Hilarius von Arles (Bd VIII, 56), Pelagius (Bd XV, 747 f.), Prädestination (Bd XV, 586 f.), Prosper (Bd XVI, 123) und die Bd IV, 752 f. aufgezählten Bearbeitungen der Dogmengeschichte. Außerdem, bezw. im besondern, sind zu nennen: Th. Eleutherius, Historiae controversiarum u. s. w., Antwerpen 1705 (vgl. oben Bd XIII, 256, 48); Chr. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. Bd V, Leipzig 1770; J. Geffken, Historia Semipelagianismi antiquissima, Diss. phil., Göttingen 1826; G. F. Wiggers, Versuch u. s. w. (vgl. Bd XV, 747, 56) Bd II, Hamburg 1833; ders., Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence bis zur Reaktion des Mönchs Gottschalk (ZhTh von Niedner XXIV, 1854, S. 3—42; XXV, 268—324; XXVII, 163—263; XXIX, 471—591); C. F. Arnold, Cäsarius v. Arelate, Leipzig 1894; P. Sublet, Le Semipélagianisme des origines dans ses rapports avec Augustin, le Pélagianisme et l'église. Thèse présentée à la faculté de théol. de l'église libre du canton de Vaud., Namur 1897; F. Wörter, Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, Paderborn 1898; ders., Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus (Kirchengeschichtliche Studien von Knöpfler, Schrörs, Sdralek V, 2. Münster 1899).

1. „Semipelagianismus" ist ein dogmengeschichtlicher Begriff, dessen Herkunft noch nicht aufgeklärt ist und dessen Umfang nicht übereinstimmend abgegrenzt wird. Vielfach kann man lesen, der Terminus stamme aus der Scholastik. Die Quelle dieser Nachricht scheint Noris zu sein, der 1673 in einer von Walch (V, 6) citierten Stelle seiner historia Pelagiana (2, 1; opp. ed. Berti I, 225) die Bezeichnung als einen Terminus der scholastici recentiores einführt. Doch ist mir wahrscheinlich geworden, daß unter diesen scholastici recentiores nicht mittelalterliche Scholastiker, sondern nachtridentinische Bearbeiter der theologia scholastica zu verstehen sind. Denn bei den Scholastikern des Mittelalters bin ich dem Terminus nicht begegnet. Ja, obgleich schon Gerhard Johannes Voß (gest. 1649) in seiner historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt (1, 7. ed. sec. 1655, p. 30; ed. prima 1618), den Terminus als einen vulgo gebrauchten bezeichnet (vgl. Walch V, 6), so scheint diese Nomenklatur doch noch im 16. Jahrhundert nicht gebräuchlich gewesen zu sein. Daß Alfonsus de Castro (gest. 1558) und Patreolus (gest. 1588) in ihren Ketzerlisten den Namen nicht bieten, hat schon Walch (V, 6) konstatiert. Dasselbe gilt von Kaspar Francks Catalogus haereticorum (Ingolstadt 1576). Auch die Magdeburger Centurien, Baronius und Bellarmins Hauptwerk gebrauchen den Terminus da, wo man ihn erwartet, nicht. „Pelagiani et Pelagianorum reliquiae" — diese Bezeichnung, die aus dem die Synode von Orange bestätigenden Briefe Bonifaz II. (vgl. unten S. 201, 25), bezw. aus Prosper (ep. Aug. 225, 7. II, 1006) und aus Augustin (ep. 217, 6, 25 fin. II, 987) herstammt, sie wird, wie im Titel des Voßschen Werkes, so auch von Bellarmin da gebraucht, wo wir von „Pelagianern und Semipelagianern" reden würden (z. B. de controv. 3, 1, 2, 2. ed. princeps Bd III. 1593 p. 581). Ebenso ist in den Anfängen des Molinistischen Streites (vgl. Bd XIII, 256 ff.) den Jesuiten nur der Vorwurf gemacht, sie dächten „pelagianisch" oder wie die „Pelagianorum reliquiae" (vgl. z. B. Eleutherius p. 197). Doch in den Verhandlungen der congregatio de auxiliis taucht im Laufe

des Jahres 1601 der Terminus „Semipelagiani“ auf: dasselbe Gutachten der Konsultoren, das bei Molina den Irrtum des „Cassianus und andrer Gallier“ konstatiert, qui reliquiae Pelagianorum dici meruerunt (Eleuth. p. 260a), findet in einem andern angefochtenen Satze Molinas die sententia Pelagianorum et Semipelagianorum (ib. p. 263b). Es scheint mir deshalb wahrscheinlich — mehr kann ich nicht sagen, weil mir hier für den Molinistischen Streit keine Quelle außer Eleutherius zu Gebote steht —, daß der Terminus „Semipelagianer“ im Molinistischen Streite von den dominikanisch-thomistischen Gegnern der Jesuiten geprägt worden ist. Durch das Aufsehen, das der Molinistische Streit hervorrief, durch Cornelius Jansen und durch den jansenistischen Streit mag dann die allgemeine Reception dieses Ketzernamens bedingt gewesen sein. — Es scheint demnach, als seien bei der Prägung des Terminus „Semipelagianismus“ ähnliche Vorstellungen von dem Inhalt und Umfang des Begriffs bestimmend gewesen, wie sie da gelten, wo man auf protestantischem Gebiet von einem Semipelagianismus der mittelalterlichen Scholastik redet (vgl. Eleutherius p. 254f.). Das aber ist trotzdem nicht zweifelhaft, daß der Terminus „Semipelagianismus“ zunächst eine Bezeichnung für diejenige Gestaltung der Lehren von Sünde und Gnade sein sollte, die Prosper von Aquitanien kurz vor und kurz nach dem Tode Augustins an den „Massiliensern“, d. h. an Cassian, Hilarius v. Arles, Vincenz von Lerinum und andern, ungenannten, bekämpfte, eine Bezeichnung der Anschauung von Sünde und Gnade, die nach Prospers Zeit an Faustus von Reji ihren Hauptvertreter hatte und 529 auf der Synode zu Orange, zwar nicht in allen, aber doch in einigen Punkten als ketzerisch charakterisiert wurde. Denn von den Mängeln der Orthodoxie des Cassianus und Faustus und von der Entscheidung der Synode von Orange ist im Molinistischen Streite oft geredet worden; „Semipelagiani“ ist der neue Name für die, qui reliquiae Pelagianorum dici meruerunt (vgl. oben Zeile 2f.). An dem Kreise der „Massilienser“, wie man noch im Molinistischen Streite und über 1700 hinaus oft mit Prosper sagte, haftet noch heute allgemein, auf protestantischem wie auf römischem Gebiete, primär der Name des Semipelagianismus. Demgemäß ist hier zunächst (vgl. Nr. 2—6) eine Darstellung des Streites zu geben, der jetzt allgemein als der „semipelagianische“ bezeichnet wird, d. h. des Streites über Augustins Gnadenlehre bis zur Synode von Orange. Sodann (vgl. Nr. 7 und 8) muß versucht werden, den Begriff „Semipelagianismus“ inhaltlich so zu bestimmen, daß sein Umfang sicher abgrenzbar wird, und festgestellt werden kann, inwieweit die Anwendung des Begriffs auf Erscheinungen der Zeit nach 529 Berechtigung hat.

2. Gegen die Pelagianer war in den acht (vgl. Loofs, DG[4] S. 429 Anm. 5) Kanones des karthagischen Generalkonzils von 418 festgestellt (vgl. Bd XV, 767, 50 ff.): 1. daß Adam erst durch den Sündenfall sterblich geworden sei, 2. daß die Kinder der Erbsünde wegen in remissionem peccatorum zu taufen seien, 3. daß unter der göttlichen Gnade nicht nur die Vergebung der Sünden, sondern auch der göttliche Beistand zu verstehen sei, der uns ermögliche, nicht zu sündigen, 4. daß sündlose Vollkommenheit auf Erden unmöglich sei. Damit war nicht die ganze augustinische Gnadenlehre approbiert, sondern nur das, was Augustin im Einklange mit abendländischen Traditionen vor ihm den Pelagianern entgegengehalten hatte. Die spezifischen Eigentümlichkeiten der Gnadenlehre Augustins: der Gedanke, daß auch das erste Wollen des Glaubens von der Gnade gewirkt werde (vgl. oben Bd II, 279, 32 ff.), daß die gratia irresistibel oder infallibel dem freien Willen die gottgewollte Richtung gebe (vgl. Bd II, 279, 59 f. und unten S. 195, 22 ff.), und daß für das schließliche Seligwerden der electi letztlich die durch kein vorausgesehenes menschliches Thun bedingte göttliche Prädestination den alleinigen Realgrund bilde (vgl. schon Bd II, 279, 55 ff. und unten S. 195, 27) — all dies war bei jener Entscheidung von Karthago gar nicht in die Diskussion gezogen. Ja, von den „drei Hauptirrtümern“ der Pelagianer, die Augustin bald nach der karthagischen Synode, zuerst im Jahre 420, formulierte (vgl. Bd XV, 755, 8 ff.), waren in Karthago nur zwei, der erste und dritte, zensuriert worden; der zweite aber, den Augustin darin fand (vgl. Bd XV, 755, 54 ff.), daß die Pelagianer annähmen, die gratia, qua justificamur, werde nicht gratis, sondern secundum merita gegeben, ist in den Kanones von Karthago nicht berücksichtigt. — Es brauchten demnach gar nicht alle, die der Verurteilung des Pelagius zustimmten, Gesinnungsgenossen Augustins zu sein. Die Frage, ob der Mensch allein mit Hilfe der gratia creationis, remissionis und doctrinae zur Seligkeit gelangen könne, oder ob er dazu, ja zu jedem guten Werk, der innerlich auf ihn einwirkenden gratia inspirationis bedürfe — und dies war der eigentliche Streitpunkt im pelagianischen Streit (vgl. Bd XV, 756, 4 ff.) —, sie konnte, wie Augustins

eignes Denken vor 396 beweist (vgl. Bd II, 278, 48 ff.), in antipelagianischem Sinne beantwortet werden, auch wo man nicht ganz „augustinisch" dachte. Augustin erfuhr das, noch ehe er von den „Massiliensern" hörte, zweimal in seinem eignen Kreise. Vielleicht schon um 420 (Walch V, 13 f.) sah er sich genötigt, brieflich einem Karthaginienser Vitalis entgegenzutreten, der kein Pelagianer war, aber ebenso wenig ein Anhänger der genuin augustinischen Gnadenlehre (ep. 217. II, 978—989). Augustins Brief läßt hinlänglich erkennen, wie dieser Vitalis dachte. Daß Gott durch seine Gnade die religiosae vitae bona in den Menschen wirke, gab er zu (7, 29 p. 989); aber das Gläubigwerden sah er nur in demselben Sinne als eine Wirkung Gottes an, in dem es Augustin vor 396 gethan hatte (vgl. Bd II, 278, 48 ff.): operatur ille (scil. deus), quantum in ipso est, ut velimus, cum nobis nota fiunt ejus eloquia; sed si eis acquiescere nolumus, nos, ut operatio ejus nihil in nobis prosit, efficimus (1, 1 p. 978); cui (scil. doctrinae dei) si consentit [homo], recte utique dicuntur ab illo dirigi gressus ejus, ut viam ejus velit, cujus doctrinam suasione praecedente, subsequente consensione sectatur, quod libertate naturali, si vult, facit, si non vult, non facit, pro eo, quod fecerit, praemium vel supplicium recepturus (2, 4 p. 979). Augustin hat demgegenüber, damit bei Vitalis nihil illius (scil. Pelagii) . . . relinquatur erroris (vgl. oben S. 192, 53), vornehmlich betont, daß die Gnade gedacht werden müsse als praeveniens hominis voluntatem und als gegeben sine ullis humanis praecedentibus meritis (2, 5—3, 8 p. 980 f.). Übrigens geht er in den 12 Sätzen, in denen er in diesem Briefe in Bezug auf die quaestio de dei gratia die fides catholica formuliert (5, 16 p. 984 f.; vgl. 17), nicht über die Entscheidung von Karthago hinaus. Daß für ihn selbst mit Anerkennung dieser Sätze die Annahme einer [die formale Freiheit nicht ausschließenden] unbedingten ewigen electio gegeben war, cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi, sed quia deus non vult, verbarg Augustin freilich nicht (3, 9 p. 982; 6, 19 p. 985 und 5, 16 Nr. 10 p. 985; vgl. 7, 27 p. 988); doch rückte er offenbar absichtlich (vgl. 4, 15 p. 984) diese Konsequenzen nicht in den Vordergrund. — Eine Erfahrung verwandter Art machte Augustin 426 oder 427 an den Mönchen in Hadrumetum. Ein seinem Denken nach, wie ein Brief seines Abtes an Augustin (ep. 216. II, 974 ff.) uns lehrt, dem Augustin nahestehender Mönch dieses Klosters, Florus mit Namen, hatte von einer Reise aus seinen Klosterbrüdern den langen Brief zukommen lassen, den Augustin im J. 418 dem römischen Presbyter und spätern Bischof Sixtus geschrieben hatte (ep. 194. II, 874—891; vgl. oben Bd XV, 774, 27). Aber das Geschenk hatte Zwietracht gewirkt. Die energische Form, in der Augustin hier jedes der gratia vorausgehende Verdienst zurückgewiesen, die fides als eine Gabe Gottes bezeichnet und (vgl. ep. 194, 8, 34 ff. p. 886 ff.) die streng-prädestinatianischen Konsequenzen dieser Gedanken offenbart hatte, richtete einen förmlichen Tumult in dem Kloster an: mehr als fünf der Mönche waren über diese Ausführungen im höchsten Maße aufgebracht, und ihre animositas reizte die andern auf (ep. 216, 2 und 3. II, 975 f.). Augustin erfuhr von diesen Verhältnissen durch den mündlichen Bericht zweier jugendlicher Mönche aus dem Kloster, die ohne von dort offiziell gesandt zu sein, bei ihm sich einfanden (ep. 214, 1 und 5. II, 969 f.). Wenn er daraufhin den Mönchen in Hadrumetum schrieb: Cresconius et Felix . . . nobis retulerunt, monasterium vestrum nonnulla dissensione turbatum eo quod quidam in vobis sic gratiam praedicent, ut negent hominis esse liberum arbitrium, et, quod est gravius, dicant, quod in die judicii non sit redditurus deus unicuique secundum opera ejus. etiam hoc tamen indicaverunt, quod plures vestrum non ita sentiant, sed liberum arbitrium adjuvari fateantur per dei gratiam ut recta sapiamus atque faciamus, ut cum venerit dominus reddere unicuique secundum opera ejus, inveniat opera nostra bona, quae praeparavit deus, ut in illis ambulemus. hoc, qui sentiunt, bona sentiunt (ep. 214, 1. II, 969), so wird man in diesen Worten, die den mündlichen Bericht verwirrter Jünglinge nur soweit verwerteten, als es der Belehrung dienlich war, keine zutreffende Darstellung der Verhältnisse in Hadrumetum finden können. Erst nachdem Augustin den Mönchen mit diesem Briefe und einem durch die verzögerte Abreise der Boten veranlaßten zweiten (ep. 215. II, 971 ff.) sein Buch de gratia et libero arbitrio (X, 881—912) geschickt und sie darin belehrt hatte, daß das Wirken der gratia die [formale] Freiheit und die Lohn-Ordnung nicht aufhebe, vielmehr die wahre Freiheit erst schaffe und die merita in uns wirke, erst da scheint das „bona sapere" den „plures" möglich geworden zu sein (vgl. ep. 216, 4 ff. II, 976 f.). Florus mag stets augustinisch gedacht

haben (ibid.), aber auch er hatte nach seiner Rückkehr den Kopf verloren (ep. 216, 3. II, 975); der Abt war hilflos gewesen; die plures aber hatten „gewütet“ gegen Florus, der das böse Buch Augustins, die epistula ad Sixtum, ihnen geschenkt hatte (ibid.). Und während die Thesen, daß die Freiheit nichts sei, daß Gott nicht nach den Werken richte, daß pädagogische Zucht (correptio) unberechtigt sei, lediglich Konsequenzen gewesen zu sein scheinen, die man dem Florus und denen, die zu ihm hielten, andichtete (vgl. ep. 216, 4. II, 976 und 214, 6 p. 970), kann kaum bezweifelt werden, daß die Mehrzahl der Mönche der Meinung gewesen war, die Augustins epistula ad Sixtum als pelagianisch brandmarkte, der Meinung, daß das meritum fidei der Gnade vorausgehe (vgl. ep. 215, 1. II, 971): die der Majorität angehörigen Mönche, die zu Augustin gekommen waren, erschienen dem Augustin der Unterweisung sehr bedürftig (ep. 215, 1). Aber die simplicitas der Mönche von Hadrumetum war auch ebenso willig, Belehrung anzunehmen. Die günstigen Nachrichten, die der Abt über die Aufnahme der Schrift de gratia et libero arbitrio durch Florus gesandt hatte (ep. 216), veranlaßten Augustin, dem Abt und den Mönchen noch eine zweite Belehrungsschrift zukommen zu lassen: de correptione et gratia (X, 916—946). Diese Schrift hat den Mönchen viel zu verdauen gegeben; denn sie ist eine ebenso präzise wie ungeschminkte Darlegung der genuin augustinischen Gnadenlehre. Wohl bleibt, wie Augustin hier ausführt, jeder Mensch verantwortlich für sein Thun, denn sua voluntate sündigt er; alle correptio ist ein Mittel, durch das Gott wirkt; aber der Mensch hat ohne die Gnade eigentlich kein liberum arbitrium, sondern ein arbitrium peccati servum (13, 42 p. 942). Allein die Gnade Gottes befreit ihn; cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium (14, 43 p. 942), Gott allein giebt auch die perseverantia, und zwar so, daß die, denen er giebt, per hoc donum non nisi perseverantes sint (12, 34 p. 937); so also ist Gott der infirmitas voluntatis humanae zu Hilfe gekommen, ut [voluntas humana] divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur (13, 38 p. 940). Gottes ewige electio und praedestinatio ist der Hintergrund aller Heilswirkung in der Zeit, und der numerus electorum ist ita certus, ut nec addatur eis quisquam nec minuatur ex eis (13, 39 p. 940). Nach einem Grunde der inscrutabilia judicia dei haben wir nicht zu fragen (8, 17 p. 926). — Daß die Mönche von Hadrumetum mit vollem Verständnis dem allen zugestimmt haben, ist unwahrscheinlich. Aber sie haben zu widersprechen nicht das Zeug gehabt. Augustin meint selbst, sie müßten wieder und wieder lesen, was er ihnen geschrieben habe (1, 1 p. 917). Das hieß aber wahrscheinlich mehr fordern, als erreichbar war.

3. Andererorts las man die Schrift de correptione et gratia mit mehr Verständnis: in Südgallien, in den Mönchskreisen von Massilia und Lerinum, wirkte sie wie ein Ultimatum, das halbe Freunde zu Feinden macht (vgl. ep. Aug. 225, 2. II, 1002 f.). Seit längerer Zeit schon waren hier die durch Bildung und „Heiligkeit“ hervorragendsten, im kirchlichen Leben einflußreichsten Männer, Abt Johannes Cassianus von Massilia (vgl. Bd III, 746—749), Hilarius, Mönch in Lerinum, später (seit 428) Bischof von Arles (vgl. Bd VIII, 56 f.), und andere, Augustin gegenüber in ihrem Vertrauen unsicher geworden. Seinem Vorgehen gegen Pelagius hatten sie zugestimmt; aber je mehr Augustins Schriftstellerei die spezifischen Eigentümlichkeiten seiner Gnadenlehre hatte hervortreten lassen, desto stutziger waren sie geworden. Hilarius, der ein aufrichtiger Bewunderer Augustins war, hatte längst schon brieflich ihn interpellieren wollen (Prosper ad Aug. ep. 225, 9. II, 1007). Cassian, dessen Beziehungen zum Orient in diesem Zusammenhange m. E. unnötig betont werden — denn seine Bildung war nicht nur eine orientalische, auch er hatte von Augustin gelernt (vgl. c. Nest. 7, 27 ed. Petschenig I, 385, 19 ff. —, hatte in dem zweiten, noch vor der Erhebung des Honoratus auf den Bischofsstuhl von Arles, also vor 426, geschriebenen Teile seiner collationes patrum (lib. XI—XVII; vgl. prol. II, 311, 5), ohne Augustin zu nennen, die ägyptischen Mönchsväter für eine Gnadenlehre zeugen lassen (coll. 13. II, 361 ff.), die den spezifisch augustinischen Gedanken fast ebenso fern stand, als die Vorstellungen, die Augustin bei Vitalis als Reste pelagianischen Denkens bezeichnet hatte (vgl. o. S. 194, 7 ff.). Deutlicher, als es bei Vitalis erkennbar ist, zeigt sich bei Cassian, daß er mit Augustin gegen Pelagius sowohl hinsichtlich der Erbsünde (z. B. coll. 13, 7, 3. II, 370, 4), als hinsichtlich des Wesens der Gnade übereinstimmte: deus nobis et initia bonae voluntatis inspirat (coll. 13, 3, 5. II, 364, 17 ff.). Auch ein praevenire der Gnade war für Cassian nicht undenkbar. Aber ebenso wenig scheute er den Gedanken, daß Gott gelegentlich der Menschen sich erbarme, weil sie mit einem schwachen initium bonae voluntatis

ihm entgegenkommen: bald macht, wie bei Paulus, die Gnade, bald, wie bei Zachäus, des Menschen Verlangen den Anfang (coll. 13, 11. II, 375 f.). Die gratia inspirationis ist's in beiden Fällen, die den Menschen rettet: dei benignitas, cum bonae voluntatis in nobis quantulamcumque scintillam emicuisse perspexerit vel quam ipse tamquam de dura silice nostri cordis excuderit, confovet eam et exsuscitat suaque inspiratione confortat (coll. 13, 7, 1. II, 369, 1 ff.). Aber ebenso ist in beiden Fällen die [vorangehende oder nachfolgende] Zustimmung des Menschen eine Bedingung seiner Rettung: manet in homine liberum semper arbitrium, quod gratiam dei possit vel neglegere vel amare (coll. 13, 12. 8. II, 381, 2 ff.); omnes, qui pereunt, contra dei pereunt voluntatem (coll. 13, 7, 4. II, 370, 7; vgl. 1 Ti 2, 4 coll. 9, 20, 2. II, 269; coll. 13, 7, 1 u. 3 p. 369 u. ö.) — Solchem Denken mußte Augustins Schrift de correptione et gratia wie eine direkte Gegenschrift erscheinen. Als die Massilienser sie kennen lernten, fühlten sie sich nur abgestoßen: aversiores, quam fuerant, recesserunt (Prosper ad Aug., ep. 225, 2. II, 1003). Freilich fehlten auch in dem Massilienser Kreise entschiedene Freunde Augustins nicht ganz: spätestens seit der Erhebung des Hilarius auf den Bischofsstuhl von Arles (428) lebte Prosper von Aquitanien unter den Mönchen Massilias (vgl. oben Bd XVI, 124, 9 ff.). Er und sein Freund Hilarius, ein sonst unbekannter persönlicher Schüler Augustins (Aug. ep. 216, 10. II, 1013), berichteten dem Augustin 428 oder 429 in zwei ausführlichen Briefen (Aug. epp. Nr. 215 und 216. II, 1002—1012) über den Widerspruch, dem seine Lehre jetzt in Massilia und andern Orten [Süd-]Galliens (ep. 216, 2 p. 1007) begegnete. Diese Berichte (vgl. das Citat aus Prospers Brief, ep. 215, 3, oben Bd VIII, 57) verdienen einen Ehrenplatz unter allen ähnlichen Schreiben; denn den Männern, von deren Lehre sie Mitteilung machen, wird persönlich all ihre Ehre gelassen: sie heißen sancti (ep. 215, 3 p. 1003), clari und egregii in omnium virtutum studio (ib. 2); und ihre Lehre wird nicht nur ohne alle Entstellung wiedergegeben, sondern auch auf ihre wirklichen, anerkennenswerten Motive zurückgeführt. Folgendes ist aus diesen Berichten über die Lehre der Massilienser in der Kürze hervorzuheben: 1. sie behaupten [mit Augustin und gegen Pelagius] omnem hominem Adam peccante peccasse, et neminem per opera sua, sed per dei gratiam regeneratione salvari (ep. 215, 3); 2. aber sie nehmen Anstoß an Augustins Prädestinationslehre (ib. 6) und der zu ihr gehörigen Annahme der Unfähigkeit des Menschen zu eignem, freien Ergreifen der Gnade. Sie verwerfen diese Vorstellungen und zwar a) weil sie eine Neuerung seien, a nullo unquam ecclesiasticorum ita intellecta (ep. 215, 3 p. 1003 f.; vgl. 216, 2: novum), und b) weil sie der kirchlichen Verkündigung, Ermahnung und Seelsorge den Boden entzögen: excludi putant omnem praedicandi rigorem, si nihil quod per eum excitetur in hominibus remansisse dicatur (ep. 226, 2 p. 1008; vgl. 5 p. 1009 f. und 225, 6 p. 1005); 3. sie glauben vielmehr, daß Gottes Heilsrat, quantum ad deum pertinet, alle Menschen umfasse (ep. 225, 6); nehmen 4. an, daß in des Menschen freiem Willen die Entscheidung liege, ob er sich retten lassen wolle oder nicht (225, 3 u. ö.): per praeoperantem et cooperantem gratiam liberum non impediatur arbitrium (225, 8; vgl. 226, 6 über die Ablehnung der oben S. 195, 24 erwähnten Fassung des donum perseverantiae; 5. die praedestinatio (von der sie auf Grund des Römerbriefs natürlich auch reden mußten) gründeten sie auf die praevisa merita credulitatis und perseverantiae: qui credituri sunt, quive in ea fide, quae deinceps per gratiam sit juvanda, mansuri sunt, praescisse ante mundi constitutionem deum et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit (225, 3). — Die so charakterisierte Anschauung ist die Cassians und seiner Gesinnungsgenossen. Einige, berichtet Prosper (ep. 225, 4 p. 1004), fänden die gänzlich gratis gegebene gratia nicht in der gratia, qua in Christum renascimur, sondern in der den Menschen mit Vernunft und Freiheit ausstattenden gratia creatoris oder initialis und nähmen an, daß der Mensch bono naturae bene usus, ad istam salvantem gratiam initialis gratiae ope meruerit pervenire.

Augustin hat an diesen Berichten Anlaß genommen (wohl 429), die beiden dem Prosper und Hilarius gewidmeten Schriften de praedestinatione sanctorum (X, 960—992) und de dono perseverantiae (X, 992—1034) zu schreiben. Diese Schriften behandeln zwar ihren Stoff im Gegensatz zu den Massiliensern — die erste führt das initium fidei, die zweite das perseverare usque ad finem allein auf Gottes Gnade

zurück —; aber Augustin wollte seinen Freunden mehr über und für (de praed. 19, 38 p. 988: de et pro) diejenigen schreiben, für die sie pia cura bewiesen hätten (ibid. 1, 2 p. 961), als gegen sie. Die [nie genannten] Gegner sind ihm nicht Ketzer, sondern irrende Brüder (de praed. 19, 38 p. 988: hi nostri), und gewinnend bemerkt er gelegentlich (de praed. 3, 7 p. 964), da er 1 Ko 4, 7 einführt: quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem, qua in deum credimus, non esse donum dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrari dei dona, quibus temperanter et juste et pie vivamus in hoc saeculo. Dennoch begreift sich, daß diese beiden Schriften, die den spezifischen Eigentümlichkeiten der augustinischen Gnadenlehre den schärfsten Ausdruck geben, die Gegner nicht umzustimmen vermochten.

4. Augustin ward dem weitern Kampfe durch seinen Tod (28. August 430) entrückt. Prosper war schon, ehe sein Meister starb, von dem „piam curam gerere" (oben Zeile 2) zur Polemik übergegangen (vgl. Bd XVI, 124, 49 ff.): sein carmen de ingratis (MSL 51, 91—148) versuchte, die Gegner der Gnadenlehre Augustins in die Verurteilung des Pelagianismus hineinzuziehen. Nach Augustins Tod ward der Streit heftiger: Prosper sah sich veranlaßt, responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium zu schreiben (MSL 51, 155—174; Aug. X, 1833—1843) und einem Vincenz, wohl dem Lerinenser (vgl. den A.), der ihn persönlich angegriffen hatte, responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum entgegenzustellen (MSL 51, 179—186; Aug. X, 1843—1850). Und über Gallien hinaus griff die Erregung: zwei genuesische Priester, die in die beiden letzten Schriften Augustins sich nicht finden konnten, erbaten und erhielten von Prosper responsiones ad excerpta Genuensium (MSL 51, 187—202; Aug. X, 1850—1858). All diese Schriften tragen den Nebentitel „pro Augustino". Aber die Gegner wirklich „für Augustin" zu gewinnen, war Prospers betriebsame Unselbstständigkeit außer stande (vgl. Bd XVI, 125, 9 ff.). Er und sein Freund Hilarius machten sich deshalb, spätestens Frühjahr 432, auf nach Rom, um dort Hilfe zu suchen. Cälestin, der bisher als ein entschiedener Gegner des Pelagianismus sich erwiesen hatte (vgl. Bd XV, 774, 14 ff.), konnte sich ihnen nicht ganz entziehen. Doch ist die Eigenart des Briefes, den er auf ihre Veranlassung an die gallischen Bischöfe richtete (Jaffé Nr. 381; Aug. X, 1755 f. c. I u. II; über III—XIII s. u. S. 199, 24 ff.), gewiß nicht nur dadurch zu erklären, daß Cälestin, wie seine Briefe im nestorianischen Streit beweisen, groß darin war, über dogmatische Fragen hohe Worte zu machen, ohne irgendwie auf die Sache selbst einzugehen. Cälestin wollte offenbar nicht Stellung nehmen. Seine Mahnung an die gallischen Bischöfe (zu denen auch Hilarius v. Arles gehörte!), sie sollten die „Presbyter" zurückhalten, die nach dem Bericht des Prosper und Hilarius die Eintracht der Kirche störten, indem sie ungehörige Fragen aufwürfen, war unfaßbar; seine Ehrenerklärung für Augustin: Augustinum sanctae recordationis virum pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus, nec unquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor aspersit, schwieg von seiner Lehre und gründete seine Zugehörigkeit zu den magistri optimi nur auf die Gelehrsamkeit, die er bei seinen Lebzeiten (olim) besessen hatte. Es war schwer zu sagen, wen dies römische Orakel meinte, wenn es forderte: desinat incessere novitas vetustatem! Die Dinge in Gallien blieben sich selbst überlassen. Prosper hat nach seiner Rückkehr die Polemik fortgesetzt: seine Gegenschrift gegen die collationes Cassians (de gratia dei et libero arbitrio contra collatorem, MSL 51, 213—276; Aug. X, 1802—1834) ist 433 oder 434 verfaßt (vgl. oben Bd XVI, 125 f.). Die Schrift zeigt trotz ihres versöhnlichen Schlusses, daß die Gegensätze sich sehr verschärft hatten. Sie zeigt aber zugleich, daß Prosper einen Sieg seiner Sache, wenigstens zunächst, nicht zu erhoffen wagte. Er verließ auch den Schauplatz des Streites (Bd XVI, 126, 11 ff.) und hat von Rom aus nicht mehr in ihn eingegriffen. Daß in eben dieser Zeit, da Prosper nach Rom übersiedelte, 434, Vincenz v. Lerinum (MSL 50; vgl. d. A.) sein commonitorium pro catholicae fidei antiquitate publizierte, bestätigt den Eindruck, daß Prosper eine hoffnungslose Sache im Stich ließ. Siegesgewisser, als in diesem die strittige Gnadenlehre gar nicht diskutierenden Buche, konnten die Gegner Augustins gar nicht auftreten. Augustin ist in dieser berühmten Schrift freilich gar nicht genannt. Aber wenn an Origenes und Tertullian demonstriert wird, daß auch die Klügsten in gefährliche Irrtümer fallen können (17 al. 23 und 18 al. 24), so war dem gallischen Leser die Anwendung auf den großen Afrikaner nicht schwer. Es war auf Augustin gemünzt, was Vincenz von Origenes sagte: tantus ac talis, dum gratiae dei insolentius abutitur, dum

ingenio suo nimium indulget sibique satis credit, cum parvi pendit antiquam christianae religionis simplicitatem, dum se plus cunctis sapere praesumit, dum ecclesiasticas traditiones et veterum magisteria contemnens quaedam scripturarum capitula novo more interpretatur, meruit, ut de se quoque ecclesiae dei diceretur: „non audies verba prophetae illius" (Dt 13, 3; c. 17 al. 23). Und niemand konnte zweifeln, was gemeint war, wenn Vincenz auf der Folie seiner Ausführungen über den rechten Traditionalismus der Mahnung Cölestins neue, eindrucksvolle Bedeutung gab: desinat itaque incessere novitas vetustatem (32 al. 43)! In der That behauptete die Anschauung der Massilienser in Gallien das Feld. Daß man auch in Gallien von den Vertretern der augustinischen Prädestinationslehre wie von einer neuen Ketzergruppe, der Gruppe der Praedestinati, geredet hat, ist nicht zu erweisen. Denn der liber praedestinatus, bei dem solche Polemik nachweisbar ist, stammt wahrscheinlich nicht, wie man früher annahm, aus den Kreisen Galliens, die wie die Massilienser dachten, sondern aus krypto-pelagianischen Kreisen Italiens (vgl. Bd XV, 774, 32 ff.). Und weitere zuverlässige Zeugen giebt es nicht (vgl. Walch V, 234 ff.). Das aber ist anzunehmen, daß der Mehrzahl der gallischen Bischöfe der Zeit um 450 Augustins prädestinatianische Gedanken als eine Ketzerei erschienen. Ja, als um 473 (vgl. Bd V, 783, 42) ein Presbyter Lucidus streng prädestinatianische Gedanken zu vertreten gewagt hatte, haben trotz seines Widerrufs (vgl. Faustus, ep. 1 und 2. ed. Engelbrecht p. 161—168) zwei Synoden (zu Arles und Lyon), deren Akten verloren sind, die Häresie ausdrücklich verurteilt und den Bischof Faustus von Reji beauftragt, der Irrlehre der Prädestinatianer gegenüber die von den Synoden vertretene rechte Lehre darzulegen. Die libri duo de gratia, die Faustus dann verfaßte (vgl. oben Bd V, 784, 18 ff.), stehen wesentlich auf dem gleichen Standpunkt wie Cassian: von dem pestifer doctor Pelagius (1,1 ed. Engelbrecht p. 8, 23 f.) will Faustus ebenso wenig etwas wissen wie von dem error praedestinationis (prol. p. 3, 9). Ja, noch mehr als bei den ältern Massiliensern, tritt bei Faustus der Einfluß Augustins zurück: die *innere* Gnade fehlt zwar bei ihm nicht ganz (Wörter, Zur Dogmengesch. u. s. w. S. 52 f.), aber ein besonderes Interesse für sie verrät sich bei Faustus nicht. Das Bewußtsein, eine Sonderlehre zu vertreten, lag dabei Faustus und seinen Mitbischöfen gänzlich fern; ihre Anschauung herrschte in Gallien. Die Urteile des Gennadius von Massilia (um 492) über die kirchlichen Schriftsteller des letzten Jahrhunderts (vgl. oben Bd VI, 514, 47 ff.) sind einer der vielen Beweise dafür, wie selbstverständlich seiner Zeit diese Herrschaft war. Und Hilarius von Arles wie Faustus von Reji sind Heilige der Kirche ihrer Heimat geworden.

5. Doch waren andere Anschauungen anderorts nicht ausgestorben, vielleicht auch in Gallien nicht ganz ohne Vertretung. Auf zwei interessante anonyme Schriften, die aus dem 5. Jahrhundert, der Zeit nach 430, und *vielleicht* aus dem Gallien dieser Zeit stammen, und auf die Haltung des römischen Stuhles ist hier hinzuweisen. Die Schriften, die ich meine, die libri duo de vocatione omnium gentium (MSL 51, 647—712; vgl. Wörter, Zur Dogmengesch. S. 3—43) und das hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos (Aug. X, 1611—1644), sind zwar nicht direkt als *Streitschriften* gegen die Gnadenlehre aufzufassen, die von den Massiliensern vertreten wurde. Aber sie beschäftigen sich mit den Fragen, die durch sie zur Diskussion gestellt waren, und halten dabei mehr als die Massilienser, freilich in verschiedenem Maße, die Linie der augustinischen Traditionen inne. Der Verfasser der libri duo de vocatione omnium gentium, in dem man, ohne es beweisen zu können, den spätern römischen Bischof Leo finden zu können gemeint hat (vgl. Walch V, 90), ist im wesentlichen Augustiner. Doch sucht er gelegentlich (vgl. 2, 25 p. 710 f.), vielleicht von den Massiliensern auf die Bahn dieser Gedanken gebracht (vgl. oben S. 196, 54 ff.; aber Ansätze sind auch bei Augustin vorhanden, vgl. Loofs, DG[4] S. 391 Anm. 5), die Härten der augustinischen Anschauung zu verhüllen durch die Annahme einer gratia oder benignitas generalis neben der gratia specialis. Die Verhüllung bleibt aber sehr durchsichtig. Denn da die Erlangung der gratia specialis nicht in der Stellung der Menschen zur benignitas generalis, sondern lediglich in Gottes Willen begründet ist, so ist's gleichgiltig, ob den streng prädestinatianischen Gedanken eine gratia generalis vorausgeht, oder nicht. — Selbstständiger ist der Verfasser des in der Dogmengeschichte bisher ungebührlich vernachlässigten Hypomnesticon. Wann und wo es entstanden ist, läßt sich nicht sicher sagen. Die Hypothese, es rühre von Marius Mercator (gest. nach 451) her (vgl. gegen sie auch Bd XII, 344, 18 ff.), ist m. E. keiner ernstlichen Erwägung wert. Marius Mercator würde, um von anderem zu schweigen, Augustin nicht unerwähnt gelassen

haben. Doch mag die Zeit der Schrift durch diese Hypothese richtig angegeben sein. Jedenfalls wird man eine Schrift, die im 8. Jahrhundert als augustinisch galt (vgl. Loofs DG⁴ S. 464 Anm. 5; aber auch S. 465 bei Anm. 5), nicht über die Zeit des Cäsarius von Arles (gest. 542) hinausrücken dürfen; und daß ein Schriftsteller, der die ganze durch Augustin, Pelagius und die Massilienser angeregte Frage behandelt, ohne Augustin zu nennen, eher in der Mitte des 5. Jahrhunderts als im sechsten zu denken ist, wird wahrscheinlich genannt werden müssen. Mit Wahrscheinlichkeit wird man auch Gallien als die Heimat der Schrift ansehen dürfen. Das Interessante an der Schrift ist die Umbildung der augustinischen Gnadenlehre, die in ihr vorliegt. Schon Prosper hatte von denen, die das **donum perseverantiae** nicht erhalten, gesagt, daß Gott **illos ruituros propria ipsorum voluntate praescivit et ob hoc a filiis perditionis nulla praedestinatione discrevit (respons. ad cap. Gall. 7. Aug. X, 1836).** Doch ist die Annahme, daß schon hier die Irresistibilität des göttlichen Gnadenwillens aufgegeben sei, weder nötig — denn die **propria voluntas** der Menschen drängt naturgemäß von Gott ab, wenn seine Gnade sie nicht hält —, noch nach Prospers sonstiger Haltung möglich. Der Verfasser des Hypomnestikon aber thut diesen Schritt: er verwirft zwar die Begründung der Prädestination auf die **praevisa fides** (6, 4, 5 p. 1659), aber er rechnet mit der Möglichkeit eines Widerstandes gegen die Gnade (3, 13, 30 p. 1659), bezeichnet allein die **electi** als **praedestinati** und sagt von den **in malis operibus praesciti: his poenam praedestinatam esse fatemur** (6, 5, 7 p. 1660; vgl. 6, 8, 8 p. 1662). — Ähnlich scheint man in Rom sich gestellt zu haben, wenn auch ohne so offen es auszusprechen. Wir haben nämlich (vgl. Walch V, 82 ff. und Arnold, Cäsarius S. 335 ff. Anm. 1104) als alten, aber unechten Anhang der oben S. 197, 28 ff. erwähnten **epistula Caelestini ad Gallos** einen **compendiosus indiculus** orthodoxer Richtlinien gegenüber irrigen Vorstellungen von der Gnade, dessen Entstehung zwar dunkel ist — H. v. Schubert TU XXIV, 4, S. 121 ff. denkt mit ältern Gelehrten an eine Abfassung durch den spätern Papst Leo —, von dem sich aber darthun läßt, daß er schon um 500 als offizieller Ausdruck der Gnadenlehre der **sedes apostolica** galt (vgl. v. Schubert S. 122). Diese „dogmatische Denkschrift" steht hinsichtlich der Annahme der völligen Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten, der Notwendigkeit der **gratia praeveniens** und in Bezug auf die Annahme, daß nur Gottes Gnade das **perseverare** ermögliche, wie das Hypomnestikon, durchaus auf augustinischem Standpunkte. Aber von einem irresistibelen Wirken der Gnade und von der Prädestination wird nicht gesprochen; und wenn es in dem Schlußabschnitt heißt: **profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere,** so sind hiermit diese Fragen auch dann aus der Reihe der Glaubensfragen weggerückt, wenn man, was mir zweifelhaft erscheint, mit Arnold (S. 339) **astruere** mit „hinzufügen" anstatt mit „behaupten" (d. i. als beweisbare These hinstellen) übersetzen könnte. — Daß die Schriften des Faustus von Reji schon im endenden 5. Jahrh. in Rom zu den **libris non recipiendis** gerechnet worden seien (**decr. Gelasii**; vgl. oben Bd VI, 475, 15 ff.), ist daher nicht unmöglich; aber selbst wenn das **decretum Gelasii** echt wäre (vgl. z. B. Koch, Faustus S. 57 ff.), so wäre noch nicht sicher, daß die Nennung der „**opuscula Fausti Regiensis**" dem ursprünglichen Texte angehört.

6a. Nicht die Verschiedenheit des römischen und des gallischen Standpunktes hat die zwischen Prosper und den Massiliensern erörterte Streitfrage wieder aufleben lassen. Auf einem eigentümlichen Umwege ward die Frage neu angeregt. Als nämlich 519 in Konstantinopel gelegentlich des Streites, der zwischen den skythischen Mönchen und den päpstlichen Legaten über die Formel *ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί* entbrannt war (vgl. Bd XI, 397, 23 ff.), ein in Konstantinopel weilender afrikanischer Bischof, Possessor, den Legaten u. a. mit einer Berufung auf Faustus von Reji zu Hilfe gekommen war (vgl. Loofs, Leontius S. 235; Koch, Faustus S. 67 ff.), erklärten die skythischen Mönche, die mit dem Abendlande nicht außer Zusammenhang standen — Maxentius, ihr Führer, schrieb lateinisch, kannte und citierte Augustin —, den Possessor und alle, die ihm zustimmten, für Pelagianer (**ep. Max. ad legatos MSG 86, 85 B = Aug. X, 1771: Pelagii et Caelestii sectatores**). Ein Streit über die Orthodoxie des Faustus begann. Und als im Juni 519 einige der skythischen Mönche nach Rom reisten, um den dortigen Bischof Hormisdas für sich zu gewinnen, war die Desavouierung des Faustus einer ihrer Wünsche. Der Papst hielt während ihrer fast vierzehnmonatlichen Anwesenheit in Rom mit einer Entscheidung zurück; und als er nach ihrer fluchtähnlichen Abreise am

13. August 520 dem Possessor auf seine am 18. Juli 520 in Rom eingelaufene (nicht damals erst geschriebene — gegen Loofs, Leontius S. 233) Anfrage Antwort gab (epp. pontif. ed. Thiel ep. 124 p. 929, Aug. X, 1777), erklärte er nur, daß Faustus ebenso wenig wie alle, die in die Zahl der autoritativen Väter nicht aufgenommen seien, der Entscheidung einer dogmatischen Frage zu präjudizieren vermöge (vgl. oben Bd VIII, 357, 37 ff.). Zu einem Häretiker stempelte er den Faustus nicht, obgleich er annahm, daß Unrichtiges (incongrua) in seinen Schriften enthalten sei. Wenn Hormisdas gleichzeitig für die rechte Lehre de arbitrio libero et gratia sich auf Augustins Schriften an Hilarius und Prosper (vgl. oben S. 196, 57 ff.) berief, so darf man daraus nicht mit Arnold (S. 333) folgern, daß Hormisdas die strengste Fassung der Prädestinationslehre als katholisch anerkannt habe. Oder darf die Prädestinationslehre der Formula concordiae mit der Luthers gleichgesetzt werden, weil die Formula concordiae (Rech. 668, 44) auf Luthers Schrift de servo arbitrio verweist? — Die skythischen Mönche aber hatten inzwischen an anderer Stelle Bundesgenossen gefunden. Wohl noch von Rom aus hatten sie sich brieflich mit der Bitte um Zustimmung zu ihren christologischen und antipelagianischen Gedanken an mehrere afrikanische Bischöfe gewandt, die damals, und bis 523, in Sardinien in der Verbannung lebten (vgl. die epist. Petri et sociorum MSL 65, 442—451 und z. T. Aug. X, 1772—1776). Fulgentius von Ruspe (vgl. Bd VI, 316—318), einer dieser Afrikaner, schrieb darauf (520) namens seiner Mitverbannten ad Petrum diaconum de incarnatione et gratia (MSL 65, 451—493), später die verlornen sieben Bücher contra Faustum (vgl. Bd VI, 318, 35 ff.), die Schrift de veritate praedestinationis (MSL 65, 603—671) und, wiederum im Verein mit anderen Bischöfen, die sog. epistula synodica (MSL 65, 435—442 und Aug. X, 1779—1785). In diesen Schriften spricht ein Anhänger der genuin augustinischen Anschauung. Selbst Augustins Prädestinationslehre ist unverkürzt zur Geltung gebracht: Jacob justificatus gratis per gratiam dei, factus est vas misericordiae per indebitam gratiam et per ipsam misericorditer est praeparatus ad gloriam; Esau vero per iram justam juste est praeparatus ad poenam (ep. syn. 7. Aug. X, 1781); und 1 Ti 2, 4 wird ganz im Sinne Augustins (vgl. z. B. enchir. 103, 27. VI, 281) erklärt: omnes autem praedestinati ipsi sunt, quos vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, qui propterea „omnes" dicuntur, quia in utroque sexu ex omni hominum genere, gradu, aetate et condicione salvantur. semper quippe voluntas dei omnipotentis impletur, quia potestas ejus nullatenus vincitur (ep. syn. 14. Aug. X, 1783).

6b. Für den Gang der Dinge wurde dieser Vorstoß gegen Faustus freilich nur insofern und nur in dem Maße wichtig, als er Roms Interesse für das Erbe Augustins neu anregte. Aber das Interesse erhielt in Südgallien Gelegenheit, wirksam zu werden. Hier war Cäsarius von Arles (gest. 542), obwohl er, selbst ein Zögling von Lerinum, den Faustus in mehrfacher Hinsicht schätzte (vgl. Arnold S. 324), ein behutsamer Vertreter echt augustinischer Gedanken (vgl. Bd III, 626, 25 ff.; doch hat Cäsarius in seinen Predigten mit irresistibelem Wirken der Gnade anscheinend nicht gerechnet, vgl. z. B. Aug. sermo suppos. 273, 1. V, 2256: caritatem in corde nostro, deo inspirante, si in veritate volumus, sine aliqua dubitatione habere poterimus). Die gallischen Bischöfe dachten noch jetzt vielfach anders. Die kirchenpolitischen Gegner des Cäsarius nahmen daher an seiner Lehrweise Anlaß, ihn dogmatisch zu verdächtigen (vgl. Arnold S. 344 f. 348 f.). Eine Synode zu Valence (528?, jedenfalls vor Juli 529; vgl. Bd III, 626, 9 ff.), auf der die Lehre des Cäsarius, der nicht erschienen war, angegriffen und von seinem Schüler Cyprian von Toulon verteidigt wurde, muß Beschlüsse gefaßt haben, die mehr der Entscheidung von 473 (vgl. oben S. 198, 20) als der späteren Orthodoxie entsprachen (vgl. Bd III, 626, 3 ff.; Arnold 349 f.). Mit Hilfe Roms führte Cäsarius einen Gegenschlag aus: secundum auctoritatem et admonitionem sedis apostolicae approbierte am 3. Juli (Bd III, 626, 1 u. 11 ist Juni Druckfehler) 529 die unter seinem Vorsitz gelegentlich einer Kirchweih gehaltene Synode von Orange eine Reihe, wahrscheinlich durch Cäsarius leicht redigierter und mit Vorwort und Epilog versehener capitula ab apostolica sede transmissa, die negativ in 8 Canones und positiv in 17 weiteren, aus Prospers sententiae ex Augustino (Aug. X, 1859—1898) entlehnten Sätzen eine Gnadenlehre entwickeln, die nicht nur zu allem Pelagianismus im Gegensatz steht, sondern teilweise auch den Gedanken entgegentrat, die vor 100 Jahren in Gallien die Herrschaft erlangt hatten und wahrscheinlich noch Majoritätsanschauung waren (MG leges III, concilia I ed. Maaßen S. 41—54; Aug. X, 1785—1790;

vgl. Arnold S. 533ff.). Die völlige Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten, die Bedingtheit alles menschlichen Guthandelns durch die Gnade, d. i. die infusio et inspiratio sancti spiritus, und das alle merita und alles menschliche Wollen bedingende praevenire der Gnade ist in diesem Synodalbeschluß deutlich zum Ausdruck gebracht: nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum (c. 22; vgl. 1 u. 7); nulla facit homo bona, quae non deus praestat, ut faciat homo (c. 20; vgl. 3—8); debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant (c. 18; vgl. 3 u. 4); in omni opere bono nos non incipimus et postea per dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum cum ipsius adjutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus (epil.); si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram deum exspectare contendit . . ., resistit ipsi spiritui sancto (c. 4). Die Irresistibilität der Gnade aber ist nirgends behauptet; einem Auseinanderhalten von Taufe und Gnadenmitteilung, wie es bei Augustin mehrfach konstatiert werden kann (vgl. oben Bd II, 280, 31ff. und Loofs DG[4] § 51, 5c), ist der Boden entzogen und von der Prädestination wird nur in der Form einer Abweisung der praedestinatio ad malum gesprochen: hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod post acceptam per baptismum gratiam omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus (epil.). Auf Cäsarius Bitte hat Bonifaz II. von Rom (530—532) diese Beschlüsse von Orange bestätigt (Jaffé Nr. 881; Aug. X, 1790ff.), und infolgedessen hat im Laufe der Zeit diese „Synode" von Orange, an der außer Cäsarius nur 13 andere Bischöfe und 8 weltliche Große teilnahmen, eine weit größere Bedeutung erlangt, als zur Zeit ihrer Tagung erwartet werden konnte: die Akten der Arelatenser und Lyoneser Synode von 473 und die der Synode von Valence (528) sind untergegangen; in den Beschlüssen der Synode von Orange aber hat die Folgezeit die offizielle Entscheidung der „semipelagianischen" Kontroverse gefunden. Die Bestimmung des Inhalts und Umfangs des Terminus „Semipelagianismus" wird hierauf Rücksicht zu nehmen haben (vgl. Nr. 7 und 8).

7. Den Massiliensern galt Pelagius als Ketzer; die antipelagianischen Beschlüsse des karthaginiensischen Konzils von 418 (vgl. oben S. 193, 35ff.) haben sie anerkannt. Sie teilten Augustins Auffassung der Gnade und ebenso seine These, daß der Mensch zum Guthandeln dieser inspiratio gratiae bedürfe. Aber sie lehnten den augustinischen Monergismus ab; sie dachten synergistisch die Entscheidung über des Menschen ewiges Geschick abhängig davon, ob der Mensch kraft seiner Freiheit verlangend, bezw. zustimmend, dem Wirken der Gnade sich öffne, oder um die Gnade sich nicht kümmere, bezw. sie von sich stoße. Die augustinischen Thesen, daß die fides lediglich eine Wirkung der Gnade sei; daß der Gnade nullum hominum resistit arbitrium (oben S. 195, 22); daß schlechterdings kein menschliches Thun als Ursache der göttlichen Gnadenwirkung (als sie bedingendes meritum) in Betracht komme; daß also das Seligwerden derer, die durch die Gnade gerettet werden, nur in der göttlichen electio seinen Realgrund habe: diese Thesen alle, die lediglich Konsequenzen des strengen Monergismus sind, waren ihnen unannehmbar. Wenn man diese Anschauung als „Semipelagianismus" bezeichnet hat, so ist man dabei von der Voraussetzung ausgegangen, die Differenz zwischen Augustin und Pelagius habe letztlich darin bestanden, daß die Rettung derer, die selig werden, von Augustin allein auf die Gnade Gottes, von Pelagius allein auf das ohne die gratia inspirationis mögliche Guthandeln des Menschen zurückgeführt werde. Der Synergismus der Massilienser erschien dann im Gegensatz zum Monergismus Augustins als „halber Pelagianismus". Diese Auffassung des Gegensatzes zwischen Augustins Gnadenlehre und pelagianischem Denken ist nicht falsch, und die entsprechende Beurteilung der massiliensischen Gnadenlehre ist vom Standpunkte Augustins und Prospers aus durchaus begreiflich: reliquiae des Pelagianismus fanden Augustin und Prosper bei den Massiliensern. Aber ist es berechtigt, die Gnadenlehre Augustins, die als Ganzes in der römischen Kirche nie anerkannt ist, als Maßstab zur Abgrenzung eines ketzerischen „. . . ismus" zu gebrauchen? Ist irgend ein von der Kirche ihrer Zeit verworfener pelagianischer Gedanke bei den Semipelagianern nachweisbar? Kann man verkennen, daß der Semipelagianismus der anti-

pelagianische Vulgärkatholicismus der Zeit war, der seiner Kirchlichkeit ohne Selbsttäuschung sich bewußt sein konnte? — Diese Fragen beabsichtigen nicht, den Terminus „Semipelagianismus" als unbrauchbar beiseite zu schieben. Wenn ich (schon DG³ S. 219) bemerkt habe, man könne die Semipelagianer mit fast demselben Rechte als „Semi-Augustiner" bezeichnen, so sollte das nur ihr Verhältnis zu Augustin kennzeichnen. Sie so zu nennen, wäre thöricht, nicht nur, weil der Terminus Semipelagianismus eingebürgert ist, nein auch deshalb, weil nicht in dem, was die Semipelagianer mit Augustin gemeinsam hatten, ihre später zensurierte Heterodoxie bestand. Der Terminus „Semipelagianismus" hat sein Recht; denn die Semipelagianer dachten, wie Pelagius, anti-augustinisch nicht nur hinsichtlich solcher Punkte der Gnadenlehre Augustins, die von der katholischen Kirche nie approbiert sind, sondern auch in Bezug auf einige Thesen, deren Negation später von der Kirche ausdrücklich verurteilt ist (vgl. Krüger ThLZ 1895 Sp. 368f.). Das aber beabsichtigen die obigen Ausführungen zu zeigen, daß es unberechtigt ist, als „semipelagianisch" auch solche Abweichungen der Massilienser von Augustins Gnadenlehre zu bezeichnen, die in Orange 529 nicht zensuriert sind. Den thomistischen Gegnern Molinas und in noch höherem Maße allen streng prädestinatianisch denkenden Protestanten mag solch weite Fassung des Begriffs polemisch brauchbar gewesen sein; gerecht gegenüber der römischen Kirche ist sie nicht. Nur nach dem Maßstabe der spätern offiziellen Lehre, nicht nach dem genuinen Augustinismus darf der Inhalt des Begriffes Semipelagianismus abgegrenzt werden. Für den Semipelagianismus als zensurierte Häresie ist demnach — und dazu paßt, daß selbst Augustin dies vornehmlich angegriffen hat (vgl. oben S. 194, 17ff. und 197, 3ff.) — nur dies als Wesensmerkmal auszugeben: 1. daß er das stete praevenire der gratia leugnete; und im Zusammenhange damit 2. nicht anerkannte, daß schon die fides ein donum dei sei; daher 3. den natürlichen Menschen nicht als völlig unfähig zum wahrhaft Guten ansah; und, insofern er die spontane Zustimmung des Menschen zu einer Bedingung der göttlichen Gnadenwirkung machte, 4. die Gnade secundum aliqua merita mitgeteilt dachte. — Man mag daher sagen, der Karthagienser Vitalis und die Mönche von Hadrumetum seien die ersten Semipelagianer gewesen, Hieronymus und zahllose andere hätten, gleichwie der jüngere Augustin selbst, „semipelagianisch" gedacht, ehe es einen Semipelagianismus gab. Doch da, wo später das Arausiacum von 529 anerkannt worden ist, scheint mir für schlanke Anwendung des Terminus „Semipelagianismus" kein Recht vorzuliegen.

8. Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß eine minder enge Abgrenzung des Inhalts und Umfangs des Begriffs „Semipelagianismus" einer kritischen Betrachtung der römisch-kirchlichen Entwickelung nahe liegt. Die Stellung der römischen Kirche zu Augustin ist objektiv unwahrhaftig. Augustin gilt als der große doctor ecclesiae, und doch ist nicht nur seine Gnadenlehre nie offiziell anerkannt worden, — die spätere Entwickelung ist auch vielfach, ja jetzt offiziell (vgl. Loofs, Symbolik I, 293), ohne daß Augustin je zensuriert worden ist, von seiner Gnadenlehre nach eben der Richtung hin abgewichen, die das „semipelagianische" Denken charakterisiert. Man wird den Schwierigkeiten, die durch diese komplizierte Lage der Dinge geschaffen worden sind, m. E. nur durch Anwendung neuer Termini gerecht werden können. Und schon der alten Kirche gegenüber kommt man ohne sie nicht aus. Denn die „objektive Unwahrhaftigkeit" der katholisch-kirchlichen Stellung zu Augustin wurzelt in den Unklarheiten, die man bereits bei der „Erledigung der semipelagianischen Kontroverse" übrig zu lassen für gut hielt. Die Entscheidung von Orange ist unklar, weil sie mehrdeutig ist. Der genuine Augustinismus ist durch sie nicht ausgeschlossen: das in Bezug auf getaufte Christen gesagte „si fideliter laborare voluerint" (oben S. 201, 21) kann auch ein strenger Augustiner sich zurechtlegen; denn si deus miseretur, etiam volumus (Aug., oben Bd II, 279, 60). Andrerseits aber ist auch die unaugustinische Annahme, daß der Mensch der Gnade, die ihn retten will, widerstreben könne, durch das Arausiacum nicht verboten. Ja, durch den Wortlaut der Entscheidung ist diese Meinung begünstigt. — Da, wo diese Annahme deutlich ausgesprochen ist, ohne daß eine der zensurierten semipelagianischen Thesen (vgl. oben Zeile 23ff.) gebilligt ward — zuerst ist diese Stellung im Hypomnestikon nachweisbar —, da liegt kein eigentlicher Semipelagianismus vor. Da bleiben allen Ungetauften, auch den ungetauft sterbenden Christenkindern gegenüber, die Rätsel der Prädestination bestehen: nur ihr Nicht-Erwähltsein ist der Grund dafür, daß die Gnade nie versucht hat, sie zu retten. Doch in Bezug auf alle Getauften — und, von totgebornen Kindern abgesehen, hatte man es bald fast ausschließlich mit Getauften zu thun — war bei dieser Gestaltung der Gnadenlehre die antiaugustinische Tendenz des Semipelagianismus zum

Siege gekommen. Denn wenn man auch das Nicht-Widerstreben der electi nicht als Grund ihrer electio ausgab, so ward doch das praedestinare poenam bei den reprobi auf das vorhergesehene demeritum ihres Widerstrebens begründet, mithin auch die electio mitbedingt gedacht durch das Fehlen solch vorausgesehenen Widerstrebens. Augustins Prädestinationslehre war entwurzelt; bei allen Getauften war die Entscheidung über ihr ewiges Schicksal in ihr liberum arbitrium gelegt. Die Erneuerung der Prädestinationslehre Augustins durch Gottschalk (vgl. Bd VII, 39—41) erschien solchem Denken als Häresie. Ich habe deshalb für diese zuerst durch das Hypomnestikon vertretene Anschauung die Bezeichnung Krypto-Semipelagianismus vorgeschlagen (DG[4] S. 462; vgl. S. 547 Anm. 3). Weiter als dieser Krypto-Semipelagianismus, ging die franziskanische Scholastik schon im 13. Jahrhundert (vgl. Loofs, DG[4] § 65, 2): mit Hilfe der schon im Gallien des 5. Jahrhunderts (vgl. oben S. 196,51) nachweisbaren Unterscheidung zwischen einer gratia generalis grata data und der eigentlich rettenden Gnade sowie durch Statuierung von merita de congruo neben den eigentlichen merita (den merita de condigno) kam man hier trotz der Anerkennung der antisemipelagianischen Sätze von Orange zu Vorstellungen, die als semipelagianische in neuem Gewande bezeichnet werden können. Ich habe für diese Anschauung den Terminus Neo-Semipelagianismus in Vorschlag gebracht (DG[4] S. 539; vgl. S. 547 Anm. 3). Neo-Semipelagianismus oder mindestens Krypto-Semipelagianismus kann man der römischen Kirche der Gegenwart mit Recht nachsagen. **Loofs.**

Semler, Johann Salomo, gest. 1791. — D. Joh. Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, 1. Teil, (352 S.) Halle 1781, 2. Theil (384 S.) 1782; Fr. Aug. Wolf, Ueber Herrn D. Semlers letzte Lebenstage, Halle 1791; Niemeyer, Semlers letzte Aeußerungen über religiöse Gegenstände zwei Tage vor seinem Tode, Halle 1791; Semler, Letztes Glaubensbekenntnis, mit Vorrede von C. G. Schütz, Königsberg 1792; Joh. Aug. Nösselt, De Jo. Sal., Semlero eiusque ingenio imprimis et meritis in interpretationem ss. scripturarum narratio, abgedruckt als Einleitung zu D. Jo. Sal. Semleri paraphrasis in primam Joannis epistolam, Rigae 1792, p. I—LXX, vgl. die deutsche Bearbeitung dieser Abhandlung in A. H. Niemeyer, Leben, Charakter und Verdienste Joh. Aug. Nösselts, 2. Abt., Halle und Berlin 1809, S. 194—232; Nekrolog auf das Jahr 1791, gesammelt von Fr. Schlichtegroll, 2. Jahrgang 2. Bd, Gotha 1793, S. 1—81.

J. G. Eichhorn, Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, 5. Bd, Leipzig 1793, giebt am Schluß einer längeren S. gewidmeten Abhandlung (S. 1—183) auf S. 184—201 „aus Meusels gelehrtem Deutschland und Heinsius allgemeinem Bücherverzeichnis" ein 173 Nummern umfassendes „Verzeichnis der Semlerischen Schriften", das aber noch keinen Ueberblick über seine gesamte litterarische Thätigkeit gewährt, da es nur die selbstständig erschienenen Schriften aufführt, nicht seine Abhandlungen, Recensionen u. s. w. Aus der umfangreichen Litteratur über Semler sei neben Diestel, Zur Würdigung Semlers: JdTh 12. Bd, 1867, S. 471—498, genannt: A. Tholuck, Vermischte Schriften, 2. Teil, Hamburg 1839, S. 39—83; (F. C.) Baur, Die Einleitung in das NT als theolog. Wissenschaft: Theol. Jahrbücher von F. C. Baur und E. Zeller, 9. Bd. Tübingen 1850, S. 518—535, ders., Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852, S. 132—145; G. Uhlhorn, Die älteste Kirchengeschichte in ihren neueren Darstellungen: JdTh 2. Bd, 1857, S. 620—634; H. Schmid, Die Theologie Semlers, Nördlingen 1858; W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 4. Bd, Berlin 1867, S. 26—67; A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, S. 703—710; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, 3. Teil, Leipzig 1875, S. 61—77; P. Tschackert, Art. „J. S. Semler": AdB 33. Bd, 1891, S. 698—704; W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, 1. Teil, Berlin 1894; E. Haupt, J. S. Semler: DEBL XXVII, 1902, S. 613—624.

Nach langer Vernachlässigung ist Semler in jüngster Zeit Gegenstand mehrerer größerer Untersuchungen geworden, die das Verständnis Semlers wesentlich gefördert haben. Durch ein Preisausschreiben der Karl Schwarz-Stiftung wurden veranlaßt: P. Gastrow, Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing, Gießen 1905, und die gleichbetitelte Schrift von G. Karo, Berlin 1905. Ihnen folgten H. Hoffmann, Die Theologie Semlers, Leipzig 1905, und L. Zscharnack, Lessing und Semler. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie, Gießen 1905.

S. wurde am 18. Dezember 1725 zu Saalfeld in Thüringen geboren, wo sein Vater die Stellung eines Archidiakonus einnahm. Schon als Knabe zeigte er den wunderbaren Wissensdurst, der ihm als erwachsenen Mann eigentümlich war, er verschlang von Büchern, was sich ihm darbot, excerpierte und verarbeitete sie so gut er konnte und hielt durch ein phänomenales Gedächtnis fest, was er einmal in sich aufgenommen hatte. Sein

Vater, der als holländischer Feldprediger die Welt gesehen hatte und selbst gelehrte Interessen besaß, brachte diesen Neigungen volles Verständnis entgegen und unterstützte sie, aber sorgte zugleich verständigerweise dafür, daß die Körperpflege des Knaben nicht vernachlässigt wurde. Von großer Bedeutung für S.s geistige Entwickelung wurden seine Erfahrungen mit dem von Herzog Ernst Christian in Saalfeld gepflegten Pietismus. Die Schilderungen S.s von dem hier herrschenden Treiben, den Erbauungsstunden, dem Hinarbeiten auf Bekehrungen, die Ausnutzung der geistlichen Liebhabereien des Herzogs durch strebsame und unwürdige Subjekte gehören zu den wichtigsten Quellen für die Geschichte des Halleschen Pietismus in der Periode seiner Entartung (vgl. oben Bd XV S. 787). Der Vater stand in seiner ganzen Lebenshaltung diesem demonstrativen Christentum nicht freundlich gegenüber, aber hat dem Druck der die Stadt erfüllenden öffentlichen Meinung dann doch nachgegeben, anfangs freilich nur für seine Person. Aber „daß ein Sohn des Archidiakonus unbekehrt sein und bleiben wolle und durch dies Beispiel so viel andere Schüler immer mehr verderben sollte" war nach Lage der Verhältnisse ein solches Ärgernis, daß der Vater bald auch den Sohn zum Besuch der Erbauungsstunden anzuhalten anfing. Längere Zeit widerstrebte dieser, aber unterwarf sich schließlich aus „kindlicher Hochachtung". Die in Saalfeld gemachten Beobachtungen und Erfahrungen, über die S. in seiner Selbstbiographie eingehend berichtet, haben für sein ganzes Leben Bedeutung erlangt, aber nicht insofern, daß sie dessen Richtung bestimmten, sondern dadurch, daß sie ihm eine tiefe Abneigung gegen allen Pietismus ins Herz pflanzten, die durch seine Erlebnisse als Hallescher Student nicht erschüttert wurde. Erst allmählich freilich ist er sich seines grundsätzlichen Gegensatzes zu dieser Richtung bewußt geworden. Auf der Universität Halle, die er 1743 bezogen hat, trat er besonders Professor Baumgarten näher, der durch seine Gelehrsamkeit ihn anzog und ihm mancherlei Unterstützung zu teil werden ließ, ihn auch in sein Haus aufnahm (Zscharnack S. 37 ff.). 1750 wurde S., nachdem er schon vorher mit ersten Proben wissenschaftlicher Arbeit an die Öffentlichkeit getreten war (Eichhorn a. a. O. S. 184 f.), auf Grund der Dissertation: „**Vindiciae plurium praecipuarum lectionum codicis graeci novi testamenti adversus Guil. Whistonum**" zum Magister der Philosophie promoviert. In demselben Jahr wurde er unbesoldeter Professor an dem akademischen Gymnasium zu Koburg, unterrichtete hier auch in den Anfangsgründen der arabischen Sprache, und war zugleich als Herausgeber der Koburgischen Staats- und Gelehrten-Zeitung thätig (Lebensbeschreibung I S. 123 ff.). Das Jahr 1751 brachte ihm die Berufung als Professor der Historie und lateinischen Poesie nach Altdorf (ebend. S. 143 ff.) an Stelle des verstorbenen Schwarz und versetzte ihn in Verhältnisse, an die er sich später dankbar erinnerte. Aber das „glückselige" Altdorf hat ihn nur kurz gefesselt, denn nach dem Ableben von Clauswitz erging an ihn 1752 auf Vorschlag Baumgartens die Berufung als ordentlicher Professor der Theologie mit einem Gehalt von 400 Thalern an die Universität Halle (ebend. S. 161 ff.), die er, allerdings erst nach Überwindung ernster Bedenken, annahm. Es war dies eine für ihn überaus glückliche Lebenswendung, denn sie eröffnete ihm ein Arbeitsfeld, auf dem seine Beanlagung sich voll entfalten konnte. Daß es ihm vergönnt war, noch 4 Jahre — S. kam im April 1753 nach Halle und Baumgarten starb 1757 — an der Seite seines von ihm hochverehrten Lehrers zu wirken, hat er dankbar empfunden und die ihm durch dieses Pietätsverhältnis wie durch die große Anerkennung Baumgartens auferlegte anfängliche Zurückhaltung war für ihn nur segensreich. Nach dem Tode Baumgartens wird er freier und selbstständiger und nach wenigen Jahren ist er nicht nur der bekannteste Theologe der Halleschen Fakultät, sondern einer der gefeiertsten Theologen Deutschlands. Schon seine Vorlesungen, die sich nicht auf die biblischen Wissenschaften beschränkten, sondern auch die Kirchengeschichte, Dogmatik, Ethik, theologische Bücherkenntnis behandelt haben (Schrader I S. 279), zeugen von dem großen Umfang seiner Interessen.

Die kritische Forschung S.s richtete sich zunächst auf den biblischen Kanon. Was er unternahm, war in der deutschen Theologie unerhört (vgl. Lebensbeschreibung II S. 121 ff.), aber das Recht, auch die hl. Schrift zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen zu machen, stand ihm außer Zweifel. „Daß die besondere Übung und Geschicklichkeit, welche man Kritik nennt, durchaus bei der Bibel nicht solle und dürfe angewendet werden, so nützlich sie bei allen alten menschlichen Büchern immer sein möge, habe ich mir durchaus nicht beibringen lassen, indem ich schon lange die Göttlichkeit und Wichtigkeit den Wahrheiten, ihrem wirksamen vorteilhaften Inhalte, beilegte, das Abschreiben aber und das Drucken der Bibel für eben dieselbe menschliche Arbeit hielte, als wenn Abschreiber

und Drucker den Plato oder Horatius in Arbeit nahmen. Eine besondere außerordentliche Regierung und Aufsicht Gottes bei solcher Arbeit des Abschreibens, zumal des NTs, kann nur derjenige behaupten, der die wirkliche Welt aus seinem Kopf abhängen läßt" (Lebensbeschreibung II S. 125). Seine biblischen Untersuchungen haben, methodisch richtig, bei der Frage nach der Überlieferung und Beschaffenheit des Textes eingesetzt (Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik 4 St., Halle 1760—1770; Admonitio de observandis hebraicorum Mst. membranis, quae legendis aliis libris serviunt, 1764; Jo. Jac. Wetstenii prolegomena in N.T. cum notis et appendice, 1764; J. J. Wetstenii libelli ad crisin atque interpretationem N.T., 1766; Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam, 2 Bde 1765. 1766; Apparatus ad liberalem N.T. interpretationem, 1767) und es ist für ihn bezeichnend, daß schon seine Promotionsschrift diesem Arbeitsgebiet sich zuwandte. Mit den Werken englischer, französischer, holländischer Theologen wie Whiston, Clericus, Wetstein, Voß, R. Simon wohl vertraut und auf Bengels Grundlage weiter arbeitend, gelangt er zur Annahme verschiedener Recensionen des neutestamentlichen Textes, bemüht sich um sichere Maßstäbe für die Bestimmung des Wertes der einzelnen Handschriften (antiquitas; emendatio aut collatio codicis; consensus cum vetusta translatione latina) und erkennt bereits die Wichtigkeit der patristischen Schriftcitate, aber zu einer neuen Ausgabe des NTs nach seinen Grundsätzen ist er nicht gekommen; „diese Arbeit war nicht für seinen litterarischen Charakter", wie Eichhorn S. 33 schreibt. — In dieser neuen Stellung gegenüber dem Text lagen bereits die Keime für eine neue Wertung des Kanons. Diesem Problem war die „Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons nebst Antwort auf die Tübingische Vertheidigung der Apokalypsis", 4 Teile, Halle 1771—1776, gewidmet. Auf dem Wege historischer Untersuchung gelangt er zu der Erkenntnis, daß der Kanon des AT wie der des NT eine geschichtliche Entwickelung durchgemacht hat und allmählich entstanden ist, also nicht als inspiriert in dem herkömmlichen Sinn gelten darf und daher auch nicht die ihm bisher zuerkannte Autorität verdient. „Ich habe nicht geradehin alle Bücher des alten und neuen Testaments für gleich unentbehrlich gehalten, um die Grundwahrheiten der christlichen eigenen Privatreligion richtig und vollständig zu sammeln; sie können alle nützlich sein für manche Christen, aber es ist kein christlicher Lehrsatz, daß alle Christen aus allen Büchern des alten und neuen Testaments ihre Religion herleiten und zur Überzeugung davon aus allen Büchern so oder so viel zusammentragen müßten" (Lebensbeschreibung II S. 139). Diese Proklamation der Freiheit der Christen gegenüber dem Kanon stellte dann die weitere Aufgabe, für die Abwertung der einzelnen Bestandteile dieser Sammlung einen Maßstab zu gewinnen. Ähnlich wie Luther hat er empfohlen, sie daraufhin anzusehen, ob der Geist Christi in ihnen ist, oder aber er hat die praktische Brauchbarkeit für den Christen der Gegenwart als Norm aufgestellt (Zscharnack a. a. O. S. 105), eine Prüfung, durch die er zu der Erkenntnis des Unterschiedes zwischen AT und NT als zweier Religionsstufen, der jüdisch-nationalen und der universalen Religion des Christentums gelangt. Von dieser geschichtlichen Betrachtungsweise eröffnete sich der Weg zu einer ganz neuen Schrifterklärung (Gastrow a. a. O. S. 86 ff.). Er stellt fest, daß die Lehre Jesu und der Apostel zahlreiche jüdische Vorstellungen von nur zeitgeschichtlichen Wert enthält, d. h. wenn sie *κατ' οἰκονομίαν* oder *κατ' ἄνθρωπον* sprechen, haben sie sich an die Denkweise ihrer Hörer und Leser akkommodiert. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese ist es, festzustellen, was zu diesen „lokalen" und „temporellen" Elementen gehört; schon 1760 hat er diese Grundsätze ausgesprochen und angewandt in: De daemoniacis, quorum in evangeliis fit mentio (Halle 1760). S. hat noch weiter geblickt, denn er hat bereits der Theologie die Aufgabe gestellt, Talmud und Apokryphen zur Exegese heranzuziehen. Mit Recht wird dies von Gastrow (S. 93) besonders hervorgehoben.

„In der Kirchengeschichte fing mit Semlern die neueste Epoche unserer Zeiten an. Wie ein Herold schritt er allgewaltig und gebietend über die unermeßlichen Felder der Kirchengeschichte einher bis an die Grenzen des 18. Säkulums; nur über diese wagte er sich nie heraus", und Eichhorn, der diese Worte (a. a. O. S. 93. 97) schrieb, war wie seine weiteren Ausführungen beweisen, gegen S.s Fehler und Schranken durchaus nicht blind. Die historischen Arbeiten S.s, bei deren Würdigung die von ihm selbst in seiner Lebensbeschreibung II, S. 154 ff. entworfene Schilderung des damaligen Zustandes der Kirchengeschichtsschreibung nicht übersehen werden darf, zeigen ihn sowohl als Herausgeber (Tertulliani opera, 5 Bde, 1770—1773; Apparatus ad libros symbolicos ecclesiae Lutheranae, 1775 u. a.) als auch, und zwar vorwiegend, als kritischen Dar-

steller (Versuch, den Gebrauch der Quellen in der Staats- und Kirchengeschichte der mittleren Zeiten zu erleichtern, 1761; **Historiae ecclesiasticae selecta capita**, 3 Bde, 1767—1769, tom. I sex seculorum, t. II sec. VII—XI, t. III sec. XII—XVI; Commentarii historici de antiquo christianorum statu, 2 Bde, 1771. 1772; Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte, 1773—1778 u. a.). Charakteristisch ist für ihn zunächst der stete Rückgang auf die Quellen, wobei er freilich schon mit deren Sammlung seine Aufgabe als gelöst ansah, ferner die Heranziehung der rein natürlichen Faktoren in der Geschichte der Kirche, die Erkenntnis von der Notwendigkeit, zum Verständnis der Geschichte „die Psychologie zu Hilfe zu nehmen" (Lebensbeschreibung I S. 80), die Einsicht, daß in der Geschichte der Kirche eine Entwickelung stattgefunden hat. Das waren wegweisende Grundsätze, wenn auch S. selbst sie nur zum Teil zu befolgen im stande gewesen ist, und seine Urteile über Personen, Ereignisse und Bewegungen in der Kirchengeschichte, denen er von seinen Grundanschauungen aus ablehnend gegenüber stand, zum Teil von einem ungezügelten Subjektivismus diktiert sind (Beispiele bei Karo S. 67 ff.). Diese neue Betrachtungsweise übte ihre stärksten Wirkungen aus auf dem Gebiete des kirchlichen Dogmas. Aus der Erkenntnis, daß es eine Geschichte durchlebt und nicht zu allen Zeiten in Inhalt, Umfang und Ausdruck übereingestimmt hat, ergab sich ihm die Forderung, die „Geschichte der christlichen Lehren" neben der Kirchengeschichte „allein und besonders zu nehmen" (Baumgartens evangelische Glaubenslehre, mit Anmerkungen und einer historischen Einleitung, 3 Teile, 1759—1760; Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten mit Anmerkungen und einer historischen Einleitung, 3 Teile, 1761—1764). Durch diese Forderung wurde der Theologie eine Aufgabe gestellt, deren Bedeutung und Wirkung dadurch nicht geschmälert worden ist, daß S. selbst auch auf diesem Punkt anderen Kräften die Durchführung seiner Ideen überlassen hat.

Den Mut zu dieser umfassenden litterarischen Thätigkeit schöpfte S. aus einer damals in Theologenkreisen nicht heimischen *Auffassung der Wissenschaft*. Jene Geringschätzung der Wissenschaft von seiten des Pietismus (vgl. oben Bd XV S. 787, 35 ff.), wie sie vor allem in Halle geübt worden, ist für ihn niemals eine Gefahr gewesen, und mit großer Entschiedenheit hat er ihre Selbstständigkeit vertreten, wenn er auch der Meinung gewesen ist, daß ernste wissenschaftliche Arbeit religiös-sittliche Wirkungen ausübt. Das Entscheidende war, daß er für die theologische Wissenschaft volle Freiheit in Anspruch nahm und ihr die Aufgabe zuwies, die Erkenntnis weiterzuführen, „bessere Einsichten" zu gewinnen. Aber diese Bestimmung des Wesens wissenschaftlicher Untersuchung erklärt doch nur die innere Sicherheit des Forschers, wann immer es galt, Zumutungen zurückzuweisen, und soweit das Recht, in voller Freiheit wissenschaftlich zu arbeiten, in Frage kam. Für die Wahl der von ihm thatsächlich eingeschlagenen Wege waren noch andere Voraussetzungen maßgebend.

Eine der wichtigsten Thesen S.s, vielleicht sogar die wichtigste, ist seine *Unterscheidung von Theologie und Religion* (Gastrow S. 67 ff.; Hoffmann S. 41 ff.; Zscharnack S. 280 ff.; Karo S. 6 ff.). Früh begann diese epochemachende Einsicht ihm aufzublitzen, schon als Student im zweiten Semester hatte er „einige Einfälle von dem Unterschied der Theologie und der Religion der Christen" (Leben I S. 96) und mit der Aufstellung dieses Grundsatzes etwas Neues zu sagen, war er sich wohl bewußt (Leben II S. 163). Durch diese Unterscheidung schuf er seiner Kritik freie Bahn, und hatte es in der Hand, durch die Einbeziehung der verschiedensten Lehraufstellungen, z. B. des Trinitätsdogmas, in das Gebiet des lediglich Theologischen, d. h. seiner Auffassung nach religiös Bedeutungslosen, die wissenschaftliche Forschung von dem Odium zu befreien, den christlichen Glauben selbst anzugreifen. Aber er ist auf diesem Wege auch dazu gelangt, den Fehler in dem damals herrschenden Glaubensbegriff zu erkennen und ihn wieder als Vertrauen auf Gott zu verstehen. — Ein zweiter Hauptgedanke S.s ist der, daß es zu allen Zeiten eine *Mannigfaltigkeit theologischer und religiöser Anschauungen* gegeben hat und daß diese Verschiedenartigkeit zu Recht besteht (Hoffmann S. 50 ff.). Jeder theologische Satz zeigt die Einwirkung der örtlichen und allgemeinen zeitgeschichtlichen Bedingungen, unter denen er entstand, und kann wegen dieses Einschlags „lokaler" und „temporeller" Faktoren stets nur beanspruchen ein relativer Ausdruck der Wahrheit zu sein. Infolgedessen giebt es keine Lehraufstellungen, die für jeden Christen, zu jeder Zeit und an jedem Ort maßgebend sind. Auch in Bezug auf die theologische Erkenntnis seiner eigenen Gegenwart urteilt er nicht anders, es wird ihr ergehen wie der Theologie früherer Perioden und sie wird daher später anderen Fassungen und Erkenntnissen Platz zu machen haben. S. lehnte also nicht nur das orthodoxe theologische System seiner Zeit

ab, sondern bestritt die Möglichkeit irgend eines absolut verbindlichen Systems. Daher hat er auch die ihm von Lessing gestellte Frage „worin die allgemeine christliche Religion bestehe, und was das Lokale der christlichen Religion sei, welches man jedes Orts, unbeschadet jener Allgemeinheit, ausmerzen könne", nicht beantwortet und nicht beantworten können. Worauf es ihm ankam, war die Wahrung der vollen Freiheit. Dieses Gut aber wäre gefährdet worden, wenn ein von allem Lokalen und Temporellen gereinigtes Christentum herausgeschält wurde und — die Konsequenz wäre nicht zu vermeiden gewesen — dieses wie immer quantitativ bestimmte Christentum dem Einzelnen autoritativ gegenübertrat. S. hat sich also durch seinen Relativismus, allerdings nicht nur dadurch, den Weg zu einer klaren Bestimmung des Wesens des Christentums versperrt, wenn auch das Urteil F. C. Baurs (Epochen S. 141), daß S. unter Christentum überhaupt nichts anderes verstanden hat als „das von Christus für das Bewußtsein der Menschheit ausgesprochene Recht des Individuums . . . seine eigene Privatreligion zu haben", daß er mit anderen Worten von jeder Bestimmung eines Inhalts des Christentums absah, einige Elemente des S.schen Gedankenkreises (vgl. unten) unberücksichtigt gelassen hat. Aus dieser Beurteilung aller Lehrformulierungen als bloßen Versuchen, die Wahrheit zu umspannen, ergaben sich noch andere Folgerungen. Vor allem die, daß die bisherige Schätzung des Dogmas der eigenen Kirche im Unterschied von dem anderer Kirchengemeinschaften nicht mehr aufrechtzuhalten war, daß die Voraussetzung für Propaganda unter Angehörigen einer fremden Konfession verschwand (S. hat entsprechend gehandelt, vgl. Leben I S. 293 f.) und auch der Abstand zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen durch die Einordnung beider in den göttlichen Weltplan herabgemindert wurde. — Aus jener Unterscheidung von Theologie und Religion ergab sich die Aufgabe, den Wert und Geltungskreis der von der Kirche anerkannten Theologie, d. h. des Dogmas, sowie das Verhältnis dieser Kirchenlehre zu der behaupteten Freiheit des Individuums zu bestimmen. S. hat sie dadurch zu lösen versucht, daß er die öffentliche Religion von der privaten unterschied (vgl. Gastrow S. 277 ff.; Hoffmann S. 96 ff.; Zscharnack S. 256 ff.). Unter öffentlicher Religion versteht er alles das, was die christlichen Kirchen an äußeren Ordnungen über Gottesdienst und Lehrverkündigung festgesetzt haben; unter privater Religion die religiöse Überzeugung des einzelnen Christen, die sein persönliches Eigentum ist und von der öffentlichen Religion wohl angeregt wird, aber ihr gegenüber völlig frei dasteht. Allerdings hat diese Unterscheidung nicht für alle Christen die gleiche Bedeutung, denn die Forderung des Rechtes auf die Privatreligion gilt nur für die Mündigen, nicht für den „gemeinen Haufen". Jede dieser beiden Religionen hat nun ihren besonderen Geltungskreis und ist verpflichtet, sich darauf zu beschränken. Daß die Unterdrückung der Privatreligion nicht selten versucht worden ist, war ein großes Unrecht, ebenso wenig aber darf das Recht der öffentlichen Religion angetastet werden. Der im Dienst der Kirche stehende Geistliche und Lehrer ist auf Grund seiner Anstellung verpflichtet, sie zu vertreten. Wie er über die Kirchenlehre denkt, das ist seine Privatangelegenheit, von ihm etwa gehegte abweichende Überzeugungen auszusprechen, steht ihm dagegen nicht zu. Denn wenn alles das, was die einzelnen Individuen denken, öffentlich gelehrt werden dürfte, wäre der Fortbestand der der Gesamtheit dienenden öffentlichen Religion gefährdet. Diese letztere erfuhr bei S. sogar noch dadurch eine wesentliche Befestigung, daß er dem Staat das Recht zusprach, darüber zu befinden, was in seiner Mitte als öffentliche Religion zu lehren ist, und die rückhaltlose Unterwerfung unter seine Entscheidung als Pflicht des Unterthanen beurteilt. Für die gegen diese ganze Gedankenfolge sich erhebenden ethischen Bedenken hatte S. kein Auge. Auch die Gefahren, die sich aus der von ihm anerkannten Rechtslage für die Freiheit der Privatreligion ergeben mußten, bestanden für ihn nicht, da er die, freilich irrtümliche, Meinung vertrat, daß die kirchlichen Bekenntnisschriften nicht auf eine religiöse Bindung des Einzelnen abzielten. — Jene Untersuchungen des biblischen Kanons haben S. von naturalistischer Seite das Urteil eingetragen, daß er „in das Herz der orthodoxen Staaten dringe, ihren Götzen, die Bibel, vom Thron stoße, und sich bemühe, die Unterthanen unter die Fahnen der Vernunft zu sammeln" (Abh. v. fr. Unters. d. K. III S. 236). Aber in diesen Worten wurden S.s letzte Ziele nicht richtig bestimmt. Allerdings hatte er die herkömmliche Auffassung von der Bibel dadurch, daß er den göttlichen Ursprung der Schrift als ganzer bestritt und nur den Abschnitten zuerkannte, in denen sich religiös-sittliche Wahrheiten fänden, stark erschüttert, aber sie behielt für ihn eine große Bedeutung, ja sogar einen einzigartigen Wert und zwar ruhte er ihm darauf, daß sie als „die einzigen Urkunden der christlichen Religion" für jeden Christen die erste Quelle christlicher Erkenntnis sind (Hoffmann S. 95 f.). Auch auf die Ableitung des

Christentums von einer Offenbarung Gottes hat er nicht verzichtet (ebend. S. 30 ff.). Ebenso wenig ist ihm im letzten Grunde die Überlegenheit des Christentums über andere Religionen fraglich gewesen. Von dem Naturalismus schied ihn aber auch dessen Propaganda und dessen Grundanschauung, daß es eine allgemein giltige Vernunftreligion gebe (ebend. S. 120 ff.), dagegen sträubte sich sein Individualismus.

Große Überraschung erregte S. bei seinen Zeitgenossen durch die Art seines Eingreifens in das *praktisch-kirchliche Leben*. Als die Aufregung über die von Lessing veröffentlichten „Wolfenbütteler Fragmente" mit dem siebenten Stück „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger", das 1778 erschien, ihren Höhepunkt erreichte, hat nach Goeze auch S. zur Feder gegriffen (Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten 1779), um dem Fragmentisten in scharfer Polemik entgegenzutreten. Lessing hat sich mit ihm nicht mehr auseinandersetzen können, da er 1780 starb, aber er hatte eine Antwort geplant, die nach einer sie vorbereitenden Notiz zu schließen, dem Gegner scharf zugesetzt haben würde („Wenn wir von Herrn S. nicht glauben sollen, daß er im Grunde mit meinem Verfasser einerlei Meinung sei, so muß er uns ohne Anstand deutlich und bestimmt sagen: 1. worin die allgemeine christliche Religion bestehe; 2. was das Lokale der christlichen Religion sei, welches man jedes Orts unbeschadet jener Allgemeinheit ausmerzen könne; 3. worin eigentlich das moralische Leben bestehe und die beste Ausbesserung eines Christen, welche durch jenes Lokale nicht verhindert") vgl. Zscharnack S. 317 ff.; Gastrow S. 218 ff.; Hoffmann S. 123 f.; Karo S. 83 ff. In demselben Jahr 1779 trat er dem unter der Protektion des Staatsministers von Zedlitz sich in Halle als Privatdozent niederlassenden berüchtigten K. F. Bahrdt, vgl. d. Art. Bd II S. 359, 11 ff., mit der „Antwort auf das Bahrdtische Glaubensbekenntnis" entgegen, vgl. Gastrow S. 239 ff.; Zscharnack S. 345 ff. Andererseits hat das sog. Wöllnersche Religionsedikt nicht seinen Widerspruch sondern seine Verteidigung gefunden (Verteidigung des kgl. Edikts vom 9. Juli 1788, wider die freimütigen Betrachtungen eines Ungenannten, Halle 1788) vgl. Gastrow S. 285 ff.; Zscharnack S. 366 ff.

Die Haltung S.s in den ebengenannten Streitigkeiten ist zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden, nicht selten zu seinem Nachteil erklärt worden. Daß sie sich aber aus dem Grundgedanken seiner Theologie mit Notwendigkeit ergab, ist von seinen jüngsten Bearbeitern klar nachgewiesen worden, vgl. Hoffmann S. 117 ff.; Zscharnack S. 357 ff. Von einem klaffenden Widerspruch zwischen der Zeit vor und nach 1788 kann gar keine Rede sein. Daß dieses Urteil aufkommen konnte, ist aber doch auch wieder für S. bezeichnend, denn in seinem scheinbar widerspruchsvollen Verhalten gelangt der Mangel an Einheitlichkeit, an Konsequenz und an Durchführbarkeit seiner Grundsätze und Unterscheidungen zur Auswirkung. Über die Schranken, die S.s wissenschaftlichen Arbeiten gezogen gewesen sind, bedarf es nicht vieler Worte, sie ergaben sich aus den Zeitverhältnissen, vor allem aus der Eigenart seiner Persönlichkeit. Daß er kein Systematiker war, zeigt sich daran, daß er sich die Konsequenzen der von ihm aufgestellten Forderungen nicht klar machte, er hat auch die von ihm geforderte Objektivität durchaus nicht immer selbst zu üben vermocht und war in viel höherem Maße praktisch interessiert, als er es sich selbst eingestand, auch konservativen Stimmungen ist er weit zugänglicher gewesen als man erwartet, wenn wir ihn als Kritiker hören, und für den Vorwurf der Pietätlosigkeit bietet er keinen Anhaltspunkt. Auch die Schwerfälligkeit des Stils, die das Studium seiner Schriften erschwert, ist für ihn charakteristisch, denn sie zeigt sein fortwährendes Ringen mit neuen Stoffen und ist zum Teil die Folge davon, daß er mit der Veröffentlichung seiner Studien nicht zu warten vermochte bis er die behandelte Materie vollständig bemeisterte. Aber alle diese Schwächen und Unvollkommenheiten S.s sind doch nicht im stande, sein Verdienst zu schmälern, durch die Einführung der historischen Betrachtungsweise in die Theologie diese in eine neue Entwickelungsphase hinübergeleitet zu haben. Allerdings ist dieser Fortschritt nicht nur auf S. zurückzuführen, aber er hat, wie schon seinen Zeitgenossen deutlich zum Bewußtsein kam, durch seine unermüdliche Betonung der Notwendigkeit einer geschichtlichen Auffassung des Christentums und durch die Anwendung dieser Grundsätze in erster Linie dazu beigetragen, daß diese Methode in der Theologie Deutschlands Eingang fand. Schwieriger ist die Frage, ob und inwieweit S. Originalität zugesprochen werden darf, denn er hat nachweisbar starke Anregungen von der latitudinarischen Theologie der Niederlande und Englands empfangen (Hoffmann S. 109 ff.; Zscharnack S. 31 ff.).

In dem letzten Jahrzehnt zeigt die litterarische Thätigkeit S.s eine Wendung in seinen Interessen, er beschäftigte sich mit Naturwissenschaften, Alchemie, mit mystischer

Theosophie und Freimaurerei (Unpartheiische Sammlung zur Geschichte der Rosenkreuzer, 4 Stücke, Leipzig 1786—88 u. a.), ohne daß er doch damit zugleich von der Theologie abgewandt hätte. (Letztes Glaubensbekenntnis 1792.) Von diesen letzten Abschnitt in dem Leben S.s entwirft Eichhorn (a. a. O. S. 177 ff.) ein trauriges Bild, das dadurch nicht an Wert verliert, daß er in der Erklärung des Umschwungs der öffentlichen Meinung über S. diesem Unrecht thut. Er „verleugnete in seinen letzten Jahren sein ganzes früheres Leben und System. Dadurch verlor er allen äußeren Beistand und in sich selbst alles moralische und litterarische Gleichgewicht. Der Chor der kirchlichen Orthodoxen, dem er wieder einverleibt zu werden wünschte, nahm ihn als einen Abgefallenen nicht in seine Gemeinschaft auf; die Partei der liberaleren Theologen fand seine plötzliche Sinnesänderung befremdend . . . und so sah er sich als Gelehrter im Publikum zuletzt von aller Welt verlassen. Er merkte anfangs nicht, wie tief er plötzlich von der Höhe, zu der er sich durch mehr als 30 mühevoll hingelebte Jahre hinaufgearbeitet hatte, niedersinke, bis selbst seine Oberen es ihn merken ließen." Mit den letzten Worten bezieht sich Eichhorn darauf, daß der Minister von Zedlitz, der Gönner Bahrdts, ihn des Direktoriums des theologisch-pädagogischen Seminars enthob, „da wegen seiner letzten Unternehmung ihm das Publikum das Vertrauen entzogen". Aber der Verfasser des Nekrologs verweilt bei den „Altersschwächen" S.s doch nicht länger als es die „Gerechtigkeit" verlangt. Für sein Gesamturteil über S. ist maßgebend das, „was der große Theolog in den kraftvollen Jahren seines Lebens geleistet und gewirkt . . . er, der erste Reformator unserer neueren Theologie, der kühnste und belesenste, der an Erforschungen und neuen Resultaten reichste Theologe, unter den bis jetzt verstorbenen unseres Jahrhunderts." — S. starb in Halle am 14. März 1791. **Carl Mirbt.**

Send, Sendgericht. — Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte 5. Aufl., I, S. 706; II, S. 499; Rettberg, KG Deutschlands II, 1848, S. 742 ff.; Moll, KG der Niederlande, deutsch von Zuppke 1895, S. 333 ff.; Binterim, Denkwürdigkeiten V, 3, 1829, S. 36 ff.; Dove in d. ZKR IV, S. 1 ff. u. V, S. 1 ff.; derselbe in d. 2. Aufl. dieses Werks Bd XIV, S. 119 ff. und in d. 8. Aufl. des Kirchenrechts von Richter 1886, S. 597 ff. u. 833 ff.; Jacobson, Geschichte der Quellen des KR d. Preuß. Staats I, S. 118 ff.; v. Richthofen, Friesische Rechtsquellen, Berlin 1840, S. 127, 138, 248 u. ö.; ders., Untersuchungen über Friesische Rechtsgeschichte II, 1882, S. 730 ff. u. 1257 ff.; Warnkönig, Flandrische Staats- und Rechtsgeschichte I, Tübingen 1835, S. 436; Zallinger in d. MJÖG X, S. 217; Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte 3. Aufl., 1898, S. 577 ff.; Friedberg, Lehrb. des Kirchenrechts 5. Aufl., 1903, S. 320 ff.; Hinschius, Kirchenrecht V, 1895, S. 425 ff.; Hauck, KG Deutschlands II, 2. Aufl. 1900, S. 733 ff.; IV, 1903, S. 61 f.

Der Send (germanisiert aus synodus s. Grimm, Deutsches Wörterbuch X, S. 571) war das bischöfliche Rügegericht. Sein Ursprung liegt in den bischöflichen Kirchenvisitationen (s. d. Art. Bd X S. 480). Diese waren seit dem 4. Jahrhundert im Morgen- wie im Abendland üblich und gingen von der Reichskirche in die fränkische Kirche über, s. z. B. Conc. Cabill. a. 639—654 c. 11, Greg. Tur. In glor. conf. 104 S. 815 u. ö. Bonifatius drang auf die Beobachtung dieser Einrichtung (Fränk. Syn. v. 747, Bonif. ep. 78 S. 351, 18 ff.), ebenso wurde sie von Karlmann (Cap. v. 742 c. 3 u. 5 S. 25) und Pippin (Cap. Suess. 744 c. 4 S. 29), besonders aber von Karl d. Gr. gefördert (Cap. 19 c. 7 v. 769 S. 45; 22 c. 70 v. 789 S. 59; 77 c. 1 vor 802 S. 170; 78 c. 16 u. 23 v. 813 S. 174 vgl. Conc. Arel. v. 813 c. 17 S. 61). Eine Vorstellung von dem Vollzug der Kirchenvisitation in dieser Zeit gewährt eine aus Baiern stammende Aufzeichnung (Cap. 116 S. 234). Hier lernen wir die Fragen des Bischofs an die in der Kirche Versammelten kennen: Interrogo vos, presbyteri, quomodo credetis, ut fidem catholicam teneatis seu simbolum et orationem dominicam quomodo sciatis vel intelligitis. Canones vestros quomodo nostis vel intelligitis etc. Canonicos interrogo, si secundum canones vivant an non. Vos autem, abbates, interrogo, si regulam scitis vel intelligitis etc. Laicos etiam interrogo, quomodo legem ipsorum sciant vel intellegant etc. Nach diesen Fragen bildete die Visitation der verschiedenen Stände noch einen gemeinsamen Akt. Dadurch, daß die Erforschung und kirchliche Bestrafung der Vergehen der Laien — anfangs auch derjenigen Vergehen der Priester, die nicht Amtsvergehen waren — von den übrigen Visitationsgeschäften getrennt wurde, entstand das Sendgericht, das nun neben die Visitation trat.

Diese Entwickelung vollzog sich in der nächsten Zeit nach Karl d. Gr. Das 16. Kapitel der Synode von Rouen (wahrscheinlich unter Ludwig d. Fr. s. KG Deutschlands II, S. 720, Anm. 3) zeigt das Sendgericht als eine selbstständige, wenn auch in Verbindung



mit der Kirchenvisitation vollzogene Handlung. Es heißt hier: Cum episcopus suam dioecesim circuit, archidiaconus vel archipresbyter eum praeterire debet uno aut duobus diebus per parochias, quas visitaturus est, et plebe convocata annuntiare debet proprii pastoris adventum et ut omnes exceptis infirmis ad eius synodum die denominata impraetermisse occurrant et omnimodis ex auctoritate sanctorum canonum praecipere et minaciter denuntiare debet, quod si quis absque gravi necessitate defuerit, procul dubio a communione christiana sit pellendus. Deinde accitis secum presbyteris, qui in illo loco servitium debent exhibere episcopo, quidquid de minoribus et levioribus causis corrigere potest emendare satagat, ut pontifex veniens nequaquam in facilioribus negotiis fatigetur aut sibi immorari amplius necesse sit ibi quam expensa sufficiat.

Was die Sünden anlangt, die für das Sendgericht in Betracht kamen, so hatte Karlmann den Bischöfen im allgemeinen die Ausrottung der Paganien, des heidnischen Aberglaubens, zur Pflicht gemacht; insbesondere nannte er die sacrificia mortuorum, sive sortilegos vel divinos sive filacteria et auguria sive incantationes sive hostias immolatitias, quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum (Cap. 10, 5 S. 25, vgl. Pipp. cap. Suess. c. 6, S. 30). Karl d. Gr. ging weiter; er verpflichtete die Bischöfe bei der Visitation Untersuchung anzustellen de incestu, de patricidiis, fratricidiis, adulteriis, cenodoxiis et alia mala, quae contraria sunt Deo, quae in sacris scripturis leguntur, quae christiani devitare debent, also über alle schweren Sünden, mochten dieselben von weltlicher Strafe betroffen werden, oder nicht (c. 77, 1 S. 170, während 19, 6 f. S. 45 nur die Vorschrift Karlmanns wiederholt).

Karlmann hatte den Bischöfen für ihr Einschreiten gegen den heidnischen Aberglauben die Unterstützung der Grafen zugesagt. Karl wiederholte dies schon 769 und später noch einmal (Cap. 19, 6 S. 45 u. 90, 6 S. 190). Aber daß die Grafen die Bischöfe zum Sendgericht begleiteten, läßt sich für Deutschland nicht nachweisen; für Frankreich verordnete es Karl d. K. 853 (Cap. 259, 10 S. 269).

Durch das Sendgericht sollte dem Bischof das Einschreiten gegen alle Verfehlungen gegen die kirchlichen Sittengebote möglich gemacht werden. Aber dieser Zweck konnte nur sehr unvollkommen erreicht werden, so lange der Bischof auf mehr oder weniger zufällige Anzeigen angewiesen war. Diesem Mangel suchte man durch die Einführung der Sendzeugen abzuhelfen. Der Bischof wählte eine Anzahl glaubwürdiger Männer aus dem Sendbezirk aus, und verpflichtete sie eidlich, auf die ihnen vorgelegten Fragen hin Anklage gegen alle ihnen bekannten Sünder zu erheben (testes, iuratores synodi). Die Absicht bei der Einführung der Sendzeugen war also nicht, das Verfahren im Unterschied von der altkirchlichen Bußzucht, die sich nur auf die offenkundigen Sünden bezog, auch auf die geheimen Sünden auszudehnen, sondern der Zweck war zu bewirken, daß alle im Sendbezirk vorgekommenen kirchlichen Vergehen vor das Sendgericht kamen. Diese Neubildung vollzog sich in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Daß die Sendzeugen in der Mitte desselben noch unbekannt waren, beweist das 8. Kapitel der Mainzer Synode von 852 (S. 188). Denn nach ihm handelte der Bischof damals noch direkt mit dem Volk. Es heißt: Si quis presbiter . . . mala de se suspicari permiserit et populus ab episcopo iuramento seo banno christianitatis constrictus infamiam eius patefecerit et certi accusatores criminis eius defuerint, admoneatur primo seorsum ab episcopo etc. Dagegen sind sie in der Konstanzer Diöcese 875—889 nachweislich. Schreibt Salomo II. an Liutbert von Mainz: Cum diocesim meam circuirem, deveni ad locum, ubi memorati homines habitabant, et ibi didici a maioribus natu vici illius, quia ibidem coniuges ita sibimet consanguinitate iuncti essent, etc., so wird man unter den maiores natu Sendzeugen zu verstehen haben, ebenso unter den prudentes viri, von deren Unterstützung er ein anderesmal spricht (Form. Sangall. 30 S. 415 u. 38 S. 420). Fragt man nach dem Ursprung dieser Neuerung, so ist wahrscheinlich, daß dabei eine im weltlichen Gericht schon vorher übliche Einrichtung auf das bischöfliche Rügeverfahren übertragen wurde. Schon Karls Sohn Pippin hatte für Italien die Bestimmung getroffen: Iudex unusquisque per civitatem faciat iurare ad Dei iudicia (d. h. auf die Evangelien) homines credentes iuxta quantos previderit, . . . ut cui ex ipsis cognitum fuerit i. e. homicidia, furta, adulteria et de inlicitas coniunctiones, ut nemo eas concelet (Cap. 91, c. 8, S. 192). Dieser Einrichtung begegnet man unter Ludwig d. Fr. auch diesseits der Alpen (Cap. 187 v.

829 II, S. 8). Sodann lehrt die Synode von Rouen c. 15, S. 271, daß die Aufstellung von Vertrauensmännern zur Unterstützung des Klerus auch dem kirchlichen Leben dieser Zeit nicht fremd war. Es wird dort verordnet: Ut decani in civitatibus et in vicis publicis, viri veraces et Deum timentes, constituantur, qui desides et negligentes commoneant, ut ad Dei servitium absque dilatione properent, et ut ipsi decani sacramento adstringantur, ut nulla interveniente causa ... muneris negligentes et transgressores reticeant, quin propriis sacerdotibus proprias eorum culpas manifestent. Hatte man erst solche Vertrauensmänner in den Gemeinden, so lag ihre Heranziehung zur Unterstützung der bischöflichen Disziplin in der Natur der Sache.

Das Sendgericht auf dieser Stufe seiner Entwickelung lernt man am anschaulichsten aus Regino von Prüm kennen, de syn. caus. II, 1 ff., S. 206 ff. Er wiederholt zunächst die Anordnung der Synode von Rouen über die Vorbereitung des Sendgerichts durch den Archidiakon (s. o. S. 210, 1), giebt dann an, daß der Bischof nach einer Ansprache 7 Männer, je nach Umständen auch mehr oder weniger, aus der Gemeinde erwählt und als Sendzeugen in Pflicht nimmt. Das letztere geschah in der Diöcese Trier durch folgende Eidesformel: A modo in antea quidquid nosti aut audisti aut postmodum inquisiturus es, quod contra Dei voluntatem et rectam christianitatem in ista parochia factum est aut futurum erit, si in diebus tuis evenerit, tantum ut ad tuam cognitionem quocunque modo perveniat, si scis aut tibi indicatum fuerit synodalem causam esse et ad ministerium episcopi pertinere, quod tu nec propter amorem nec propter timorem nec propter praemium nec propter parentelam ullatenus celare debeas archiepiscopo de Treveris aut eius misso, cui hoc inquirere iusserit, quandocunque te ex hoc interrogaverit. Sic te Deus adiuvet et istae sanctorum reliquiae. Hierauf begann der Bischof die Untersuchung, indem er nach den Sündern im einzelnen fragte. Seine Fragen erstreckten sich auf folgende Punkte: 1. Verbrechen gegen Leib und Leben, 2. Unzucht, 3. Diebstahl, besonders Kirchendiebstahl, 4. Meineid, 5. falsches Zeugnis, 6. Menschenraub, 7. Zauberei, 8. abergläubische Handlungen, woran sich 9. ziemlich regellos eine Menge Fragen über Verstöße gegen die Moral und die kirchliche Ordnung anfügte.

Die durch die Sendzeugen erhobene Anklage war nicht von ihnen zu beweisen, sondern entsprechend dem Verfahren im weltlichen Gericht fiel dem Beklagten die Beweispflicht für seine Unschuld zu. Als Beweismittel diente für die Freien der Eid. Regino giebt II, 235 S. 306 folgende Formel: De hoc quod mihi reputatum est in hac synodo, quod simul cum ista femina adulterium vel fornicationem fecissem, quod ego non ita feci nec unde me culpabilem recognosco. Sic me Deus adiuvet ad istud iudicium suum. Die Unfreien hatten ihre Unschuld durch das Gottesurteil darzuthun, ebenso solche Freie, gegen deren Glaubwürdigkeit gegründete Zweifel bestanden (Reg. II, 303 S. 332). In Abwesenheit der Beklagten konnte die Anklage durch das Zeugnis der Anwesenden bewiesen werden. Salomo II. von Konstanz berichtet in dem oben angeführten Brief: Quod inquisitione facta et fide cum iuramento data, ita verum esse didici, ut omnes a minimo usque ad maximum id ita se habere proclamarent (Form. Sang. 30 S. 416). Nach dem Beweis fand der Richter gemeinsam mit den anwesenden Priestern das Urteil. Selbstverständlich verhängte er nur kirchliche Bußen (s. Reg. II, 5, 38 S. 211: Quamvis enim haec secundum legem humanam emendari debeant atque exsolvi, tamen poenitentia ad episcopum pertinet). Geldstrafen, an deren Stelle bei Unfreien Leibesstrafen traten, scheinen erst gegen Ende des 10. Jahrhunderts aufgekommen zu sein. Man findet die Geldbuße und Leibesstrafe neben der kanonischen Buße zuerst im Sendrecht der Mainwenden (s. u. Z. 59) S. 162. Die Exkommunikation gehörte nicht zu den im Sendgericht verhängten Strafen; sie trat nur ein im Falle der Widersetzlichkeit gegen den Send, vgl. Can. extrav. conc. Trib. add. 12 S. 249: Cum ad synodum canonice iussus venire contempnit, aut postquam illuc venerit, sacerdotalibus respuit oboedire praeceptis, aut ante finitam causae suae examinationem a synodo profugus exire praesumit. Der den Send haltende Bischof hatte Anspruch auf Verpflegung und eine Abgabe, s. d. Art. Abgaben Bd I S. 93, 28.

Man vergleiche mit den Angaben Reginos das Kölner Sendrecht bei Binterim und Mooren, Die ED. Köln I, 2. Aufl., S. 45, den Augsburger Ordo synodi per villas bei Steiner, Synodi dioecesis Augustanae I, 1766, S. 3 ff., das Sendrecht der Mainwenden bei Dove ZKR IV, S. 160—162, und die Berichte über den Send in der Vita

Oudalrici 6, Scr. IV, S. 394, Vita Bennon. Osn. 7, S. 8 u. Passio Frider. ep. Traiect. 11, Scr. XV, S. 349; die letztere, ein Werk des 11. Jahrhunderts, kommt natürlich als Zeugnis für diese Zeit und nicht für die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts in Betracht.

Aus dem Werke Reginos sind die Vorschriften über das Sendgericht in die große Sammlung Burkhards von Worms (I, 90--94, S. 572ff.) und wenigstens zum Teil in das Dekret Gratians übergegangen (II, caus. 35, qu. 6, c. 7). Das Sendgericht fand demnach im 11. Jahrhundert im wesentlichen in derselben Form wie am Ausgang des 9. statt. Daß auch über Sünden der Kleriker vor dem Send gehandelt wurde (s. o. S. 209, 55 u. 210, 41), scheint schon im Laufe des 9. Jahrhunderts abgekommen zu sein: bei Regino handelt der Bischof im Sendgericht nur cum laicis et secularibus (2. Bch. Überschr., S. 206), im Augsburger Ordo wird über die amtliche Thätigkeit des Pfarrers erst nach Entlassung der Laien gehandelt (c. 3, S. 5: Tunc emitte illos fores et intromitte praespyterum tecum, retinens duos vel tres testimoniales idoneos et veridicos prespyteros), in Mainz hieß der Send geradezu synodus laicalis und wurde den Sendzeugen geboten nicht zu rügen ihren eigenen Pfarrer, ihren eigenen Herren und ein jeder seine eigene eheliche Frau (Modus celebrandi s. synodum laicalem bei Würdtwein Dioec. Mogunt. II, S. 26ff.) Ebenso ist in dem Inquisitorium in visitatione episcopi vel sui commissarii aus Pomesanien das Inquisitorium clericorum und laicorum getrennt (Jacobson I, Anhang S. 257, Nr. 77). Doch war diese Beschränkung nicht allgemein; in der Preußischen Informatio pro visitatoribus (Jacobson I, Anhang S. 253, Nr. 75) liest man im Gegenteil: Queratur a testibus synodalibus sub iuramento prestito de suo plebano, S. 255.

Im weiteren Verlauf kam es zu neuen Umbildungen des Sendgerichts. Die eine betraf die Sendzeugen: im 12. Jahrhundert fungierten sie nicht mehr nur als Kläger, sondern auch als Urteilsfinder zusammen mit den geistlichen Richtern; die Sendzeugen waren zu Sendschöffen (scabini synodales, eitsvere, sendwroger) geworden. Der Zeitpunkt, in dem diese Änderung eintrat, läßt sich wenigstens annähernd bestimmen. Die Schilderung, die die Biographie Bennos von Osnabrück von seiner Haltung im Sendgerichte giebt, schließt aus, daß Schöffen mit ihm zusammen thätig waren (Vit. Benn. 7, S. 8). In der Mitte des 11. Jahrhunderts war also die alte Weise noch üblich. Dagegen erklärte sich Eugen III. um 1146 gegen die verderbliche Gewohnheit, qua clerici et laici indifferenter de causis ecclesiasticis in synodo remoto ab eis episcopo iudicabant, er schreibt dem gegenüber vor, ut de cetero episcopus cum canonicis maioris ecclesiae assumptis secum aliis discretis viris, remoto multitudine, discernat et potestatem iudicandi habeat (Trouillat, Mon. de Bâle III, S. 666). In der Mitte des 12. Jahrhunderts war also die neue Weise schon Gewohnheit. Danach wird man die Ausdehnung der Thätigkeit der Sendzeugen auf das Urteilen in die Zeit um 1100 zu verlegen haben. Sie erklärt sich ohne Schwierigkeit daraus, daß man in dieser Zeit überhaupt an die Mitwirkung der Laien bei der Entscheidung kirchlicher Rechts- und Verwaltungsfragen gewöhnt war. Tadelte Innocenz III. in einem Schreiben an dem Bischof von Passau von 1199 die consuetudo minus rationabilis, daß cum aliqua causa tractatur ibidem (in causis ecclesiasticis), allegationibus et querelis utriusque partis auditis, a praesentibus litteratis et illiteratis, sapientibus et insipientibus, quid iuris sit, quaeritur et quod illi dictaverint vel aliquis eorum praesentium consilio requisito pro sententia teneatur (Reg. I, 571 S. 526), so hatte er dabei nicht das Sendgericht im Auge; er sprach mit Rücksicht auf Rechtshändel. Aber was er sagt, beweist, daß die Mitwirkung der Laien in Deutschland ebenso selbstverständlich war, wie sie der Kurie unerwünscht gewesen ist. Die Sendschöffen sind denn auch trotz seiner Einsprache nicht verschwunden (freilich auch nicht überall nachweislich s. Hinschius S. 439f.). Im Gegenteil erhielt das Laienelement im 12. Jahrhundert dadurch einen noch stärkeren Einfluß, daß die Wahl der Sendschöffen aufhörte, Sache des Sendherrn zu sein; die Bestellung neuer Sendschöffen fand entweder durch Zuwahl seitens der im Amte befindlichen statt, oder sie ging an die Laien, in den Städten an den Rat, über. Das wissen wir aus dem alten christlichen Gebiet in Franken und Sachsen, wie aus dem Koloniallande, s. Soester Statuten von 1120 bei Seibertz, UB z. Landes- und Rechtsgeschichte des H. Westfalen I, S. 49, Nr. 42, 5; Frankfurter Vergleich von 1283, UB der Reichsstadt Frankfurt I, S. 228, Nr. 473; Gewohnheit von des geistlichen Sendes wegen zu Miltenberg, Städtechroniken XVIII, S. 235; Aachener Ordnung von 1446 bei Lörsch, Aach. Rechtsdenkmäler 1871, S. 129, Nr. 20; Urkunde des

Bischofs Nikolaus von Riga von 1232 (Liv-, Esth-, Kurl. UB I, S. 163, Nr. 126); Preuß. **Inform. pro visit.** bei Jacobson Anhang S. 253, Nr. 75; über Friesland s. von Richthofen II, S. 733.

Noch tiefer griff eine zweite Neuerung. Je mehr die Bischöfe zu Fürsten wurden, um so weniger waren sie im stande, ihre kirchlichen Pflichten in eigener Person zu erfüllen. So wurde der Archidiakon zum Stellvertreter des Bischofs im Sendgericht. Seitdem die Gliederung der Bistümer in eine größere oder kleinere Zahl von Archidiakonaten durchgeführt war, erhielt jeder Erzdiakon seinen eigenen Sendbezirk, und indem die Archidiakone aus Gehilfen des Bischofs, die in seinem Auftrag handelten, zu Trägern eines kirchlichen Amtes wurden, dem die Verwaltung eines Teils der bischöflichen Jurisdiktionsrechte zukam, wurden sie zu Sendherren, die den Send in eigenem Rechte hielten. Das Nacheinander der Entwickelungsstufen ist hier klar erkennbar. Im 10. und 11. Jahrhundert war die Abhaltung des Sendgerichts durch den Bischof selbst das Gewöhnliche: wie von Udalrich von Augsburg und Benno von Osnabrück wissen wir von Bernward von Hildesheim und Anno von Köln, daß sie persönlich im Sendgericht urteilten (UB d. Hochst. Hildesheim I, S. 60, Nr. 64 von 1020, **Lamb. ann.** von 1074, S. 186). Aber schon das Sendrecht der Mainwenden spricht von **placitum episcopi s. archipresbyteri** (S. 161) und Bernwards Zeitgenosse Burchard von Worms fügte, indem er Reginos Bestimmungen wiederholte, einen Missus des Bischofs ein, den Regino eigens zu erwähnen noch nicht für nötig hielt. Bei letzterem lautete die Überschrift der Sendfragen: **Post haec [episcopus] ita per ordinem interroget** (S. 208); daraus wird bei ersterem: **Interrogatio episcopi aut eius missi** (S. 573). Auch Regino wußte, daß der Bischof sich vertreten lassen konnte (vgl. die Überschr. des 2. Bchs. S. 206 und II, 232 S. 305); daß er gleichwohl nur den Bischof als handelnd nennt, läßt vermuten, daß nur in Ausnahmefällen eine Vertretung vorkam; die späteren Wendungen zeigen, daß das nicht mehr der Fall war. Im 12. Jahrhundert ist die Vertretung das Gewöhnliche geworden. Nun bestimmte Bischof Reinhard von Halberstadt, daß der Propst von Kaltenborn als Archidiakon in seinem Bezirk **vice nostra et successorum nostrorum sinodo presit et quecunque terminanda occurrerint eius auctoritate decidantur** (UB d. Hochst. Halberstadt I, S. 113 f., Nr. 147 von 1120 vgl. S. 262, Nr. 191 von 1138): hier hält zwar der Archidiakon regelmäßig das Sendgericht; aber er handelt noch **vice episcopi**. Wenn dagegen Innocenz II., **generalem consuetudinem ecclesiae attendens**, i. J. 1139 dem Bonner Propst Gerhard bestätigt: **licentiam et liberam potestatem certis temporibus visitandi et circumeundi decanias, que in archidiaconatu vestro sitae sunt** (MSL 179, S. 496, Nr. 430), so wird der Archidiakon nicht mehr als Stellvertreter betrachtet, sondern er erscheint als Inhaber einer eigenen Gewalt. Es war nur die entsprechende Bezeichnung für dieses Rechtsverhältnis, daß der Archidiakon jetzt **Iudex ordinarius** wie der Bischof genannt wurde. Das geschah von Innocenz III., vgl. **Reg. XIV**, 45 S. 413 von 1211: **Diocesanus episcopus vel archidiaconus loci seu quilibet alius ordinarius iudex**; und das war auch in Deutschland üblich, s. die Kölner Statuten von 1266 c. 14 Hartzheim **Conc. Germ.** III, S. 623: **Ut praelati et ordinarii iudices in terminis eorundem iurisdictioni subiectis synodum suam ... observent**; vgl. die Urk. Fürstenb. UB V, S. 449, Nr. 520 von 1353, in der ein Straßburger Erzdiakon zwei Vertretern die **libera potestas nomine nostro iudicandi homines sub nostra iurisdictione degentes** überträgt.

Natürlich vollzog sich diese Entwickelung nicht überall gleichzeitig, auch kam sie nicht überall zum völligen Abschluß. In Friesland z. B. hielt der Bischof noch im 13. Jahrhundert in jedem 4. Jahr das Sendgericht selbst, in den drei vorhergehenden hielt es der Dekan (s. v. Richthofen II, S. 731; vgl. auch Westf. UB III, S. 281 Nr. 523). Auch in Trier und Mainz bestanden die Erzbischöfe auf dem Recht, im 4. Jahr den Send selbst zu halten, bezw. die dabei anfallenden Gefälle zu erheben, s. M. Rhein. UB I, S. 650, Nr. 592 von 1155 und Würdtwein **Dioec. Mog.** II, S. 9 von 1195. Das Letztere geschah auch dann, wenn das Erstere unterblieb, s. die Urkunde Christians von Mainz von 1170 bei Gudenus **Cod. dipl. Mag.** I, S. 260, Nr. 93.

Da und dort ging die Zersplitterung des Sendgerichts noch weiter. Auch die Erzdiakone hielten den Send nicht überall mehr persönlich, sondern sie betrauten damit Stellvertreter; vgl. die oben angeführten Kölner Statuten von 1266 c. 14: **Ut ordinarii iudices ... synodum suam ... observent per se vel per alios.** Als Stellvertreter scheinen sie zumeist die Erzpriester benützt zu haben; 1147 erscheint es in der

Mainzer Diöcese als üblich, daß der Send vom Erzdiakon oder Erzpriester unter Beirat des Ortspfarrers gehalten wurde (Stumpf, Acta Mag. S. 38, Nr. 34). Es wiederholte sich dann dieselbe Erscheinung wie beim Archidiakonat: aus der Vertretung wurde ein selbstständiges Recht, der Erzpriester wurde wie vorher der Archidiakon Sendherr, vgl. z. B. Gudenus, Cod. dipl. Mag. I, S. 193, Nr. 71 von 1147, Miltenberger Gewohnheit S. 235.

Damit daß das Sendgericht aufhörte bischöfliches Gericht zu sein, hing eine weitere Umgestaltung desselben zusammen. In der oben erwähnten Halberstädter Urkunde von 1120 ist bemerkt, daß die milites, der ritterliche Adel, sich dem Erscheinen im Sendgericht entzögen: sie werden mit Strafe bedroht. Diese Abneigung des Adels, sich der Sendgewalt des Archidiakon zu unterwerfen, hatte daran einen Anhalt, daß der Adel von den niedrigen weltlichen Gerichten befreit war. Er forderte dem kirchlichen Gerichte gegenüber das gleiche Recht, das er dem weltlichen gegenüber besaß. Der Episkopat aber erkannte den Anspruch, den er im 12. Jahrhundert zurückgewiesen hatte, im 13. an. Das that ausdrücklich Engelbert von Köln in seinen Statuten von 1266 (c. 14: Soli nobiles excipiantur, qui ad nostram synodum noscuntur specialiter pertinere); das gleiche war im Bistum Würzburg der Fall (M. B. 37 S. 408 Nr. 356 von 1263: Eos, qui immediate subsunt episcopo, puta eos, qui dicuntur synodales), und scheint in ganz Sachsen gegolten zu haben (Sachsenspiegel I, c. 2 S. 28 der Ausgabe von Homeyer 1835: Scepenbare lüde, die der biscope senet suken solen). Auch die Ministerialen erlangten mancherorts Freiheit vom Send (so in Würzburg, Zallinger S. 22). Eigentümlich ist, daß sie auch den Inklusen zugesprochen wurde (ebenfalls in Würzburg Mon. Boic. XLI, S. 285, Nr. 105). Es ist unverkennbar, daß die Befreiung einzelner Bevölkerungsklassen vom Send seinen Verfall einleitete.

Der Kreis der Verfehlungen, über die gerichtet werden sollte, wurde während des Mittelalters durch allgemeine Bestimmungen nicht geändert. Thatsächlich bewies sich die Minderung der Bedeutung des Sendgerichts in der letzten Zeit des Mittelalters auch darin, daß seine Kompetenz fast überall eine bedeutende Beschränkung erlitt. Wie weit diese gehen konnte, zeigt der Vergleich zwischen den S. 211, 28 erwähnten Sendfragen bei Regino und den Bestimmungen der Jülich-Bergischen Sendordnung aus dem 15. Jahrhundert (Binterim, Denkm. V, 3 S. 46); denn hier sind als peccata generalia, quae sub synodum cadunt, nur aufgezählt: Fluchen, Saufen, unordentlicher Haushalt, Unzucht, verbotene Ehe, Bruch der Sonntagsfeier, Verachtung des Gottesdiensts und der Sakramente, Winkelpredigt. Es ist alles ausgeschieden, was in die bürgerliche Rechtssphäre fällt. Kam es nicht allgemein so weit, so provozierte gerade deshalb das Sendgericht Widerspruch. Es erscheint seltsam, daß nachdem die Laien Mitwirkung im Sendgericht erlangt hatten, gerade sie seine Bedeutung herabzudrücken bestrebt waren. Der Grund lag zum Teil in der Konkurrenz des Sendgerichts mit den bürgerlichen Gerichten, zum Teil in der Abneigung gegen die gerichtliche Behandlung kirchlicher Verfehlungen. So wurde in Gent 1192 festgesetzt, daß der Send nur alle vier Jahre stattfinden solle, und daß der Bischof in Person ihn abhalten müsse (Warnkönig S. 436); im 13. Jahrhundert weigerten sich die Genter Sendzeugen, Unzuchtsfälle zu rügen. Innocenz IV. verfügte 1253, daß der Bischof von Doornik sie dazu zwinge (MG EP III, S. 152, Nr. 181). Wir wissen nicht, mit welchen Erfolge. In Köln beschwerte sich 1258 der Erzbischof, daß die Bürgerschaft seit vielen Jahren ihn hindere zu richten de usuris, periuriis, adulteriis, matrimoniis et spectantibus ad matrimonia, de falsis mensuris et de omni eo quod vulgariter meincoif (betrügerischer Handel) dicitur et quod in synodis accusare consuevit (Quellen z. Gesch. d. Stadt Köln II, S. 382, Nr. 20). Das von ihm und den Bürgern angerufene Schiedsgericht bestimmte: De usuris, periuriis, adulteriis, matrimoniis et spectantibus ad matrimonia et aliis huiusmodi cognoscere simpliciter pertinet ad forum ecclesiasticum. De bellis autem, que diebus festivis vel in emunitatibus fiunt, de falsis mensuris et de his que vulgariter menchoif dicuntur, que in synodis accusari debent, dicimus cognoscere debere tam iudicem ecclesiasticum quam secularem (S. 393). Hier hatte die Bürgerschaft also einen halben Erfolg. Einen vollen errang sie in Miltenberg. Dort heißt es: „ist unser gewonheit und also von alter her komen, das wir nicht anders rugen dann was elich und ander geistlich sach anget, als eebrechen, zauberniß oder der nit recht zehent, was dann geistlich sach angeet und offelich wucher. sunst ander stuk punte und artikel die er (der Erzpriester) fordert zu rugen das sind hengerecht und stent der stat zu zu bußen und sust nimant anders . . ., als klein gewicht, kurz elen,

klein maß und ander klein stuke, die dann der stat zu sten; auch dieberij, rauben, stelen, morden, brennen, gotswerer, margstein ußgraben, felscherij und ander solche groß sach angeverlich, die stent unsers gnedigen herren von Mentz amptlude und der stat zu zu bußen und gar nit dem erczpriester.“ Ähnlich in Braunschweig vgl. den Eid der Sendschöffen UB d. St. Br. I, S. 98, Nr. 52. Wie die Städte, so waren auch die Landesherren dem Sendgericht abgeneigt; offenbar sahen sie darin einen Eingriff in ihre Territorialgewalt (s. Hinschius S. 447, Anm. 2). Es erlitt demnach nach allen Seiten hin eine Minderung seiner Bedeutung. Dadurch, daß es dann und wann kirchliche Verwaltungssachen an sich zog (s. z. B. die Verfügung des Aachener Sendgerichts von 1269 bei Lörsch S. 33, Nr. 1), wurde seine Bedeutung nicht erhöht; denn es blieb bei vereinzelten Fällen. Am meisten schadete seinem Ansehen, daß an die Stelle der Pönitenzen Geldbußen traten; das kam schon im 12. Jahrhundert vor, aber es erregte noch Anstoß (s. Innoc. III. Reg. I, 420, S. 396 von 1198); später war es unanfechtbare Rechtsgewohnheit (s. d. Aachener Weistum von 1331 bei Lörsch S. 44, Nr. 5; das Bopparder Weistum von 1389, Nr. 6 bei Lörsch, Weistümer der Rheinpr. I, S. 13 und den Tadel der Kölner Synode von 1536 c. 22, Hartzheim VI, S. 310). Da die Bußen zum Teil dem Sendherrn und den Sendschöffen zufielen, so erschienen die Sendgerichte wie eine Erwerbsquelle. Andere Mißbräuche kamen dazu (vgl. z. B. Westf. UB IV S. 315 Nr. 517), um dem Send sein früheres Ansehenvöllig zu rauben.

In der Reformationszeit zählte man die ganze Institution zu den kirchlichen Mißbräuchen. Luther urteilte in seiner Vorrede zum Unterricht der Visitatoren, von der Kirchenvisitation sei nichts geblieben, als daß die Officialen, mit Ladezeddeln die Leute plagten in Geldsachen und niemand besuchten (WW EA XXIII, S. 4). Der Versuch, das Sendgericht in evangelischem Sinne unter Beschränkung auf diejenigen Sünden, die von den bürgerlichen Gerichten nicht bestraft wurden, umzubilden, den Brenz für das Landgebiet von Schwäbisch-Hall unternahm (s. Hartmann, Joh. Brenz, Elberfeld 1862, S. 116f.), führte zu keinem Erfolg. So hörten denn die Sendgerichte auf evangelischem Gebiete durchweg auf; auf katholischem bestanden sie zum Teil bis ins 18. Jahrhundert fort. Das Aachener Sendgericht wurde erst im Jahre 1797 aufgehoben (s. Hinschius S. 448, Anm. 7). Wirkliche Bedeutung kam ihnen seit dem Ausgang des Mittelalters nicht mehr zu.

Hauck.

Sendomir, Konsensus von. — Der Text des Consensus Sendomiriensis von 1570 ist abgedruckt bei Niemeyer, Collectio confessionum in eccl. reform. publicatarum S. 553. Itinerarium Sendomiriense Sim. Theoph. Turnovii, gedruckt bei Lukaszewicz, Gesch. der böhmischen Brüderkirche im ehemaligen Großpolen und bei Fischer, Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen. Die Werke über polnische Reform.-Gesch. s. Bd XV S. 514. Jablonski, Historia Consens. Send. Berlin 1731; Zorn, Historie der zwischen den Lutherischen und Reformierten Theologis gehaltenen Colloquiorum S. 107; J. G. Walch, Hist. u. theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten III, S. 1043, Niemeyer a. a. O. S. LXX; Nitzsch, Urkundenbuch der Evangel. Union S. 71.

Sendomir, polnisch Sandomierz, eine unbedeutende Stadt im ehemaligen Kleinpolen an der Weichsel, hat durch den Consensus Sendomiriensis von 1570 für die polnische Kirchengeschichte eine gewisse Bedeutung erlangt.

Über die Verhältnisse, die eine Verständigung zwischen den Lutheranern, den Reformierten und den böhmischen Brüdern in Polen wünschenswert machten, ist im Art. Polen, Bd XV S. 520f. gehandelt. Im Juli 1569 bot der Reichstag zu Lublin, an dem zahlreiche evangelische Adelige teilnahmen, Anlaß über eine Verständigung zu beraten. Man beschloß, zunächst in kleineren Kreisen Verhandlungen zur Ausgleichung der Differenzen vorzunehmen. Eine solche Verhandlung zwischen Lutheranern und Reformierten ist in Wilna (2. März 1570) vor sich gegangen, aber nichts Näheres darüber bekannt geworden, als daß man zu einer wenigstens für damals befriedigenden Einigung gelangte. Wichtiger war eine ähnliche Vorverhandlung, die am 13. Februar 1570 in Posen zwischen den Lutheranern und Böhmischen Brüdern gehalten wurde. Man nahm eine nähere Vergleichung der Augsburgischen und Böhmischen Konfession vor und ging die einzelnen korrespondierenden Artikel genau durch. In den meisten fand man keine wesentliche Differenz, dagegen gelang es nicht, in dem Artikel vom Abendmahl eine Übereinstimmung herbeizuführen. Die schon auf dem Lubliner Reichstage verabredete Generalsynode fand vom 9.—15. April 1570 in Sendomir statt. Sie sollte die so vorbereitete Einigung zu stande bringen und damit der Herstellung einer evangelisch-polnischen Nationalkirche, vorarbeiten.

Es zeigte sich aber bald, daß das nicht das Ziel aller dabei Beteiligten war. Es war hauptsächlich vom Adel ins Auge gefaßt; ihm lag der politische Gesichtspunkt einer einheitlichen Macht gegenüber der katholischen Kirche vorherrschend am Herzen und deshalb betrieb er die Einigung mit allem Eifer. Sodann war es die reformierte Partei, die diese Angelegenheit ergriff und die bedeutenden Schwierigkeiten, welche der lutherischen bei ihrer dogmatischen Skrupulosität entgegentreten mußten, nur gering schätzte. Die Böhmischen Brüder nahmen eine mittlere Stellung ein. Sie bewahrten eine gewisse unbefangene Unparteilichkeit, und so konnte es geschehen, daß sie trotz ihrer geringen Anzahl doch die bedeutendste Stellung einnahmen und den Ausschlag gaben. Das geschilderte Verhältnis der Parteien spiegelte sich in der Zahl der anwesenden Personen ab. Die Böhmischen Brüder hatten nur zwei Deputierte geschickt, nämlich A. Prazmowski, Senior der helvetischen Kirche in Cujavien, und Simon Theophilus Turnowski, damals Diakon der Böhmischen Brüder und später ihr Senior. Der erstere war kein Glied der Brüderkirche; die Unität hatte ihn nur ersucht, ein Mandat für sie zu übernehmen, weil man seine ihr günstige Gesinnung kannte. Um so mehr trat der andere Deputierte, der damals 26 Jahre alte Turnowski in den Vordergrund. Die Lutheraner waren nur durch zwei geistliche, die Brüder Gliczner, und einen weltlichen Deputierten, Stanislaus Bninski, Landrichter von Posen, vertreten; denn der dritte Geistliche, Matthäus v. Krylow, war taub und daher kaum zu rechnen. Aber was ihnen an Zahl abging, ersetzten ihre Vertreter durch hervorragende theologische Bildung und das Gewicht ihrer amtlichen Stellung. Zahlreicher war die Vertretung der Reformierten; nicht weniger als fünf Senioren der verschiedenen Distrikte Kleinpolens waren erschienen. Der zahlreich anwesende Adel gehörte fast ausschließlich dem helvetischen Bekenntnis an. Natürlich fielen bei diesem Übergewicht des einen Bekenntnisses fast alle Wahlen ihm zu. Überhaupt betrachteten die Reformierten die Zusammenkunft in Sendomir wesentlich als eine reformierte Synode (vgl. die im Konsensus selbst gebrauchten Wendungen: „Et nos et fratres credidimus“ „Nostra confessio, quam in praesenti synodo edidimus“ ist die helvetische Konfession). Sehr bald zeigte es sich auch, daß die hervorragendsten Mitglieder der reformierten Partei mit einem fertigen Plane nach Sendomir gekommen waren. Er bestand darin, die vor kurzem erschienene, von Bullinger verfaßte zweite helvetische Konfession für das polnische Nationalbekenntnis zu erklären und in einem ausführlichen Vorwort die Stellung zur lutherischen Kirche und zur Brüderunität zu erläutern. Sie hatten zu diesem Zwecke eine polnische Übersetzung jener Konfession und den Entwurf einer Vorrede schon mitgebracht. Schon bei der Beratung über die Vorrede kamen die verschiedenen Richtungen zum Vorschein. Man ging sodann in den Sitzungen am 11. und 12. April die Konfession selbst durch. Hierauf sollte die Abstimmung über die Annahme derselben erfolgen; doch der Wojewode von Krakau, Myszkowski, bemerkte, daß dies unnötig scheine, denn die Reformierten bekennten sich ja schon lange zu ihr und brauchten sie durch Abstimmung nicht erst zu empfehlen. Da aber der Hauptzweck der Verhandlung sei, sich mit den Brüdern waldensischer und sächsischer Konfession zu verbinden, so möchten diese über die Konfession abstimmen, ob sie mit der hl. Schrift übereinstimme, und ob sie sich zu ihr halten wollten, damit sie nicht als die helvetische, sondern als eigene polnische herausgegeben werden könnte. Man stimmte dem bei und hielt für gut, die Abstimmung durch einen Ausschuß der Parteien vornehmen zu lassen. Zu denselben wurden die drei lutherischen Deputierten, die Gebrüder Gliczner und Bninski gewählt, ferner: Prazmowski und Turnowski für die Brüder, und endlich für die Reformierten die Pfarrer Jakob Sylvius, Paul Gilowski, die Wojewoden von Krakau und Sendomir, der Dr. Stanislaus Koranka und Dluski. Prazmowski, als Deputierter der Brüder stimmte für die Annahme. Turnowski erklärte, daß er zwar für seine Person die helvetische Konfession als übereinstimmend mit der Brüderkonfession ansehe, doch könne er diese Erklärung nur insofern im Namen der Brüder abgeben, als diese nicht verpflichtet würden, ihre eigene Konfession deshalb zu verwerfen, vielmehr bei ihr verharren könnten. Dies wurde sofort zugestanden. Es kam nun auf die Entscheidung der Lutheraner an. Diese erklärten, daß sie zwar nicht von der Augsburgischen Konfession lassen würden, dagegen auch nicht gesonnen seien, sie als gemeinsames Bekenntnis der Synode zuzumuten. Sie schlugen dagegen vor, daß von allen gemeinschaftlich eine andere, eigentlich polnische Konfession, abgefaßt werden möge. Damit stellten sie sich auf den Boden der Verhandlung und ihre Zustimmung zum Werke der Einigung war ausgesprochen. Man gestand ihnen sogleich ihre Forderung zu und beschloß, auf der nächsten, zu Pfingsten in Warschau bevorstehenden Versammlung die Abfassung dieser neuen Konfession in Angriff zu nehmen. Da indes schon jetzt ein Ausdruck der gewonnenen Einigung gewünscht wurde,

beschloß man einen Rezeß abzufassen und von der Synode bestätigen zu lassen. Mit der Abfassung dieser Schrift wurde der reformierte Pfarrer in Krakau, Christoph Trecius, und Tenandus, ein anderer nicht weiter bekannter Pfarrer, beauftragt. Sie konnten schon am folgenden Tag dem engeren Ausschusse den verlangten Rezeß vorlegen. Hier wurde einiges verbessert und darauf am 13. April die Schrift der Synode vorgelegt. Hier machte Erasmus Gliczner noch einige Schwierigkeiten; er verlangte den Zusatz einiger Worte über das Abendmahl und die Aufnahme eines ganzen Artikels aus der sächsischen Konfession, d. h. der sog. **repetitio confessionis Augustanae** oder **confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum** vom Jahre 1551. Beides wurde zugestanden, nur im ersten Punkte wurde statt der von Gliczner gewünschten Worte „**convenimus, ut credamus carnem Christi**" gesetzt: **substantialem praesentiam Christi non significari duntaxat, sed vere in coena eo vescentibus repraesentari distribui et exhiberi corpus et sanguinem domini, symbolis adjectis ipsi rei, minime nudis: secundum sacramentorum naturam.** — Hiermit, wie in der nun folgenden Stelle aus der sächsischen Konfession mit den Worten: **Et baptismus et coena domini sunt pignora et testimonia gratiae etc.**, bis zu den Worten: **docentur etiam hominem etc.** (vgl. **CR XXVIII, p.** 415—418) war deutlich genug ausgesprochen, daß die Grundlage des Vergleichs die philippistische Lehre vom Abendmahl bildete, die mit der reformierten, in der helvetischen Konfession ausgesprochenen und ebenfalls approbierten (**placuit praeter articulum, qui est insertus nostrae confessioni** [der helvetischen] **mutuo consensu adscribere articulum confessionis Saxonicarum ecclesiarum de coena domini)** wesentlich gleich ist. Es fehlen daher alle eigentümlich lutherischen Formeln. Wenn später Gliczner den **consensus** gegen lutherische Anfeindungen mit der Behauptung seines lutherischen Charakters zu verteidigen versuchte, so war er als Philippist in ähnlicher Selbsttäuschung begriffen, wie die Wittenberger in den kryptocalvinistischen Streitigkeiten. Es war begründet, wenn die Lutheraner, welche durch die Konkordienformel den Philippismus proskribierten, auch den Sendomirschen Konsens verwarfen.

Diesen Konsens gelobte man sich gegenseitig zu verteidigen gegen die Päpstler, die Sektierer und gegen alle Feinde des Evangeliums; weiter wurde beschlossen, von nun an allem Streit und Hader abzusagen. Um den Konsens fruchtbar zu machen bestimmte man, daß jeder den Gottesdienst und die Sakramente des anderen Teils bedienen könne, mit Vorbehalt indes der bestehenden Ordnung und Disziplin einer jeden Kirche. Denn die gottesdienstlichen Gebräuche und Zeremonien jeder Kirche sollten frei und unverändert bleiben, sofern die Lehre selbst und das Fundament unseres Heils nur unverrückt bleibe. Endlich versprach man zum Zeugnis der gegenseitigen brüderlichen Liebe, alle wichtigen Angelegenheiten der Kirche in Polen, Litauen und Samogitien gemeinschaftlich zu beraten (**consilia officiave charitatis mutua inter nos conferre et in posterum de conservatione et incremento omnium totius regni piarum, orthodoxarum reformatarum ecclesiarum tanquam de uno corpore consulere polliciti sumus).** Wenn also von einer Kirche Generalsynoden gehalten werden, so soll das den anderen angezeigt und Deputierte zu denselben geschickt werden.

Zu der beschlossenen Abfassung eines eigenen polnischen Bekenntnisses ist es nicht gekommen; dagegen fand am 20. Mai 1570 eine Versammlung der Lutheraner und der Brüder zu Posen statt. Die dort gefaßten Beschlüsse (**consignatio observationum necessariarum ad confirmandum et conservandum mutuum consensum Sendomiriae a. 1570 d. 14. April. in vera religione christiana initum inter ministros Augustanae confessionis et fratrum Bohemorum Posnaniae eodem anno Maji 20 facta et a ministris utriusque coetus approbata et recepta)** können als eine Ergänzung des Sendomirschen Vergleichs angesehen werden, wie sie denn auch später auf verschiedenen polnischen Synoden gewöhnlich mit demselben verbunden approbiert wurden. Die Lutheraner machten anfangs einige Versuche, den Vergleich in gewisser Beziehung zu beschränken, sie hatten zu dem Ende 15 Punkte aufgesetzt. Die Brüder stellten dagegen 10 Bemerkungen auf. Nach einigen Verhandlungen blieben die Lutheraner bei vier Punkten stehen, die das Abendmahl betrafen; sie verlangten, daß von demselben nicht anders gesprochen werde, als wie es bei den Bekennern der Augsburgischen Konfession üblich sei, was die Brüder nicht zugeben wollten. Man bestimmte endlich, daß unter Vermeidung aller dem Sendomirer Vergleiche und der sächsischen Konfession fremden Ausdrücke vom Abendmahle gelehrt werden solle (Art. 5). Im übrigen kam man bald überein und vereinigte sich über folgende Punkte: Jeder Teil solle bei den Gebräuchen im Gottesdienst wie in der Austeilung der Sakramente bleiben, die bei seiner Kirche üblich

und dies ohne den Verdacht, damit Anstoß zu erregen (Art. 2). Wenn an einem Orte zwei Gemeinden und Prediger seien, solle der eine den anderen im Falle der Not im Predigen und in der Sakramentsverwaltung vertreten. Sei dagegen an einem Orte nur ein Prediger und eine Gemeinde, so solle der Patron derselben keinem Prediger des andern Bekenntnisses (coetus alterius) zur Predigt und Sakramentsverwaltung zulassen ohne Zustimmung des Predigers der Gemeinde. Kein Prediger soll die Glieder der anderen Gemeinde zu sich herüberziehen (Art. 6). Jede Polemik in Predigten und Schriften soll verboten sein (Art. 7). Die Senioren jeden Teils sollen sich die Förderung dieser Union angelegen sein lassen, und wenn es nötig sein würde, zwei- oder dreimal des Jahres zusammenkommen und gegenseitige Beratungen miteinander austauschen (Art. 8). Kein Teil solle privatim an der Lehre, den Kirchengebräuchen und Kirchengut Änderungen vornehmen, sondern dies nach dem Urteil der Geistlichen der eigenen Konfession unversehrt bleiben (Art. 9). Die Kirchenzucht soll von allen Predigern ernstlich gepflegt werden (Art. 10, 11). Es soll unverboten sein, daß Prediger und Gemeindeglieder beiden Teiles gegenseitig sich zur Frömmigkeit und Buße ermahnen (Art. 11). Kein Prediger soll Gemeindeglieder vom anderen Teile ohne Zeugnis des rechtmäßigen Seelsorgers zum Abendmahl zulassen, ausgenommen den Fall der Reichstage, Generalsynoden und Reisen (Art. 14). Die mit dem Banne in einer Gemeinde belegt sind, dürfen in einer anderen nicht zum Abendmahl zugelassen werden, wenn sie nicht vorher in der Gemeinde, die sie geärgert haben, absolviert sind (Art. 15). Dasselbe gilt von Predigern, die in einer Gemeinde abgesetzt sind; sie dürfen nur von der Gemeinschaft, der sie angehört haben, wieder aufgenommen werden (Art. 16). Patrone dürfen keine Befehle zur Änderung oder Neuerung der Zeremonien ohne Gutheißung der Senioren geben (Art. 17). Alle papistischen Kirchengebräuche sollen nach und nach abgeschafft werden (Art. 18). Wenn eine Irrung in der Lehre oder Gebräuchen zwischen den Predigern beider Bekenntnisse eintreten sollte, so soll man sie untereinander friedlich beilegen, und wenn dies nicht gelingt, soll man die Entscheidung der Generalsynode von Groß- und Kleinpolen anheimstellen und diese für die gesuchte Wahrheit aufrichtig anerkennen (Art. 19). **Erbkam** †.

Separatismus s. d. Art. Sektenwesen oben S. 160, 11.

Sepharad s. d. Art. Obadja Bd XIV S. 247, 33.

Sepp, Christiaan, niederländischer Kirchenhistoriker, geb. in Amsterdam 1820, gest. im Badeorte Wyk aan Zee (Nordholland) 1890; Mennonitenprediger, zuletzt (1854 bis 1882) in Leyden; von der Leydener Universität zum Doctor Theol. honoris causa ernannt; war mit regem Eifer auf theologischem und religiösem Gebiete schriftstellerisch thätig; redigierte 1855—1870 die vermittlend-liberale theol. Zeitschrift Godgeleerde Bijdragen; verdankt aber seinen Ruf besonders der langen Reihe zum Teile stattlicher Bände, in welchen er sein reiches kirchengeschichtliches Wissen und die Früchte seiner unermüdlichen Untersuchungen niederlegte. Es waren vorzugsweise die Kirchengeschichte Hollands seit der Reformation und aus derselben spezielle Gebiete, welche er in Angriff nahm: die Geschichte der protestantischen Theologie und des theologischen Universitätsunterrichts; hervorragende Männer aus dem Anabaptismus, Roll, Rothmans Schriften, auch aus dem Anfang der reformierten und freisinnigeren kirchlichen Bewegung, Moded, Taffin, da Bray, Corranus, Pelsius, auch Albada, da Züttere u. a.; endlich hat er über protestantische „Sektierer", Seb. Francks und Böhmes holländischen Freund, Süderman, die verschiedenen Ausgaben Gottfried Arnolds, Gichtel, Deurhoff u. s. w. manches Neue zu tage gefördert. Allmählich nahm ihn immermehr die Detailgeschichte mehrerer Dissenter und Ireniker, sowie diejenige wichtiger Schriften, über deren Entstehung und Schicksale noch manches unklar ist (die Institutio Calv., die prot. Märtyrerbücher u. s. w.), in Anspruch. Von seinen Werken seien genannt: Pragmatische geschiedenis der Theologie in Nederland 1787—1858, 1860, welches Werk in sieben Jahren drei Auflagen erlebte; Johannes Stinstra en zijn tijd, Bijdrage t. d. geschied. der kerk en school (d. h. der Theologie) in de 18de eeuw, 2 Bde, 1865—6; Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedur. de 16de en 17de eeuw, 2 Bde, 1873—4; Bibliotheek van Nederlandsche Kerkgeschiedschrijvers, 1886; Verboden lectuur, Drie Indices librorum prohibitorum, 1889; Het staatstoezicht op de godsdienstige letterkunde in de Noordel. Nederlanden, 1891 aus S.s Nachlasse herausgegeben. Die obengenannten Abhandlungen über Personen und Bücher sind meist gesammelt in: Geschiedkundige

Nasporingen, 3 Bde, 1872—5; Drie Evangeliedienaren uit den tijd der Hervorming, 1879; Polemische en Irenische Theologie, 2. Aufl. 1882; Kerkhistor. Studiën, 1885. Bei allen diesen Arbeiten kamen S., mehr noch als seine großartige Bibliothek, seine ungemeine Bücherkenntnis und sein reiches bibliographisches Wissen zu gute.

Ein ebenso liebenswürdiger Mann und vortrefflicher Geistlicher als tüchtiger und immer hilfsbereiter Gelehrter, war S. in warmer Freundschaft mit vielen, besonders mit Steiz, Cornelius, Nippold verbunden. Für die 2. Aufl. PRE verfaßte er einige Artikel: Voetius, Vossius, im Suppl. u. a. van Hengel, Kist. Prof. D. S. **Cramer.**

Septimius Severus s. d. A. Severus.

Sepulkriner s. d. A. Grab, Heilig., Orden vom Bd VII S. 54, 31.

Sequenzen und Tropen. Infolge des Todes des Herrn Bearbeiters bin ich genötigt, diesen Artikel an den Schluß des Werkes zu stellen. **Hauck.**

Seraphim s. d. A. Engel Bd V S. 369, 38.

Serapion (Sarapion). — Zu den 16 altkirchlichen Persönlichkeiten dieses Namens, die im DchrB 4, 612—615 aufgezählt und besprochen sind, ist wahrscheinlich als 17. der Verfasser einer Vita Makarius' des Ägypters zu rechnen (hrsgeg. koptisch u. franz. von Amélineau in den Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne, Annales du Musée Guimet, 25. Bd, Paris 1894; syrisch von Bedjan in den Acta martyrum et sanctorum, 5. Bd, Paris und Leipzig 1895); doch hieß dieser Mönch vielleicht Sarapamon. Vgl. hierzu Butler, The Lausiac History of Palladius 1. Bd, (Texts and Studies, 6. Bd, Cambr. 1898), S. 220. Im übrigen verdienen die folgenden Träger des Namens, der übrigens richtiger Sarapion (so griech.) als Serapion (so lat.) geschrieben wird (s. Butler, History 2, Note 68, S. 213), besondere Erwähnung:

1. S., Bischof von Antiochien, wahrscheinlich 190/191—211/212 (vgl. Harnack, Chronologie 1, 211 ff.), Nachfolger des Maximinus und Vorgänger des Asklepiades, verfaßte nach Eusebius H. E. 5, 19 und 6, 12 (Hier. vir. ill. 41) folgende Schriften: a) ein Schreiben an einen gewissen, zum Judentum abgefallenen Domninus; b) ein Schreiben an die kirchlichen Männer Pontius und Karikus, den Montanismus betreffend (Eus. 5, 19); c) andere Schreiben an „Verschiedene"; d) einen *Λόγος περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου*, an die Gemeinde zu Rhossus in Cilicien zur Warnung vor dem doketischen Inhalt dieses Evangeliums gerichtet. Aus diesem Logos hat Euseb ein Bruchstück mitgeteilt. Vgl. dazu den Art. Apokryphen des Neuen Testaments Bd II, 663. Unabhängig von Euseb scheint die Notiz bei Sokrates (Hist. Eccl. 3, 7) zu sein, wonach S. in einer Schrift Christus als *ἔμψυχος* bezeichnet habe.

2—4. In der alexandrinischen Kirche des 3. Jahrhunderts begegnen uns drei Serapion. Der erste ward Märtyrer in der Verfolgung unter Decius (vgl. Dion. Alex. bei Eus. H. E. 6, 41, 8); sein Gedächtnis wird am 14. November gefeiert. Der zweite opferte in der gleichen Verfolgung, genoß auf dem Totenbett ein Stück geweihten Brotes, das der kranke Presbyter dem Enkel des Reuigen mitgegeben hatte, und starb getröstet (l. c. 6, 44). Den dritten nennt Philippus von Side unter den Vorstehern der alexandrinischen Katechetenschule (s. diesen Art. Bd I, 358, 40); es ist aber unmöglich, seine Persönlichkeit zu identifizieren, insbesondere nicht mit Serapion von Thmuis (s. darüber DChrB unter Nr. 9).

5. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts stand Serapion, Bischof von Thmuis in Unterägypten, in Ansehen (Epiph. Haer. 69, 2; Soz. H. E. 3, 14. 4, 9; Phot. Cod. 85). Antonius, der Einsiedler, dem S. nahestand (vgl. Vit. Ant. cp. 82 MSG 26, 957), hinterließ ihm letztwillig eines seiner Schaffelle (l. c. cp. 91 p. 972), und Athanasius richtete vier Briefe an ihn, die sich mit der pneumatomachischen Frage beschäftigten (MSG 26, 529—676). Sein Todesjahr ist unbekannt. An der Synode von Seleucia 359 nahm Ptolemäus als Bischof von Thmuis teil; nach Hieronymus (vir ill. 99), der ihn „Scholastikus" nennt, schrieb er adv. Manichaeum egregium librum et de psalmorum titulis alium et ad diversos utiles epistolas. Die antimanichäische Abhandlung (Phot. Cod. 85; hrsg. von J. Basnage im Thesaurus monum. eccl. et hist. 1, Antw. 1725, 35—55, danach MSG 40, 899—924) die infolge falscher Ein-

schaltung eines Quaternionen in der Handschrift (Codex 27 der Bibliothek der Congregazione della missione urbana di San Carlo in Genua, s. Pitra, Analecta 1, 44—46; Kopie in der Hamburger Stadtbibliothek, s. de Lagarde, Titus Bostrenus, p. III) zum Teil in die Schrift des Titus von Bostra eingeschoben war, hat Brinkmann (SAB, 1894, 479—491) hergestellt. Zwei Briefe S.s an einen Bischof Eudoxius und an (alexandrinische) Mönche (*πρὸς μονάζοντας*) gab Mai heraus (Nova Bibl. 5, 362. 366; Spic. Rom. 4, 45. 57; abgedruckt MSG 40, 923—942). Einige Bruchstücke veröffentlichte Pitra: 1. zwei griechische aus Cod. Coisl. 279 (Anal. sacr. 2, p. XL; Anal. sacr. et class. 27 f.); 2. drei syrische aus Cod. addit. Mus. Brit. 12156 (Anal. sacr. 4, 214. 443 f.). Endlich fand G. Wobbermin (Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis, in TU 17, NF 2, Heft 3 b, Leipzig 1898, welche Abhandlung S. 25—30 auch genaue Angaben über S. enthält) in Cod. 149 des Athosklosters Lawra eine Sammlung von Gebeten, von denen zwei (Nr. 1 u. 15) in der Handschrift auf unseren S. zurückgeführt wurden, der (vgl. Drews in ZKG 20, 1900, 291 [298] ff.) wohl auch der Verfasser von Nr. 16 und 17 ist. Im Anhang zu dieser Sammlung steht eine Abhandlung in Briefform *περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ* (Wobbermin 21—25), die zwar nicht ausdrücklich als von S. herrührend bezeichnet ist, wohl aber mit Sicherheit ihm zugeschrieben werden kann. Evagrius Pontikus teilt in seinem „*Γνωστικός*" (bei Socr. H. E. 4, 23) folgende asketische Sentenz des S. mit: „*ὁ νοῦς μὲν πεπωκὼς πνευματικὴν γνῶσιν τελείως καθαίρεται· ἀγάπη δὲ τὰ φλεγμαίνοντα μόρια τοῦ θυμοῦ θεραπεύει· πονηρὰς δὲ ἐπιθυμίας ἐπιρρεούσας ἵστησιν ἐγκράτεια.*"

6. S., Mönch der sketischen Wüste, Führer der anthropomorphitischen Mönche (vgl. d. Art. Origenistische Streitigkeiten Bd XIV, 491, 15 ff.), über dessen grobsinnliche Frömmigkeit Cassian (Collatio 10, 3) anschaulich berichtet, ist nicht identisch mit dem Mönch, auf den Cassian seine 5. Collatio zurückführt.

7. Serapion Sindonita, sogenannt weil er *παρεκτὸς σινδονίου* (leinenes Gewand) *οὐδέποτε οὐδὲν περιεβάλλετο*, ist einer der Helden der Historia Lausiaca (Butler, Kap. 37, S. 109—116; eine syrische Erweiterung dieses Textes aus dem 6. Jahrhundert veröffentlichte Bedjan, Acta martyrum 5, 1893, 263—341), der auf seinen Reisen nach Griechenland und Rom viel Abenteuerliches erlebte und vollbrachte. Nau (Histoire de Thais, Annales du Musée Guimet XXX, 51 [1903]) will in ihm den Helden der Geschichte von Thais, der Buhlerin, sehen (vgl. zu dieser Geschichte auch die Abhandlung von Gayet, Antinoë et les sépultures de Thaïs et Sérapion, Paris 1902, und ihre Kritik durch Batiffol, La légende de Sainte Thaïs, im Bull. de littérature ecclésiastique, 1903, 207—217). Leontius von Neapel berichtet im Leben Johannes des Barmherzigen (hrsg. von Gelzer Kap. 23, S. 48; s. Bd IX, 300, 47) von diesem S., er habe sein Gewand und selbst das Evangelium verkauft, um Almosen zu spenden, eine Geschichte, die in der interpolierten Recension der Hist. Laus. (cp. 116) von Bessarion, in der bei Socr. H. E. 4, 23 mitgeteilten Stelle aus des Evagr. Pont. *Πρακτικός* von einem „gewissen Bruder" erzählt wird.

8. Serapion, Bischof von Heraklea. Einen Ägypter S. hatte Chrysostomus von Konstantinopel zum Diakon ordiniert (Socr. H. E. 6, 4) und ihm die Funktionen des Archidiakonus übertragen (Sozom. H. E. 8, 9). Er unterstützte den Bischof in seiner disziplinarischen Strenge und trug durch sein rücksichtsloses Vorgehen nicht wenig dazu bei, die Kluft zwischen Bischof und Klerus zu erweitern. Als Chrysostomus in Ephesus weilte, um dort die kirchlichen Verhältnisse zu regeln, betraute er S. mit seiner Stellvertretung. Das war zu der Zeit, als Bischof Severian von Gabala in der Hauptstadt gegen Chrysostomus intriguierte (Socr. 6, 11 [mit der App. zu Buch 6] und Soz. 8, 10; vgl. Bd IV, 104, 54). S. wußte es schließlich durchzusetzen, daß Severian die Stadt verlassen mußte. Auf diesen Zwist wird es sich beziehen, wenn unter den gegen Chrysostomus auf der Synode *ἐπὶ δρῦν* (403) erhobenen Anklagen auch die figuriert, er habe den S. zum Priester geweiht zu einer Zeit, da dieser sich noch wegen einer Anklage zu rechtfertigen gehabt habe (Phot. Cod. 59). Nach der Rückkehr aus seiner ersten Verbannung beförderte Chrysostomus den S. zum Bischof von Heraklea in Thracien (Socr. 6, 17). Mit dem endgiltigen Sturz des Patriarchen wurde auch das Schicksal seines übereifrigen Anhängers besiegelt. S. suchte Zuflucht in einem Kloster gotischer Mönche (Chrysost. Ep. 14 MSG 52, 618), wurde aber aufgehoben, mißhandelt, seiner bischöflichen Würde beraubt und nach Ägypten deportiert (Palladius, Dial. de vita S. Joannis Chrysost. MSG 47, 71 vgl. 219). **G. Krüger.**

Serbien. — Serbija (serb.) von Wl. Karitsch.; Jos. Mallat, La Serbie contemporaine, 2. Bd; W. Kanitz, Serbien (1904).

Das Königreich (seit 1879) umfaßt 48600 qkm und wird von 2230000 Seelen (1900) bewohnt. Die Bevölkerung gehört fast durchweg der „orientalisch-orthodoxen" Kirche an, und zwar nach Art. 3 der Verfassung von 1901, welcher lautet: „Die Staatsreligion in Serbien ist die orientalisch-orthodoxe. Die orthodoxe Kirche des Königreichs hat dieselben Dogmen wie die orientalisch-ökumenische; aber sie ist unabhängig und autokephal." Dieser Bevorrechtung gegenüber erhielten Andersgläubige immerhin die Möglichkeit einer gedeihlichen Entwickelung ihrer Stellung durch Art. 33 jenes Grundgesetzes: „Die Gewissensfreiheit ist unbeschränkt. Alle anerkannten Religionsgesellschaften stehen unter gesetzlichem Schutz, insofern ihre religiösen Übungen die öffentliche Ordnung und die Sittlichkeit nicht gefährden." Jedoch schließt sich alsbald der Satz an: „Jedes Vorgehen gegen die Staatsreligion (Proselytenmachen) ist verboten."

Diese völlige Selbstständigkeit gilt als Wiederherstellung eines Zustandes, in welchem sich die Kirche bis 1766 befunden habe, und zwar von 1347 an, nämlich von der Errichtung des Patriarchats von Ipek von Alt-Serbien (bereits im Dringebiet). Damals wurde das orthodoxe Serbenvolk auf Grund der Wirksamkeit des heutigen Nationalheiligen Sawa von der Kirchenregierung des Patriarchats zu Konstantinopel losgelöst. Diese allerdings über vier Jahrhunderte währende Unabhängigkeit ersetzte der Machtwille der Hohen Pforte 1766 wegen der Beziehungen des Ipeker Patriarchats zu Ungarn und zum Habsburger Hause durch die Einführung einer phanariotischen Leitung unter dem Wladika von Belgrad. Alle Mißstände dieses durch Käuflichkeit und Bedrückung übel beleumundeten kirchlichen Griechentums machten sich von da an geltend. Insbesondere erschwerten sie den Fortgang der nationalen serbischen Erhebung gegen die Türkenherrschaft. So kam es sogar zu einer Hinrichtung des Wladika durch den Fürsten Milosch, welcher freilich sich nicht wenige gewaltthätige Eingriffe in die kirchlichen Rechte erlaubte. Nach längeren Verhandlungen gestand schon damals das Konstantinopeler Patriarchat der Kirche des Fürstentums die Selbstregierung zu, jedoch unter der Bedingung, daß der serbische Metropolit sich durch den Patriarchen bestätigen lasse und daß in den Gottesdiensten seines Namens gedacht werde; ebenso hatte der Metropolit jährlich 1200 Dinar und bei seiner Bestätigung 3600 Dinar an das Patriarchat zu entrichten. Dies alles wurde 1879 als aufgehoben erklärt.

Unter dem Metropoliten, welcher zugleich Bischof von Belgrad ist, stehen zunächst die beiden Bischöfe von Nisch und von Schitscha (Kloster im Ibarthale), letzterer in Tschatschak (Serb. Morawa) wohnend. Die Metropolitenwürde wird durch Wahl von seiten der Archihierarchischen Synode und nach erfolgter Bestätigung des Königs erlangt. Die Synode besteht dann aus dem Metropoliten, den beiden Bischöfen, zwei Archimandriten und je einem Erzpriester („Proto") der 21 Eparchien. Diese oberste kirchliche Behörde waltet zugleich als Gerichtshof für die Bischöfe. — Den zweiten Verwaltungskörper bildet das Appellatorische Konsistorium. Dieses hat die Maßregeln und Beschlüsse der Eparchien zu prüfen und zu bestätigen oder auf Berufung hin zu ändern. Seine Mitglieder werden vom Metropoliten aus der gesamten Geistlichkeit heraus dem Minister vorgeschlagen und vom Könige anerkannt. Sie pflegen jährlich im Mai unter Vorsitz eines Bischofs zu tagen. — Die Eparchien fallen räumlich mit den politischen Verwaltungsgebieten (Kreisen) zusammen und haben ihre nächste leitende Behörde an den Eparchialkonsistorien. Diese werden von Popen und Mönchen, und zwar vier Beisitzern und einem Leiter, gebildet und sind der Aufsicht des Bischofs unterstellt. Ihre Aufgabe ist es, für die Pflege des Kirchenglaubens beim Volke zu sorgen, den Besitz der Kirchen und Klöster zu überwachen, Ehestreitigkeiten zu erledigen und über Vergehen der Popen und Mönche zu richten. — Der Klerus besteht auch in S. aus den beiden Klassen der mönchischen Regulargeistlichkeit und der verheirateten Säkularpriester. Allerdings stufen sich auch die letzteren, die Popen, insofern ab, als die einen geweiht sind, um die Messe zu zelebrieren, und die anderen nur zu assistieren das Recht haben, jedoch einige Sakramente spenden dürfen. Sie sind in größeren Pfarreien Diakone oder Vikare. (Die Anagnosten oder Vorleser aber haben keine priesterlichen Rechte.) Aus den Popen werden größtenteils die Erzpriester durch die Bischöfe ihrer Diöcese gewählt. Letztere gehen aus der Klostergeistlichkeit hervor, meist nachdem sie in einem angeseheneren Kloster Archimandrit oder in einem kleineren Igumen gewesen. Diese Oberen der Kaludjers oder Mönche verwalten das Klosterleben nach der Regel des hl. Basilius (äußerlich wohl durch die vollständige Enthaltung vom Fleischgenusse bemerkenswert); sie werden von der Archihierarchischen Synode

ernannt, bedürfen aber der Bestätigung durch den Minister. Im übrigen unterstehen die Klöster dem Bischofe der betr. Diöcese. — Der Staat hat außer den erwähnten Bestätigungsrechten zwar keinen Einfluß auf die Ernennung der Pfarrgeistlichkeit; aber es darf kein kirchlicher Besitz ohne Zustimmung der Regierung veräußert werden, was sich auch auf die nahezu 900 Pfarreien bezieht und auf 52 Klöster, welche zugleich pfarrliche Rechte ausüben. Gleichwohl erhalten nur die Bischöfe, die Mitglieder des Konsistoriums und die Erzpriester einiges Gehalt vom Staate, während die Pfarreien für ihre Popen allein aufzukommen haben; den Klöstern genügt ihr reichlicher Besitz.

Die Vorbildung der Geistlichen verlangt nach vier Schuljahren in einem Gymnasium eine vierjährige Studienzeit im geistlichen Seminar, welches von 14 Lehrkräften versehen wird. Diese Ausbildung sowie die nationale Vergangenheit des Popenstandes gewährt der Geistlichkeit Serbiens eine höhere Achtung beim Volke, als sie sonst in orthodoxen Kirchengebieten üblich ist. — Das Unterrichtswesen wurde durch obligatorischen Besuch der Volksschule seit 1882, durch geförderte Einrichtung der zwei für das Königreich geschaffenen Lehrerseminare (ein drittes für die Serben in der Türkei) und durch 38 Mittelschulen trotz aller politischer Wirren auf eine rühmliche Höhe gebracht. Die Hochschule zu Belgrad entbehrt nur der medizinischen Fakultät, um den Rang einer Universität beanspruchen zu können. — Die römisch-katholische Konfession ist hauptsächlich im Norden Serbiens vertreten, wird aber nicht mehr als 20000 Bekenner zählen, davon etwa 5000 in Belgrad. Sie hängen vom Bischofe von Djakovar in Kroatien ab, welcher sich zugleich als Bischof von Belgrad und Semendria bezeichnet. — Die evangelische Kirche besitzt nur in Belgrad eine Gemeinde, im übrigen Lande nur vereinzelte Angehörige; in der Hauptstadt befindet sich eine Schule, welche aber zumeist von Kindern anderer Bekenntnisse besucht wird. Die Gemeinde unterstellte sich dem Oberkirchenrat zu Berlin und zählt 250—300 Seelen. **W. Götz.**

Sergius I., Papst, 687—701. — Litteratur: Lib. pontif. ed. Mommsen S. 210 ff.; Jaffé I, S. 244; Bower-Rambach, Unpart. Historie der röm. Päpste IV, S. 210 ff.; Langen, Geschichte der röm. Kirche S. 585; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA. II², S. 177 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, S. 97; Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl. III, S. 345; Baxmann, Politik der Päpste I, S. 188; Heimbucher, Die Papstwahlen unter den Karolingern S. 15 ff. Eine Schenkungsurkunde Sergius' I. bei de Rossi, Bullet. di arch. chr. II, 1, 93.

Nach dem Tode des Papstes Konon (22. Sept. 687) erfolgte eine zwiespältige Wahl. Ein Teil des Volkes wählte den Archidiakon Paschalis, der schon während der Krankheit Konons den Exarchen Johannes in Ravenna für sich gewonnen hatte; der andere Teil erklärte sich für den Archipresbyter Theodor. Jeder der beiden Prätendenten bemächtigte sich eines Teils des Lateran, keiner aber war im stande, seinen Gegner zu verdrängen. Eine Verständigung schien nur möglich, wenn es gelang, einen dritten Kandidaten aufzustellen, dem die überwiegende Majorität zufallen würde. Diesen Ausweg ergriffen die Führer der städtischen Obrigkeit und der Miliz unter Zustimmung eines großen Teils des Klerus. Ihr Kandidat war der Presbyter Sergius; der Abstammung nach ein Orientale — die Heimat seiner Eltern war das syrische Antiochia — war er doch im Abendlande, in Palermo, geboren; unter Adeodatus (672—676) war er nach Rom gekommen, erst seit 682 oder 683 war er Presbyter. Nun wurde er zum Bischof gewählt und mit Gewalt in den Lateran eingeführt; die Majorität des Volkes trat sofort auf seine Seite, Theodor verzichtete freiwillig und huldigte dem Neugewählten; Paschal, der Widerstand zu leisten versuchte, wurde genötigt das gleiche zu thun, und als der Exarch, von Paschal heimlich benachrichtigt, in Rom erschien, konnte auch er nur die Rechtmäßigkeit der Wahl anerkennen; doch nötigte er Sergius zur Entrichtung von 100 Pfd. Golds, so viel hatte Paschal ihm zugesagt; Sergius sah sich genötigt, einen Teil des Kirchenschatzes von St. Peter zu verpfänden, um dem Exarchen genug zu thun. Am 15. Dez. 687 konnte er, nun allgemein anerkannt, ordiniert werden.

Als Papst richtete Sergius seine Aufmerksamkeit sowohl nach Westen wie nach Osten. Dort galt es das Verhältnis zu der angelsächsischen Kirche zu festigen und ein Band mit den von ihr ausgehenden Missionen auf dem Festlande zu knüpfen; hier, die entscheidende Autorität des römischen Stuhls zu wahren.

Bei den Angelsachsen wie bei Pippin fand er bereitwilliges Entgegenkommen. Im Jahr 689 konnte er dem König Ceadwalla von Wessex in Rom die Taufe erteilen (Beda, h. e. V, 7); in den nächsten Jahren restituierte er den entsetzten Wilfrid von York (Eddii V. Wilfr. 41. 44. 48). Unsicher ist, was über seine Beziehungen zu Berctuald

von Canterbury berichtet wird. Der Lib. pont. S. 216 erzählt, S. habe ihn zum Erzbischof von Britannien ordiniert. Nach zwei Briefen, deren Echtheit jedoch bezweifelt wird, **Jaffé** 2132f., hat er ihm den Primat von Britannien übertragen. Aber nach Beda V, 8 wurde Berctuald am 1. Juli 692 in England gewählt und am 29. Juni 693 von einem fränkischen Metropoliten Goduin geweiht. Möglicherweise liegt ein Mißverständnis des L. p. vor, das sich aus der Verleihung des Palliums an Berctuald erklären mag. Am wichtigsten war Sergius' Verbindung mit Pippin und Willebrord, hierüber s. d. Art. Willebrord.

Das Verhältnis zu Konstantinopel wurde bestimmt durch die Stellungnahme des Papstes zu der trullanischen Synode von 692 (s. d. Art.). Obgleich die römischen Legaten den Beschlüssen der Synode zugestimmt hatten, weigerte sich Sergius, sie zu unterschreiben, als der Kaiser sie ihm zusandte; er verwarf sie mit aller Entschiedenheit. Justinian II. schickte daraufhin den Protospathar Zacharias mit dem Auftrage nach Rom, Sergius nach Konstantinopel abzuführen. Kaum aber wurde die Gefahr, in welcher der Papst schwebte, bekannt, so erhob sich die Miliz von Ravenna und der Pentapolis (Ancona, Umana, Pesaro, Fano, Rimini) zu seinem Schutze und zog gegen Rom. Zacharias glaubte nur dadurch sein Leben retten zu können, daß er sich in den Schutz des Papstes begab, dem es auch gelang, die Aufregung zu beschwichtigen, er war vollständig Sieger. Diese Vorgänge sind in doppelter Hinsicht von Bedeutung: einerseits vertiefte die Verweigerung der Anerkennung der trullanischen Synode den Zwiespalt, der zwischen der abendländischen und morgenländischen Christenheit bereits vorhanden war; andererseits zeigt die Erhebung der Miliz, wie fest das Ansehen Roms in Italien stand: bei einem Streite zwischen Rom und Konstantinopel konnte nur Konstantinopel verlieren.

Noch mag angeführt werden, daß nach dem Lib. pont. S. 215 die Aufnahme des **Agnus Dei** in die Meßliturgie auf einer Anordnung Sergius' I. beruht. Das Gebet wurde von Klerus und Volk gesungen.

Sergius starb am 8. September 701. **Hauck.**

Sergius II., Papst, 844—847. — Litteratur: Lib. pontif., ed. Duchesne II, S. 86 ff.; Annales Bertiniani; Jaffé S. 327 sq.; vgl. auch Ps. Liudpr. de vitis Rom. pont. 104 MSL 129, S. 1244; Bower-Rambach, Unpart. Historie der röm. Päpste V, S. 574; Langen, Geschichte der röm. Kirche S. 822; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA. III[4], S. 81; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II, S. 196; Dümmler, Geschichte des Ostfränk. Reichs I, S. 249 ff.; Baxmann, Politik der Päpste I, S. 349; Hauck, KG Deutschlands II, S. 512 f.; Dopffel, Kaisertum und Papstwechsel S. 116; Heimbucher, Die Papstwahlen unter den Karolingern S. 149 ff.; Ueber eine unechte Ablaßbulle Sergius II., s. Götz, ZKG XV, S. 342 ff.

Als Gregor IV. im Januar 844 starb, bemächtigte sich ein Diakon Namens Johannes an der Spitze eines Volkshaufens des Patriarchiums im Lateran; er hoffte im Besitze des Palasts die Wahl auf sich lenken zu können. Ihm stellte der römische Adel den Archipresbyter Sergius entgegen, den er in der Basilika des hl. Martin wählte und mit Waffengewalt in den Lateran einführte. Johann wurde gefangen genommen und entging nur durch das Dazwischentreten des Neugewählten dem Tode.

Sergius gehörte durch seine Geburt dem römischen Adel an; nach dem frühen Tode seiner Eltern war er am päpstlichen Hofe erzogen worden; Leo III. nahm ihn in den Klerus auf, Stephan IV. weihte ihn zum Subdiakon, Paschal I. zum Priester, Gregor IV. endlich erhob ihn zum Archipresbyter.

Daß er oder die Partei, die ihn erhoben hatte, beabsichtigte, dem Papsttum eine selbstständigere Stellung dem Kaisertume gegenüber zu geben, als es damals besaß, trat alsbald nach seiner Wahl an den Tag, er wurde konsekriert, ohne daß die Bestätigung der Wahl durch Kaiser Lothar abgewartet worden wäre. Der Kaiser erblickte in diesem Vorgehen mit Recht (vgl. Hlot. I const. Rom. MG. CI. I. S. 322) einen Treubruch der Römer; er sandte deshalb im Sommer 844 seinen Sohn Ludwig mit einem Heere nach Rom; in der Begleitung Ludwigs befand sich eine Anzahl Bischöfe, an ihrer Spitze Drogo von Metz; sie sollten fordern, **ne deinceps decedente apostolico quisquam praeter sui iussionem missorumque suorum praesentiam ordinetur antistes (Ann. Bert.)**. Das Heer drang in das römische Gebiet wie in Feindesland ein; Sergius dagegen empfing Ludwig mit allen ihm zukommenden Ehren und verhinderte dadurch feindselige Schritte gegen seine Person. Es kam gleichwohl zu einer stürmischen Verhandlung zwischen ihm und den Bischöfen und Großen, die Ludwig begleiteten. Den Gegen-

stand derselben giebt der Biograph des Papstes, der die Vorgänge überhaupt absichtlich verschleiert, nicht an; man kann aber nicht zweifeln, daß es sich dabei um jene Forderung des Kaisers handelte, und daß vom Papst und von den Römern ihre Berechtigung anerkannt werden mußte; Prudentius von Troyes läßt Ludwig seinen Auftrag ausrichten (Ann. Bert.: peractoque negotio Hlodowicum pontifex Romanus unctione in regem consecratum cingulo decoravit), wogegen der kurialistische Biograph den Papst die Oberhand behaupten läßt; er sagt von den Gesandten: ab eo, dem Papst, superati pudore et operti confusione discesserunt. Er wird darin, daß Sergius im Amte blieb und daß dem Heere der Eintritt in die Stadt versagt wurde, seinen Sieg erblickt haben. In der That lag in beidem eine Einbuße für die Stellung des Kaisers. Im Zusammenhang mit diesen Vorgängen steht wohl auch die von dem Biographen erwähnte, aber anders motivierte Thatsache, daß die Römer dem Kaiser von neuem den Eid der Treue leisteten. Zugeständnisse des Papstes hat man ohne Zweifel auch in der Krönung Ludwigs zum lombardischen König, in der Ernennung Drogos von Metz zum päpstlichen Vikar diesseits der Alpen mit sehr weitgehender Selbstständigkeit zu erkennen (Schreiben des Papstes an die transalp. Bischöfe bei Mansi XIV, 806). Verhielt er sich dagegen sehr schroff gegen die wegen ihrer Verbindung mit Lothar vertriebenen Bischöfe Ebo von Rheims und Bartholomäus von Narbonne, so wird hierfür die Rücksicht auf Karl den Kahlen maßgebend gewesen sein. Später hat Sergius für Ebo gegen Hincmar Partei ergriffen; aber er that es, gedrängt von Lothar, ohne Nachdruck und ohne Erfolg (Hincm. ep. 11 ad Nicol. Pap. MSL CXXVI, 82 sq.).

Von der Thätigkeit des Papstes erwähnt sein Biograph nur noch das, was er zum Bau und Schmuck von Kirchen that. Er schweigt dagegen über die Verwüstung Roms und die Plünderung der Peters- und der Paulskirche durch die Sarazenen im August 846 (vgl. hierüber Ann. Bert. z. d. J.). Kurz danach, am 27. Januar 847, starb Sergius II.

Hauck.

Sergius III., Papst, 904—911. — Litteratur: Liber pontificalis ed. Duchesne II, S. 236; Watterich, Pontif. Roman. Vitae I, S. 32. 37. 85. 660 ff.; Jaffé S. 445; Dümmler, Gesch. des Ostfr. Reichs III, S. 601; derselbe, Auxilius und Vulgarius; Bower-Rambach, Unpart. Historie der römischen Päpste VI, 267; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA. III⁴, S. 237; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II, S. 227; Hefele, Conciliengeschichte IV, S. 574; Baxmann, Politik der Päpste II, S. 76; Langen, Geschichte der röm. Kirche S. 313.

Der Pontifikat Sergius' III. fällt in die Zeit der sog. Pornokratie, er selbst soll zu den Buhlen der Marozia gehört haben; nach Liudpr. Antap. II, 48 war er der Vater des späteren Papstes Johann XI. Nach dem Tode Theodors II. 897 wurde er, damals Diakon der römischen Kirche, von einem Teile des Volkes zum Papste gewählt; er mußte jedoch dem durch Kaiser Lambert begünstigten Johann IX. weichen; er begab sich nach Tuscien in den Schutz des Markgrafen Adalbert; sieben Jahre brachte er bei ihm zu. Nach der Absetzung des Papstes Christophorus 904 kehrte er nach Rom zurück und erhielt nun wirklich den päpstlichen Stuhl. Er wurde wahrscheinlich am 29. Januar 904 geweiht. Nach Flodoard, der günstig über ihn urteilt (de Chr. triumph. ap. Ital. XII, 7 MSL 135 S. 831), waren die Wünsche des Volkes, nach Liudprand (I, 30) der Einfluß der tuscischen Partei dabei maßgebend. Von Thaten dieses Papstes wird nichts berichtet als der Neubau des durch ein Erdbeben zerstörten Lateran (L. p.; Benedicti chron. 27; vgl. die von Duchesne S. 236 f. zusammengestellten Inschriften). Über seine Stellung in der Frage der Rechtmäßigkeit des Pontifikats des Formosus s. Bd VI S. 129, 34. Er starb im Mai 911.

Hauck.

Sergius IV., Papst, 1009—1012. — Litteratur: Liber pontificalis ed. Duchesne II, S. 267; Watterich, Pontif. Roman. Vitae I, S. 69. 89. 700; Jaffé S. 504; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA. IV⁴, S. 12; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II, S. 227; Langen, Geschichte der röm. Kirche S. 403. Ueber die unechte Kreuzzugsbulle des Papstes s. J. Harttung, Forsch. XVII, S. 393 ff.; gegen ihn J. Lair, Etudes critiques I. Paris 1899.

Sergius IV., Papst, war ein geborener Römer, er war zuerst Bischof von Albano und wurde im Juli 1009 auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Es war die Zeit, in welcher die Crescentier alle Macht in Rom besaßen, so daß die Päpste kaum etwas anderes als Werkzeuge in ihrer Hand waren. Ob Sergius der Mann gewesen wäre, unter günstigeren Verhältnissen zu handeln, wissen wir nicht, die einzigen Spuren seines

Wirkens sind eine Anzahl Privilegien für Klöster. Sergius wird als der erste Papst bezeichnet, der bei seiner Stuhlbesteigung einen neuen Namen annahm, er hieß ursprünglich Petrus; er starb im Juni 1012. **Hauck.**

Sergius, Konfessor, byzantinischer Chronist, gest. nach 828.

In seiner **Bibliotheca** (Cod. 67 MSG 103, Sp. 164) handelt Photius von dem Geschichtswerk eines gewissen S., in dem die politischen und kirchlichen Begebenheiten der ersten acht Regierungsjahre des Kaisers Michael II. Balbus, d. h. des Stammlers (Dezember 820—829), beschrieben worden seien, unter Zurückgreifen auf die „verabscheuungswürdigen" Taten des Kaisers Konstantinus Kopronymus (751—774). Die Schrift sei außerordentlich einfach und klar geschrieben und vereinige Schmucklosigkeit mit natürlicher Schönheit der Darstellung, so daß man glauben möchte, sie sei aus dem Stegreif hingeworfen worden. Dieses Urteil können wir nicht mehr kontrollieren, da die Schrift spurlos untergegangen ist. Photius giebt dem Verfasser den Beinamen *ὁμολογητής*, Konfessor, ein Prädikat, das die Byzantiner den Vorfechtern des Bilderkultes gerne beigelegt haben. So wird unser S. identisch sein mit dem von der griechischen Kirche am 13. Mai gefeierten *Σέργιος ὁμολογητής*, der nach dem Menologium des Basilius (MSG 117, Sp. 454) unter Leo III. (813—820) verbannt wurde. Im Exil scheint er unter Theophilus (829—842) gestorben zu sein (vgl. Nikodemus Hagiorites, *Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ* III, Zanthe 1868, S. 37; Ehrhard im KKL 11, Sp. 193).

G. Krüger.

Sergius, Patriarch von Konstantinopel, 18. April 610 bis 9. Dezember 638. — Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantin. Litteratur, 2. Aufl., München 1897, 671 f. Hier genaue Litteraturangaben.

S., über dessen kirchenpolitische und theologische Stellung im Art. Monotheleten (s. Bd XIII, 401 ff.) das Nötige gesagt ist, gilt als Verfasser des berühmtesten griechischen Kirchenliedes, des noch heute in den Menäen unverkürzt erhaltenen Akathistos (sogenannt, weil die Sänger beim Vortrage des Gedichtes stehen blieben; herausgegeben außer in den Menäen in MSG 92, 1335—1548 und bei Pitra, Anal. sacra 1, 1876, 250—262). Überhaupt scheint er sich um die Ausbildung des Ritus Verdienste erworben zu haben.

G. Krüger.

Serubbabel. — Litteratur: Kosters, Die Wiederherstellung Israels, übersetzt von Basedow 1895; Wellhausen, Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil, Göttinger Gel. Anzeigen 1895; Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums 1896; Hoonacker, Zorobabel et le second temple 1891; ders., Nouvelles études sur la restauration Juive après l'exil de Babylone 1896; Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil 1900; Sellin, Serubbabel 1898; ders., Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil, Heft II 1901; Rothstein, Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen in geschichtlicher Beleuchtung 1902; Fischer, Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia 1903; außerdem die einschlägigen Abschnitte in den Geschichten des Volkes Israel, besonders denen von Stade, Wellhausen, Klostermann und Guthe und in den Kommentaren zu Haggai-Sacharja und Esra-Nehemia.

Was wir von Serubbabel mit voller Sicherheit wissen, ist sehr wenig, lediglich folgendes. Er hat als persischer Statthalter in der nachexilischen jüdischen Gemeinde, angespornt von den Propheten Haggai und Sacharja, im zweiten Jahre des Königs Darius den Grundstein zum zweiten jerusalemischen Tempel gelegt — nach richtigem Verständnis von Hag 2, 15—18 vgl. mit 1, 15 am 24. 6. (September) 520 — und in Gemeinschaft mit dem Hohenpriester Josua auch dessen Bau energisch geleitet (vgl. Hag 1, 12, 14; 2, 2, 21; Sach 4, 9 f., 14; 8, 9; Esr 5, 2). Diese Unternehmung ist offenbar eine Zeit lang durch die Wirren, die damals das große persische Reich erschütterten (vgl. Hag 2, 21), wie durch messianische Hoffnungen, die man an Serubbabels Person knüpfte (vgl. Hag 2, 23; Sach 3, 8; 6, 12 f.), mächtig gefördert. Der Einspruch des Satrapen Tatnai, hinter den sich wahrscheinlich die Samaritaner gesteckt hatten, trug ebenfalls nur dazu bei, Serubbabels Werk zu begünstigen. Denn Darius wurde dadurch aufmerksam auf die Privilegien, mit denen einst Cyrus den Tempel ausgestattet hatte, er bestätigte und erweiterte sie (vgl. Esr 5, 3—6, 14).

Infolge der Dürftigkeit unserer Quellen knüpft sich nun aber an die Person Serubbabels eine ganze Reihe von Fragen, die zur Zeit nur hypothetisch beantwortet werden können. Man kann sie in der Hauptsache auf drei reduzieren.

1. Wer war der Vater Serubbabels? Ist auch die Annahme von Kosters, er sei überhaupt kein Davidide gewesen, sondern entstamme einer 586 im Lande zurückgebliebenen Familie, mit Recht allgemein abgelehnt, da, ganz abgesehen von den ausdrücklichen Zeugnissen Hag 1, 12ff.; 1 Chr 3, 19, schon sein Name (Sproß Babels) für seine Geburt in Babylon, die messianische Erwartung, die man auf ihn setzte, für seine Zugehörigkeit zur davidischen Familie zeugt, so liegt doch in Bezug auf seine Herkunft insofern eine große Schwierigkeit vor, als Haggai überall und in Übereinstimmung mit ihm Esr 5, 2 ihn als Sohn Schealthiels, der Chronist aber 3, 19 als Sohn Pedajas bezeichnet. Während man sonst allgemein die erste Nachricht als den älteren Quellen entstammend bevorzugt, hat Rothstein ausgehend davon, daß das Buch Haggais in der jetzigen Form nicht aus der Feder dieses Propheten stamme, sondern ein Stück einer späteren historischen Schrift über die Wirksamkeit desselben bezw. über den Tempelbau sei, die chronistische Genealogie bevorzugt. Sein Hauptargument, daß kaum später die Vorstellung hätte aufkommen können, Serubbabel wäre der Sohn des dritten Sohnes Jojachins, wenn er tatsächlich der des erstgeborenen gewesen wäre, während umgekehrt der Mann, in dem man den Träger des großen Erbes Davids erblickt hatte, gar leicht zu einem Sohne des erstgeborenen später hätte gemacht werden können, ist allerdings nicht leichter Hand abzuweisen. Aber einerseits bleibt, auch wenn man Rothsteins Beurteilung des ganzen Haggaibuches zustimmt, doch das „Sohn Schealthiels" in dem feierlichen Haggaiworte 2, 23 von Bestand. Und zum andern warnt der Zustand, in dem die ganze genealogische Tafel beim Chronisten auf uns gekommen ist, weittragende Schlüsse auf derselben aufzubauen; ein einfacher, allerdings uralter (vgl. LXX) Schreiberfehler ist hier um so weniger auszuschließen, als doch derselbe Chronist das „Sohn Schealthiels in Esr 5, 2 sicher hat passieren lassen; außerdem vgl. 3 Esr 5, 5, 48 u. s. w.

2. Wie verhält sich Serubbabel zu Scheschbazzar, bezw. wann ist jener in die Heimat zurückgekehrt? Die alte Annahme, Serubbabel und Scheschbazzar, der erste nachexilische Statthalter und Heimführer der ersten Gola unter Cyrus (vgl. Esr 1, 8, 11), seien zu identifizieren, die wahrscheinlich schon der Chronist selbst geteilt hat, ist immer mehr im Schwinden begriffen. Ihr stehen nämlich zwei schwerwiegende Argumente entgegen. Zunächst dies, daß beide Namen fast sicher babylonische sind (Zêr-Babili, auch in babylonischen Urkunden nachgewiesen, und Schamasch-bal-usur) und ein Jude doch nimmermehr zwei solcher führte, zum andern, daß Esr 5, 14, 16 von Scheschbazzar als von einer der Vergangenheit angehörenden, nicht etwa anwesenden (vgl. 5, 2) Persönlichkeit gesprochen wird. Das scheinbar für die Identifizierung sprechende Argument, daß nach dem Esrabuche (5, 16) Scheschbazzar, nach dem Sacharjabuche (vgl. auch Esr 3, 8) Serubbabel den Grundstein zum zweiten Tempel gelegt habe, erledigt sich schon damit, daß jenes vom 2. Jahre des Cyrus, dieses vom 2. Jahre des Darius handelt, daß wir aber aus Babylon wissen, wie jeder neue Tempelerbauer auch wieder einen neuen Grundstein legen mußte. Beide Nachrichten vertragen sich also sehr gut miteinander, der Bau des Scheschbazzar wird nicht viel über Grundsteinlegung, Aufrichtung eines Altars u. s. w. hinausgekommen sein.

Handelt es sich aber um zwei verschiedene Persönlichkeiten, so taucht das Problem auf: wann ist Serubbabel heimgekehrt? Die Liste Esr 2 (bezw. Neh 7) kann nicht zur Entscheidung in Betracht kommen, da der Kopf derselben, die Zwölfzahl der Leiter der Heimgekehrten, offenbar auf einem künstlichen Schema, einer Darstellung derselben als Repräsentanz Gesamtisraels beruht. Diese Liste enthält vielmehr auch sonst Namen und Zahlen solcher Familien, die erst innerhalb eines größeren Zeitraumes nach 537 heimkehrten. Nun wissen wir, daß Jojachin vom Jahre 596—61 in Babylon im Kerker hat schmachten müssen (vgl. 2 Kg 25, 27), daß ihm also damals keine Kinder geboren werden konnten. Besaß der im Jahre 596 Achtzehnjährige schon einen Sohn? 2 Kg 24, 12, 15 wird ein solcher nicht erwähnt. Und wenn doch nach Jer 22, 28 „er und sein Same" ein Sohn vorausgesetzt werden müßte, so könnte es der 1 Chron 3, 16 erwähnte Zedekia sein. So wird es wahrscheinlich, daß die in V. 17 und 18 erwähnten sieben Söhne des (einstmals) gefesselten Jojachin ihm alle erst nach dem Jahre 561 geboren sind, das heißt aber, daß Serubbabel im Jahre 537 erst etwa drei Jahre alt gewesen ist. Könnte er nun auch als Kind von seinen Eltern mitgenommen sein, so legen doch sowohl gewisse Anspielungen in den Nachtgesichten Sacharjas aus dem Jahre 519 (3, 8 „siehe, ich lasse kommen meinen Knecht Zemach"; 6, 12 „und er wird aus seinem Boden hervorsprossen"; 6, 15 „und Ferne werden kommen und den Tempel Jahwes bauen") wie vor allem die plötzlich im Jahre 520 entstehende Bewegung die Vermutung nahe, daß der junge, etwa 20jährige Davidide gerade erst unmittelbar zuvor in seine Heimat zurückgekehrt und daß

gerade auch dadurch die Begeisterung für den Tempelbau neuerlich angefacht ist. Als Bestätigung, nicht als Beweis mag erwähnt werden, daß tatsächlich das 3. Esrabuch ihn erst unter Darius heimkehren läßt 5, 1 ff.

3. Welches ist das fernere Schicksal Serubbabels gewesen? Der eine Teil der Erwartung der Propheten Haggai und Sacharja ist in Erfüllung gegangen, der Tempel wurde vollendet und im Jahre 516 eingeweiht, der andere Teil, die Erhebung Serubbabels zu einem zweiten David nicht; schon in dem Berichte des Chronisten von dem Feste der Einweihung des Tempels (Esr 5, 15 ff.) wird er überhaupt nicht mehr erwähnt. Wie erklärt sich das? Schon das plötzliche Versiegen aller Quellen über die Geschichte von 516 bis etwa 450 muß stutzig machen. Jeder wird von den Büchern des Haggai und Sacharja mit dem Eindruck scheiden, daß im Jahre 520/19 alles auf eine Erhebung Serubbabels zum Könige hindrängte, sogar die Krone war schon für ihn bereitet (vgl. Sach 6, 9—15). Andererseits ist es sicher, daß nach Serubbabel kein Davidide mehr Statthalter in Jerusalem war, daß später Nehemia und Esra Jerusalem im kläglichsten Zustande vorfinden, daß die Propheten, die vor allem die Vertreter der messianischen Hoffnung gewesen waren, seit der Ära Serubbabels in Juda Fiasko gemacht haben, daß endlich die willige Annahme des Priesterkodex seitens der nachexilischen Gemeinde nur denkbar ist, wenn in derselben die Hoffnung auf die davidische Dynastie mit Stumpf und Stiel ausgerottet war. Dieses alles zusammengenommen läßt darauf schließen, daß nach dem Jahre 518 Serubbabel und sein Anhang von Worten zu Thaten übergegangen sind, daß er wie viele Statthalter des persischen Reiches im Verlangen nach Titel und Krone seiner Väter sich gegen den Großkönig empört und daß naturgemäß diese Erhebung mit einer Katastrophe geendet hat. Welcher Art diese war, das ist natürlich vollständig hypothetisch. Die Analogie des Schicksals anderer Statthalter jener Zeit läßt auf Todesstrafe schließen, vielleicht handelt Ps 89, 39—52 unmittelbar von Serubbabels jähem Sturze; andererseits gestattet die Erwähnung eines Davididen Chattusch, nach 1 Chr 3, 21 f. eines direkten Nachkommen Serubbabels, unter den mit Esra Heimgekehrten (vgl. Esr 8, 2 f.), auch an eine einfache Abberufung und Rückverbannung nach Babylon zu denken.

Sellin.

Servatius, der heilige. — AS 13. Maii. Tillemont, Mémoires etc. VIII, 639 sq.; Rettberg, KG Deutschlands I, 204 ff.; Friedrich, KG Deutschlands I, 300 ff.; Hauck, KG Deutschlands[2] I, 33 f. und 51 f. Analecta Boll. I, p. 85—111; Godefroy Kurth, Deux biographies inédites de St. Servais, Liège 1881; ders., Nouvelles recherches sur S. Servais, ib. 1884. J. S. Bennett im DchrB IV (1887), p. 623; Corten, De hl. Servatius, eerste Bischop van ons Vaderland (in d. Ztschr. De Katholiek, N. R. deel XIX, Leiden 1884); J. Brancken, St. Servatius-Legende uitgegeven naar een Lat. handschr. uit de XIV. eeuw, Maastricht 1884; Br. Krusch, Passiones vitaeque aevi Merovingici etc. (MG, Scriptor. rer. Merov. III, 1896), p. 83. (Gegen Krusch dann G. Kurth, Le Pseudo-Arvatius, in Anal. Boll. 1897, 164—172). Proost, Saint Servais, Paris 1891; Frz. Görres, Beiträge zur Gesch. des Vor-Mittelalters I, Servatius, Bischof von Tongern: ZwTh 1898, 78—83.

Nach Athanasius (Apol. II, p. 767) befand sich unter den Beisitzern des Konzils von Sardica im Jahre 347 auch ein gallischer Bischof Servatius, vielleicht der nämliche, der (nach Athanas. Apoll. II, p. 679) im Jahre 350 von Magnentius nebst mehreren Anderen als Gesandter an Kaiser Constantius geschickt wurde und sehr wahrscheinlich der nämliche, den Sulpicius Severus unter dem Namen Servatio als Bischof von Tongern bezeichnet (Servatio, Tungrorum episcopus, H. Sacra II, c. 59) und neben Föpadius oder Phöbadius als standhaften Konfessor athanasianischer Rechtgläubigkeit beim Konzil von Rimini im J. 359 erwähnt. Fast nur diese Angaben lassen sich als wirklich geschichtliche Nachrichten betrachten. Denn schon die Nachricht, daß er einem Provinzialkonzil zu Köln im J. 346 beigewohnt habe, ist ebenso verdächtig, wie die Echtheit der angeblichen Akten dieses Konzils (vgl. als neueren Versuch einer Verteidigung von deren Echtheit: Friedrich, KG Deutschlands I, S. 277 ff.; aber dem gegenüber Hauck I, S. 51). Und mit dem, was Gregor von Tours (Hist. Francorum II, 5; vgl. De glor. Confessorum c. 71) über ihn berichtet, betreten wir vollends das Gebiet unsicherer Legende. Denn danach wäre ein Servatius oder Arvatius (wie die richtigere Schreibung seines Namens bei Gregor lautet) erst um die Zeit des verheerenden Hunneneinfalls unter Attila Bischof von Tongern gewesen, hätte auf die Nachricht vom Heranrücken dieser Barbaren eine Pilgerfahrt nach Rom gemacht, um durch Gebet am Grabe Petri die seiner Stadt drohende Gefahr der Zerstörung womöglich abzuwenden, hätte aber nach mehrtägiger Andacht die göttliche Weisung zur Rückkehr in seine, dem Gerichte der

wüstung durch die Barbaren unabwendbar verfallenen Heimat empfangen, und wäre sogleich nach seiner Rückkehr in Maastricht, wohin er sich von Tongern aus begeben, gestorben, ein Jahr bevor die Hunnen kamen und Tongern zerstörten. Will man hier nicht eine Verwechselung einer früheren (germanischen) Barbareninvasion mit derjenigen der Hunnen annehmen — wie nach dem Vorgang der Bollandisten, Tillemonts und schon Baronius' jüngst wieder Kurth dies versucht hat (der an eine Zerstörung Tongerns durch Vandalen im J. 406 denkt) — so hat man den Tod des Servatius ins Jahr 450, ein Jahr vor der Zerstörung Tongers und vor der Schlacht auf den catalaunischen Feldern zu setzen und demnach dem Heiligen ein ultracentenares Alter zuzuschreiben! Oder der Servatius des turonensischen Gregor muß von dem des Athanasius und dem Servatio des Sulp. Severus als einem Früheren unterschieden werden (so schon Rettberg a. a. O.; desgleichen Krusch und Arndt in ihrer Gregor-Ausgabe in dem MG von 1885 (p. 66 sq.), Bennett im DchrB l. c. und Görres in ZwTh 1898). Betritt man diesen letzteren Ausweg, so gilt es den Namen Servatius für den Tungrischen, bezw. Maastrichter Bischof bei Gregor überhaupt preiszugeben und ihm laut der besten Lesart einen Arvatius oder Aravatius zu substituieren (s. bes. auch Hauck I, 33). Für den tungrischen Servatius giebt eine uralte und wohl nicht unglaubwürdige Tradition der Kirche von Maastricht ganz bestimmt den 13. Mai des J. 384 als Todestag an, und von zwei tungrischen Bischöfen dieses Namens verlautet sonst nirgends etwas. Fabelhaft ist jedenfalls, was Gregor von der frühzeitigen göttlichen Kenntlichmachung der Heiligkeit jenes 384 verstorbenen Bischofs durch wunderbares Nichtbeschneitwerden seines Grabes berichtet. Thatsächlich wird dagegen sein, daß dieses in Maastricht befindliche Grab frühzeitig eine vielbesuchte Andachtsstätte wurde; daß der dortige Bischof Monulph im J. 562 die Gebeine des Heiligen in eine neue, nach ihm benannte Kirche transferieren ließ; daß im J. 726, nach einem Siege Karl Martells über die Araber, der gerade am Tage des hl. Servatius, also am 13. Mai, erfochten worden war, eine abermalige Erhebung seines Leichnams durch den Bischof Hubertus stattfand, und daß seitdem die Reliquien, die Wunderlegenden und überhaupt der Kultus des Heiligen noch an verschiedenen anderen Orten Eingang fanden — so in Duisburg, in Worms und namentlich in Quedlinburg, dessen berühmte Stiftskirche (gegründet 955) bis auf den heutigen Tag seinen Namen führt.

In Darstellungen der christlich-mittelalterlichen Kunst wird Servatius etwa als überschattet durch einen über ihm schwebenden Adler abgebildet, oder auch als im Grabe liegend mit drei Holzschuhen, den angeblichen Werkzeugen seiner Tötung, neben ihm u. s. f. Über das ihn darstellende Gemälde von Bernhard Strigel (gest. 1528) in der Münchener Pinakothek s. Detzel, Ikonogr. II, 636. **Zöckler** †.

Servatus Lupus s. Lupus Servatus Bd XI S. 716.

Servet, Michael, gest. 1553. — I. Seine Schriften: 1. De Trinitatis erroribus Libri VII per Michaelem Serveto alias Reues, ab Aragonia Hispanum, Hagenau 1531. 2. Dialogorum de Trinitate libri duo, per Michaelem Serveto alias Reues ab Aragonia Hispanum, mit Anhang: De iusticia regni Christi et de Charitate capitula quattuor, Hagenau 1532. 3. Claudii Ptolemaei Alexandrini Geographicae Enarrationis libri octo, ex Bilibaldi Pirckemeri translatione, sed ad graeca et prisca exemplaria a Michaele Villanovano iam primum recogniti. Adiecta insuper ab eodem scholia etc., Lugduni 1535, 2. Ausgabe 1541. 4. Brevissima Apologia pro Campeggio in Leonardum Fuchsium 1536. 5. Syruporum universa ratio, ad Galeni censuram diligenter expolita. Cui post integram de concoctione disceptationem, praescripta est vera purgandi methodus, cum expositione aphorismi: concocta medicari, Michaele Villanovano authore, Paris 1537 (andere Ausgaben Venedig 1545, Lyon 1546, 1547, Venedig 1548). 6. Apologetica Disceptatio pro astrologia 1538. 7. Biblia Sacra ex Sanctis Pagnini translatione, sed et ad Hebraicae linguae amussim ita recognita et scholiis illustrata, ut plane nova editio videri possit, Lugduni 1542. 8. Christianismi Restitutio. Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in Integrum Restituta Cognitione Dei, Fidei Christi, justificationis nostrae, Regenerationis Baptismi et Coenae Domini Manducationis. Restituto denique nobis Regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo; statt des Namens die Initialen $\frac{\text{M. S. V.}}{1553}$, in Vienne gedruckt. Die noch vorhandenen drei Exemplare befinden sich in den Bibliotheken von Paris, Wien und Edinburg; genauer Nachdruck Nürnberg 1791; deutsch von Dr. Spieß, Wiesbaden 1892—1896, 3 Bde.

II. Schriften über S.: Calvini opera ed. Baum, Cunitz, Reuß, Bd VIII, XIV, XXXVI, Braunschweig; Michel de la Roche, Memoirs of Literature, London 1711—1712;

L'abbé d'Artigny, Nouveaux Memoires, Paris 1749, 2. Bd; Mosheim, Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unparteiischen Ketzergeschichte, Helmstädt 1748; Neue Nachrichten über den berühmten spanischen Arzt M. S. 1750; H. ab Allwoerden, Historia M. S., Helmstädt 1727; Trechsel, Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin, Heidelberg 1839; Heberle, M. S.s Trinitätslehre u. Christologie, Tüb. Ztschr. f. Theol. 1840; Rilliet, Relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre M. S., Genève 1844; Saisset, Les doctrines et le procès de S., Revue des deux Mondes 1848; M. Monnier, M. S. et les libertins de Genève, Revue Suisse 1849; Brunnemann, M. S., Berlin 1865; Chauvet, Etude sur le système théologique de S., Straßburg 1867; Pünjer, De M. S. doctrina 1876; Roget, Histoire du peuple de Genève Bd IV, 1877; Wylies, Geschiedenis van het Protestantisme, ed. J. P. Hofstede de Groot 1877; Willis, S. and Calvin, a Study of an important epoch in the early history of the Reformation, London 1877; Dardier, M. S. d'après ses plus récents biographes, Revue historique 1879; ders., Art. M. S. in Lichtenbergers Encyclopédie des sciences religieuses XI, 570—582. Der fruchtbarste S.-Schriftsteller war H. Tollin (ref. Prediger in Magdeburg, gest. 1902). Er veröffentlichte folgende Schriften und Abhandlungen; im Jahr 1874: Toulouser Studentenleben im Anfang des 16. Jahrh. (Hist. Taschenbuch); des Arztes M. S. Lehrer in Lyon, Dr. Symph. Champier (Archiv für pathol. Anatomie und Physiol.); Paulus Burgensis' Schriftbeweis gegen die Juden (Beweis des Glaubens); Die Beichtväter Kaiser Karls V. (Mg f. d. Litt. des Auslands); 1875: Dr. Mart. Luther und Dr. M. S., eine Quellenstudie, Berlin, Mecklenburg; S.s Kindheit und Jugend (ZhTh von Kahnis); S. und die Bibel (ZwTh); M. S. als Geograph (Ztschr. d. Gesellschaft f. Erdkunde); Wie M. S. ein Mediziner wurde (Goeschens Deutsche Klinik); Buchdruckerstrike in Lyon in der Mitte des 16. Jahrhunderts (Mg f. d. Litt. des Auslands); Die Toleranz im Zeitalter der Reformation (Hist. Taschenbuch); Butzers Confutatio der Libri VII de Trinitatis erroribus (ThStK); Straßburger kirchliche Zustände zu Anfang der Reformation (Mg f. d. Litt. des Auslandes); 1876: Das Lehrsystem M. S.s, genetisch dargestellt, Gütersloh (2. u. 3. Bd 1877); Ph. Melanchthon und M. S., eine Quellenstudie, Berlin, Mecklenburg; Charakterbild M. S.s, Berlin, Habel (ins Französische, Englische und Ungarische übersetzt); S.s Pantheismus (ZwTh); S.s Teufelslehre (ZwTh); S.s Lehre von der Gotteskindschaft (JpTh); S. auf dem Reichstag zu Augsburg (Ref. Kirchenzeitung); M. S. und M. Butzer (Mg f. d. Litt. des Auslandes); Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch M. S., Jena, Dufft; 1877: M. S.s Toulouser Leben (ZwTh); M. S.s Dialoge von der Dreieinigkeit (ThStK); M. S.s Sprachkenntnis (ZlTh v. Delitzsch u. Guericke); Alex. Alessi Widerlegung von S.s Restitutio Christianismi (JpTh); 1878: Zur S.-Kritik (ZwTh); S.s Italienische Reise (Hist. Taschenbuch); 1880: Servet und die oberländischen Reformatoren I, Berlin, Mecklenburg; 1881: S. über Predigt, Taufe und Abendmahl (ThStK); S.s christologische Bestreiter (JpTh); 1891: Thomas Aquin, Der Lehrer M. S.s (ZwTh). Tollin hat große Verdienste um die S.-Forschung; ist aber mehr Advokat als Geschichtsschreiber. A. v. d. Linde, M. S. Een Brandoffer de Gereformeerde Inquisitie, Groningen 1901; Geymonat, M. S. et ses idées religieuses, Genf 1892; Besson, M. S., Genf 1903; Choisy, La Théocratie à Genève au temps de Calvin 1901; ders., Le procès et le bûcher de M. S. (Revue Chrétienne 1903); L. Monod, Une réparation (ibid.); Bulletin de la Soc. de l'hist. du protestantisme français, passim, besonders Bd XXVIII (1879) und LII (1903); vgl. auch die Biographien Calvins (s. d. Art. Bd III, 654 ff.), dazu noch Kampschulte, Joh. Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. II, Leipzig 1899; Doumergue, Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps III, 658—663; Buisson, Seb. Castellion, sa vie et son oeuvre, 2 Bde, 1892.

Michael Servet (die Form Serveto findet sich auf den Titeln der zwei ersten Schriften, die Prozeßakten von Vienne und Genf gebrauchen diese Form nie, dagegen Servetus 45mal, Servet 137mal, Servetz 1mal) ist wahrscheinlich in Tudela in Navarra geboren. Sein Vater stammte aus Villanueva in Aragonien, weshalb sich S. später nach der Sitte der Zeit auch Villanovanus nannte. Die Mutter war eine Französin und hieß wohl Revès. Das Datum seiner Geburt ist mit Sicherheit nicht festzustellen. Die Berechnungen schwanken zwischen 1495 und 1518; die größte Wahrscheinlichkeit spricht für den 29. September 1511. Frühzeitig zum Juristen bestimmt, machte Servet seine ersten allgemeineren Studien in Saragossa bei dem gelehrten Geographen Petrus Martyr de Anghiera und trat 1525 als Amanuensis in den Dienst des kaiserlichen Hofgeistlichen Juan de Quintana. Als Begleiter desselben kam er 1528 nach Toulouse, wo er zunächst allerdings Jurisprudenz studierte, in der Folge aber durch das Auffinden einer Bibel zum „estudieux de la Saincte Escripture" wurde. Angeregt durch das Studium der Schrift hielt er sofort mit einigen seiner Mitschüler collegia biblica und vertiefte sich in die Schriften Melanchthons und Pauls von Burgos. Mit Quintana wohnte Servet im Februar 1530 der Krönung Karls V. zu Bologna bei und reiste sodann im Gefolge seines Herrn, welcher mittlerweile kaiserlicher Beichtvater geworden, nach Deutschland zum Reichstage. Daß er Luther auf der Feste Koburg besucht habe, läßt sich geschichtlich nicht nachweisen. Die Stelle, aus der man ein persönliches Zusammentreffen S.s mit Luther hat schließen

wollen, giebt hierzu keinen Anlaß (aliter enim propriis auribus a te declarari audivi et aliter a doctore Paulo et aliter a Luthero et aliter a Melanchtone, Calv. opp. VIII, 862). Nicht unmöglich ist, daß er schon in Augsburg Butzer kennen gelernt und mit ihm im Herbst 1530 die Reise nach Basel gemacht hat. Nachweisbar ist nur sein Zusammensein mit Ökolampad im Oktober 1530.

Ökolampad, der fremdartige Anschauungen besser ertragen konnte als irgend einer seiner Zeitgenossen, nahm den Fremdling um seiner geistigen Strebsamkeit willen herzlich auf und ließ sich in mündliche und schriftliche Verhandlungen mit ihm ein, immerhin in der Hoffnung, den theologischen Erforschungstrieb Servets in richtige Bahnen leiten zu können. Die vorliegenden Briefe des Basler Reformators an und über den spanischen Philosophen sind außerordentlich beachtenswert; sie zeigen uns nämlich, daß Servets antitrinitarische Anschauungen schon 1530 im wesentlichen abgeschlossen waren, und daß er von Anfang an auch der liebevollsten Belehrung eine unzugängliche Starrköpfigkeit entgegengesetzt hat, welche selbst den wohlwollenden Ökolampad unheimlich berührte und zum Ingrimm reizte. Hatte der erste Brief noch beginnen können: „Joh. Oec. Serveto Hispano Domini spiritum precatur", so muß der zweite die Opposition schon deutlicher hervorkehren, den Adressaten anreden als „negans Christum esse filium Dei consubstantialem" und in der Ermahnung gipfeln: „wenn wir dich noch als einen Christen sollen gelten lassen, so mußt du bekennen, daß Christus Gottes gleichartiger und gleichewiger Sohn sei". Und als Servet, der in Basel wohl wegen Ökolampads Widerstand keinen Drucker hatte finden können, nach Straßburg gereist war, sich dort bei Capito und Butzer festgesetzt und in Hagenau sein Erstlingswerk de trinitatis erroribus libri VII hatte drucken lassen, da bat Ökolampad Butzern, er möge doch an Luther schreiben, daß sie, die Schweizer und Elsässer Reformatoren, mit dem Buche nichts zu schaffen hätten, und nannte den Spanier in diesem Briefe geradezu eine Bestie. Zwar wollte Ökolampad in einem bezüglichen Gutachten an den Basler Rat auch jetzt noch nichts von persönlicher Verfolgung des Verfassers wissen, aber die Verbreitung seiner Schriften sollte obrigkeitlich verboten und mit Gewalt verhindert werden; und auch Zwingli warnte ernstlich vor den grundstürzenden Irrlehren dieses abscheulichen Spaniers. Nun suchte zwar Servet in der Einleitung zu seiner zweiten 1532 ebenfalls im Elsaß erschienenen Schrift, Dialogorum de trinitate libri II; de justitia regni Christi capitula IV, den schlimmen Eindruck, den sein erstes Buch hervorgerufen, durch Zugeständnisse formeller Natur zu verwischen, allein in der Sache selbst blieb er dabei, daß weder die alte Kirche noch die Reformatoren sich im Einverständnis mit der heiligen Schrift befänden. Er fand auf beiden Seiten ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum: nec cum istis nec cum illis in omnibus consentio aut dissentio. Omnes mihi videntur habere partem veritatis et partem erroris; et quilibet alterius errorem dispicit et nemo suum videt (Dial. de Trin. letzte Seite). So brach er seine Verbindung mit der Reformation, welche überhaupt nie eine lebensvolle gewesen und nicht über das Stadium der ersten Präliminarien hinausgekommen ist, für immer ab.

Unbefriedigt verließ Servet Deutschland, das er offenbar mit hochfliegenden Hoffnungen und Plänen betreten hatte. Er ließ nun sogar eine Zeit lang die theologischen Untersuchungen liegen und widmete sich in Paris unter dem Namen Villanovanus dem Studium der Medizin. Damals befand sich auch Calvin in Paris, doch kam eine bereits verabredete Besprechung der beiden nicht zu stande. Servet verließ auch Paris schon 1534 wieder und lebte nun einige Jahre in Lyon, wo er teils als Korrektor für eine Druckerei arbeitete, teils litterarisch thätig war. In letzterer Beziehung machte er sich damals verdient durch eine Neuausgabe des Ptolemäus mit zahlreichen selbstständigen, teilweise sehr geistreichen Anmerkungen (freilich diejenige über die Unfruchtbarkeit Palästinas, welche ihm Calvin später als Verleumdung Mosis zur Last legte, stammte gar nicht von ihm!). Von 1537 an finden wir ihn aufs neue in Paris und zwar vorzugsweise mit medizinischen Fragen beschäftigt, für welche er im Verkehr mit dem namhaften Lyoner Gelehrten Symphorien Champier neues Interesse gewonnen hatte. Auch auf diesem Gebiet wies er bald hervorragende Leistungen auf: jener Zeit gehört seine Abhandlung über die Syrupe und ihren Gebrauch in der Medizin, einer späteren die Entdeckung des doppelten Blutkreislaufes an. Er erwarb sich auch 1538 in Paris den medizinischen Doktorgrad. Doch zogen ihm fast zu gleicher Zeit seine öffentlich ausgesprochenen Ansichten über die gerichtliche Bedeutung der Astrologie die heftigsten Anklagen von seiten der Pariser Universität zu, infolge welcher er die Hauptstadt verlassen mußte. Auch zu Charlieu im südlichen Frankreich, wo er nun einige Zeit als Arzt praktizierte, konnte er nicht bleiben.

Dagegen hat er von 1540 an eine Reihe von Jahren in Vienne zugebracht, und zwar in den glücklichsten Verhältnissen als vertrauter Freund seines ehemaligen Pariser Schülers, des Erzbischofs Paulmier, und als allgemein geachteter und beliebter Arzt. Von Vienne aus besorgte Servet für befreundete Lyoner Verleger eine zweite Auflage seiner Ptolemäusedition, sowie eine neue Ausgabe der lateinischen Bibelübersetzung des Sanctes Pagninus (vgl. den Art. „Bibelübersetzung" Bd III S. 51.

Wohl aus dieser erneuten Beschäftigung mit der hl. Schrift erwuchs nun im Laufe der vierziger Jahre allmählich Servets Hauptwerk, die Entwickelung des Gedankens, das nicht erst im Laufe des Mittelalters, sondern seit den Tagen der alten ökumenischen Konzilien und gerade durch diese seinem ursprünglichen Wesen entfremdete Christentum zu rekonstruieren. So wenig ein solches Programm der modernen Theologie horrend erscheinen kann, so sehr wir im Gegenteil prinzipiell eine solche restitutio ad integrum als eine notwendige Konsequenz der Reformation begrüßen müssen, so natürlich ist es, daß Servets Zeitgenossen dafür nicht das mindeste Verständnis besaßen, und daß namentlich die Freunde der Reformation in Servets Anschauungen gerade wie im Anabaptismus eine Lebensgefahr für die evangelische Kirche erblickten. So fand denn Servet auch für dieses Werk wie für seine erste Schrift nur auf Umwegen einen Drucker. Der Lyoner Buchhändler Johann Freslon, an den Servet sich zunächst wandte, verlangte offenbar ein Gutachten Calvins. Wenigstens finden wir Servet in den Jahren 1545 und 1546 durch Vermittelung Freslons in lebhafter Korrespondenz mit dem praedicator Gebenensium. Allein wie schon früher im Verkehr mit Ökolampad, so lernen wir auch jetzt Servet kennen als einen, der nur Belehrung erteilen und vom Standpunkte geistiger Superiorität aus seinen subjektiven Anschauungen der biblischen Offenbarung die Anerkennung objektiver Wahrheit erzwingen will. Calvin wird als ein beschränkter Kopf behandelt, er, Michael Servet, dagegen nahezu identifiziert mit dem Michael der Apokalypse (12, 7). Obgleich Calvin nicht gewohnt und gewiß auch keineswegs gewillt war sich sagen zu lassen, er besitze keinen rechten Begriff von der Wiedergeburt u. dgl., antwortete er dennoch dem selbstbewußten Spanier zuerst ohne Herbe, indem er ihn, wie es einst Ökolampad gethan, ermahnte, seinen hochfahrenden Sinn aufzugeben und ein demütiger Schüler der Wahrheit zu werden. Zu diesem Behufe verwies ihn Calvin auf seine institutio. Daraufhin sandte ihm Servet ein Exemplar derselben mit zahlreichen Randglossen und zugleich im Manuskript einen Teil seines eigenen in Vorbereitung befindlichen Werkes mit der Bemerkung, Calvin werde darin neue und staunenerregende Gedanken finden! Zugleich erbot er sich, selbst nach Genf zu kommen, um, wenn Calvin dies wünsche, ihm persönlich seine Anschauungen vorzutragen. Daraufhin erklärte Calvin im Februar 1546 in einem Schreiben an Freslon, er habe Nötigeres zu thun als sich mit diesem anmaßenden Menschen zu beschäftigen, und in einem Brief an Farel, er würde, falls Servet nach Genf käme, alles aufbieten, daß der gefährliche Irrlehrer die Stadt nicht lebend verließe (si venerit, modo valeat mea autoritas, vivum exire nunquam patiar, 13. Febr. 1546. Opp. XII, S. 283).

Servet schickte nun zwar Calvin ein höhnisches Abschiedsschreiben, knüpfte aber mit anderen Genfer Predigern und mit Viret an; freilich mit um so weniger Erfolg, weil er nun immer desperatere Aussprüche that, und z. B. hinsichtlich der Trinitätslehre zu der blasphemischen Äußerung sich hinreißen ließ: „statt des Einen Gottes habt ihr einen dreiköpfigen Cerberus". In einem dieser Briefe (an den Genfer Prediger Abel Poupin) kommt auch die bemerkenswerte Stelle vor: „Ich weiß des Bestimmtesten, daß ich um dieser Sache willen das Leben werde lassen müssen; dennoch bleibe ich unentwegt, damit ich, der Jünger, ähnlich werde meinem Meister". Und in der That ließ er nun, heimlich zwar, sein längst vorbereitetes Werk Christianismi Restitutio (den ganzen Titel s. o.) bei Balthasar Arnouillet in Vienne drucken und versandte es, ohne in Vienne selbst das mindeste laut werden zu lassen, anfangs 1553 nach Lyon, Genf und Frankfurt. Das umfangreiche Buch (734 Oktavseiten) könnte auch als „Servets sämtliche theologische Werke" bezeichnet werden; denn es besteht aus lauter großen und kleinen Aufsätzen und beginnt mit einer allerdings überarbeiteten Wiederholung von Servets früheren Einwendungen gegen die altkirchliche Trinitätslehre, und zwar wird das früher Gesagte womöglich mit noch massiveren Ausdrücken bestätigt und dabei namentlich der Umstand hervorgehoben, daß die unbiblische, zu Tritheismus und Atheismus führende, satanische Lehre gleichzeitig mit dem Verderben der Kirche aufgekommen sei.

Der positive Lehrgehalt von Servets Restitutio ist nicht leicht zu gewinnen und noch weniger leicht zusammenzufassen. Mit der Wesenstrinität verwarf Servet keineswegs

die Trinität überhaupt; er konstatiert vielmehr eine Offenbarungstrinität, indem er Gott sich zweifach zur Offenbarung disponieren läßt. Der erste Offenbarungsmodus, der Erscheinungsmodus, das Wort ist zunächst vorhanden als göttliches Urlicht, der zweite Offenbarungsmodus, der Mitteilungsmodus, der Geist als göttliche Urkraft. Nach der Schöpfung erschien das Wort in dem ursprünglichen Wesen Adams, in den Engeln, Theophanien und Lichtwolken des alten Bundes als Schattenbild, bis es in Christo Fleisch wurde. Maria muß in der That Gottesmutter genannt werden; denn auch der Leib Christi war himmlischer Substanz, ist es aber in voller Glorifikation erst seit der Auferstehung. Durch den erhöhten Christus, jetzt Jehovah selbst, ist auch der Geist, welcher vorher nur als Weltseele, Lebenskraft, natürliches Gottesbewußtsein und Gesetz vorhanden war, zu seiner vollen Wahrheit gelangt, als das in den Menschen wohnende Wiedergeburts- und Unsterblichkeitsprinzip. Daß die beiden Offenbarungsmodi aufhören werden, spricht Servet jedoch in der Restitutio nicht mehr geradezu aus. Auf diese theologischen Fragen legt Servet so viel Gewicht, daß er für den Glauben nur als Anerkennung der Gottheit Christi in seinem Systeme Raum hat. Das Sündenbewußtsein, auf Grund dessen Paulus und mit ihm die Reformatoren einen ethischen Glaubensbegriff gewonnen haben, fehlt bei Servet fast ganz; erklärt er doch, vor dem 20. Jahre könne beim Menschen von eigentlicher Sünde nicht die Rede sein. Daß er von der Kindertaufe nichts wissen wollte, hing mit seiner einseitigen Wertung des intellektuellen Momentes zusammen. Eben darum stellt er dann die Taufe des Erwachsenen als Geistesmitteilung, das Abendmahl als Geistesnahrung und die guten Werke, speziell die Askese als Geistesübung sehr hoch. Nach dem Tode läßt er durch ein Reinigungsfeuer den Christen vollends von den Schlacken des vergänglichen Lebens befreit werden.

Daß der Leibarzt des Erzbischofs von Vienne darauf bedacht war, seine Autorschaft hinsichtlich eines mit aller Kirchenlehre so gründlich zerfallenen Systems geheim zu halten und darum auch sein Werk nur in der Ferne verbreiten ließ, darf nicht befremden; ebenso wenig daß Calvin, als er des Buches ansichtig wurde, sofort wußte, wer der Verfasser sei, und daß er, dessen höchstes Lebensziel die Evangelisation seines Vaterlandes Frankreich war, Servets Restitutio mit dem nämlichen Ingrimm begrüßte, wie einst Ökolampad das Erstlingswerk des Spaniers. Calvin mußte in dem ganzen Vorgehen Servets (schon in dem Namen Restitutio) einen äußerst gefährlichen Hauptschlag des Antichrists (Mt 13, 28) zur Diskreditierung und Zerstörung des kaum aufgeblühten und sonst schon schwer bedrohten französischen Protestantismus erblicken. Und in diesem Sinne — aber eben nur in diesem — kann man allerdings sagen, Calvin habe Servet „systematisch" verfolgt. Es ist notwendig, daß wir diesen Gesichtspunkt von vornherein feststellen, weil nur von ihm aus eine richtige historische Beurteilung der so vielfach mißhandelten Leidensgeschichte Servets möglich ist. Die neumodische Tendenz, Calvin zu einem geringen, von persönlichem Hasse geleiteten Denunzianten oder zu einem um seine lokalpolitische Machtstellung besorgten Miniaturdespoten herabzuwürdigen, ist mindestens ebenso kläglich wie die altmodische Liebesmühe um die Integrität von Calvins Reformatorenwürde. Gerade die ersten Schritte Calvins gegen Servet vom Februar 1553 zeigen uns den Reformator von Genf am deutlichsten auf der hohen Warte eines Feldherrn im großen Stil, der mit richtiger Taktik die Entscheidungsschlacht in Feindesland möchte geschlagen wissen. Treten wir näher ein in die Einzelheiten, deren Beschreibung der Art. „Calvin" (Bd III, S. 654 ff.) uns zuweist.

Am 3. Januar 1553 hatte die Christianismi Restitutio die Presse verlassen. Am 26. Februar 1553 schrieb ein in Genf lebender Refugié, Wilhelm Trie, an einen Verwandten in Lyon, Namens Anton Arneys, der ihm Vorwürfe wegen seines Übertritts machte und ihn in die römische Kirche zurückzuführen suchte: es sei nicht so schlimm mit der Ketzerei der Genfer Kirche, dagegen dulde man in Frankreich einen Menschen, der ein Buch voll von Gottlosigkeiten geschrieben habe. „Man unterhält dort einen Ketzer, der verbrannt zu werden verdient überall, wo er sein wird. Wenn ich von einem Ketzer rede, so verstehe ich darunter einen Mann, der von den Papisten ebenso verurteilt werden wird wie von uns, oder wenigstens verurteilt werden sollte . . . Es ist ein portugiesischer Spanier, mit seinem eigentlichen Namen Michael Servetus, aber er nennt sich jetzt Villeneufve und spielt sich als Arzt auf. Er hat einige Zeit in Lyon gelebt, jetzt hält er sich in Vienne auf, wo das Buch, von dem ich rede, von einem gewissen Balthazar Arnoullet gedruckt worden ist. Und damit Ihr nicht meinet, ich rede davon nur vom Hörensagen, schicke ich Euch das erste Blatt als Beweisstück" (d'Artigny a. a. O. 80, 83). Daß Calvin um diesen Brief wußte, ist überaus wahrscheinlich, wenn man nicht geradezu

mit Willis sagen darf: „Calvin denunziert Servet durch Vermittlung des Kaufmanns Trie den kirchlichen Autoritäten Lyons." Calvin mochte aus den Episteln Arneys an Trie und deren Bekehrungsversuchen gemerkt haben, daß jener in enger Verbindung stehe mit der Inquisition. Warum sollte nun diese Inquisition, welche jährlich Hunderte von armen Evangelischen hinopferte, nicht auch einmal das Werkzeug werden, einen gefährlichen Feind des Evangeliums zu beseitigen? Zunächst ging denn auch in der That alles nach Calvins Wunsch. Arneys benachrichtigte von dem Inhalt des empfangenen Briefes sofort den Lyoner Inquisitor Ory, und dieser säumte nicht, bei dem Kardinal von Tournon und bei dem Generalgouverneur der Dauphiné, Herrn von Maugiron, Lärm zu schlagen. Eine erste Untersuchung fand statt. Doch leugnete Villanovanus jegliches Wissen um das inkriminierte Buch, und weder bei ihm noch bei Arnouillet entdeckte man auch nur ein einziges kompromittierendes Blättchen. Allein die Inquisition ließ nicht nach. Auf Orys Befehl mußte Arneys seinen Vetter Trie um Zusendung des ganzen Werkes bitten. Und nun mußte Calvin wohl oder übel, wollte er den glücklich eingeleiteten Prozeß nicht verloren geben, in ungleich direkterer Weise als bisher mitwirken. Das gewünschte vollständige Exemplar der Restitutio konnte nämlich nicht nach Lyon abgeschickt werden, weil es sich nicht mehr in den Händen Calvins befand. Statt dessen lieferte aber Trie 24 Briefe Servets an Calvin als Beweisstücke gegen jenen an Arneys, bezw. an die Inquisition aus. Zwar erklärte er, es habe Mühe gekostet, dieselben herauszubekommen, und Calvin habe nur aus Freundschaft für ihn, um ihn nicht dem Vorwurf eines leichtfertigen Anklägers preiszugeben, die Briefe ausgeliefert. Allein man sieht deutlich, daß Calvins Widerstreben nur aus der leicht erklärlichen Scheu herstammt, als Belastungszeuge im Dienste der Inquisition fungieren zu müssen. Aus Tries zweitem Briefe geht deutlich hervor, wie peinlich es für Calvin war, daß ein Gelingen seines Planes seine förmliche Mitwirkung erheischte. Den eigentlichen groben Fehler hat freilich Calvin erst dadurch begangen, daß er diesen seinen Anteil an dem Inquisitionsprozeß später in seiner „Widerlegung der Irrtümer Servets" mit pompösen Beteuerungen rundweg geleugnet hat — in unsern Augen ein Umstand, der ungleich tiefere Schatten auf Calvin wirft als alle sonstigen Anklagepunkte, welche man aus dem Servethandel gegen den Reformator zusammengestellt hat. Servet wurde auf Grund der von Genf übermittelten Briefe am 4. April zu Vienne bei Ausübung seines ärztlichen Berufes verhaftet und an den zwei folgenden Tagen mit Arnouillet von Ory und dem Kardinal von Tournon aufs eingehendste verhört. Er leugnete, daß er Servet sei, gab vor, diesen Namen eines bekannten Gelehrten nur als Vorwand gebraucht zu haben, um sich mit Calvin in dialektischer Kunst versuchen zu können und erbot sich zum völligen Widerruf. Daraufhin ließ ihn die Inquisition, welche sonst ihre Opfer festzuhalten verstand, schon am 7. April aus dem Gefängnis entwischen, sei es um dem Erzbischof und anderen vornehmen Freunden Servets Unannehmlichkeiten zu ersparen, sei es daß sie Calvins Pläne durchschaut hatte und der Reformation keinen Liebesdienst erweisen wollte. Der Prozeß ging natürlich dennoch weiter. Auf Geständnisse von Arnouillets Arbeitern wurden in Lyon fünf mit Exemplaren der Restitutio gefüllte Ballen konfisziert, und am 17. Juni erfolgte das Urteil des weltlichen Gerichtes von Vienne, wonach der Ketzer zum Feuertode verurteilt wurde. In Ermangelung seiner Person wurde der Spruch an seinen Büchern und seinem Bilde vollzogen. Inzwischen hatte Servet die spanische Grenze zu gewinnen versucht. Als ihm das nicht gelang, nahm er sich vor, nach Italien zu gehen und zwar durch die Schweiz. Unglücklicherweise führte ihn sein Weg über Genf. Zwar darf man es ihm glauben, daß er ohne Aufenthalt nach Zürich weiterreisen wollte; man muß aber auch begreifen, daß Calvin, welcher gerade damals die Opposition eben erst überwunden hatte, auf die Kunde, Servet befinde sich in Genf, denselben sofort, Sonntags den 13. August, in seinem Gasthause verhaften ließ und seinen Amanuensis Nikolaus de la Fontaine, einen französischen Refugié, dazu veranlaßte, die gesetzlich erforderliche Rolle des verantwortlichen Anklägers zu übernehmen. Die Anklage lautete auf Ausbreitung schwerer Irrlehren, um derentwillen Servet bereits gefangen gesetzt gewesen und jetzt flüchtig sei. Schon am 14. beschloß der Genfer Rat, sich die Anklagepunkte in genauerer Formulierung vorlegen zu lassen. Unverzüglich setzte Calvin für Fontaine 38 Artikel gegen Servet auf, worin demselben namentlich sein Antitrinitarismus und Anabaptismus vorgehalten wurde. Noch an dem nämlichen Tage, den 15. August, mußte Servet Rede stehen. Hinsichtlich der Trinität gab er zu, daß er den Begriff „Person" anders auffasse als seine Zeitgenossen, in Betreff der Kindertaufe erbot er sich alles, was er gegen sie gesagt, zu widerrufen; über seine persönliche Stellung zu Calvin befragt, blieb er dabei, daß in dessen

Schriften viele Irrtümer sich befänden und daß er den Vorwurf, er sei trunken von Selbstgefühl, Calvin mit vollem Recht zurückgegeben habe. Und vor versammeltem Rat erklärte Servet an demselben Tage, er sei bereit, Calvin vor der Gemeinde auf Grund der hl. Schrift verschiedener Irrtümer und Mißgriffe zu überführen. Da Calvins heftiger Gegner, der Libertiner Philibert Berthelier, in dem Verhöre des 16. August Anstalt machte, als Verteidiger Servets aufzutreten, so bat Calvin den Rat, nun selbst als Ankläger hervortreten zu dürfen. Dies wurde ihm gestattet, und nun erfolgte am 17. eine erstmalige Konfrontation der beiden Gegner. Servet zeigte sich dabei zunächst Calvin überlegen; mit Recht wies er Anklagen desselben, wie die wegen der Unfruchtbarkeit des hl. Landes (s. oben) als unwesentliche Differenzpunkte in ihre Schranken. Im Verlaufe der Verhandlungen scheint sich jedoch Servet zu so starken pantheistischen Äußerungen haben hinreißen zu lassen, daß der Rat den Eindruck bekam, der Prozeß werde ein tragisches Ende nehmen und deshalb beschloß, in Vienne Erkundigungen einzuziehen und die Herren von Bern, Basel, Zürich und Schaffhausen zu benachrichtigen.

Es ist wohl möglich, daß der Rat damit, daß er die Behörden dieser Schweizerstädte zu Rate zog, Calvin gegenüber seine Unabhängigkeit manifestieren und Calvins Einfluß schwächen wollte. Es war zu erwarten, daß diese Städte, wie zwei Jahre vorher beim Prozeß Bolsecs (s. d. Art. Bd III S. 281) sich für ein mildes Urteil aussprechen würden. Dann hätte wohl der Rat gegen die Wünsche Calvins Servet glimpflich behandelt. Entschieden sich aber die befragten Städte für Servets Verurteilung, so konnte der Rat diesen Spruch zu dem seinigen machen, nicht nur weil es Calvin so wollte, sondern mit Berufung auf das Gutachten der offiziellen Vertreter der reformierten Christenheit in der Schweiz. Calvin selbst schrieb schon am 20. August an Farel, er hoffe, die Todesstrafe werde über Servet ausgesprochen werden, wünsche indessen, daß die Exekution in gemilderter Weise vollzogen werde. Servet seinerseits protestierte durch ein Schreiben an den Rat vom 22. August dagegen, daß er, der nur für Theologen geschrieben und sich von dem Vorgehen der revolutionären Wiedertäufer durchaus ferngehalten habe, in einer den Anschauungen der Apostel und der ganz alten Kirche gänzlich widersprechenden Weise wegen seiner Glaubensansichten kriminell solle behandelt werden. Diese Einsprache wies der Rat ab, und am 24. reichte der Generalprokurator Rigot eine Anklageakte aus 30 Artikeln ein. Rigot, welcher nicht, wie früher behauptet wurde, ein Freund Calvins war, sondern im Gegenteil ein Mitglied der Opposition, ein sog. Perrinist, berührte, im Gegensatz zu den von Fontaine eingereichten calvinischen Klagepunkten, die Differenz zwischen Calvin und Servet mit keinem Wort, legte auch den Hauptnachdruck nicht auf Servets Trinitätslehre, sondern auf den Grundgedanken seiner Restitutio, wonach alles bisherige Christentum korrumpiert, die ganze Reformation unchristlich sei, und jeder, der nicht mit Servet einig gehe, auf dem Wege des Verderbens sich befinde. Daneben beschäftigt sich Rigots Klageschrift einläßlich mit Servets Privatleben; sie vermutet eine Abstammung von Juden, nimmt Anstoß an seiner Ehelosigkeit und fragt nach Gründen von Servets Kommen nach Genf; schließlich macht sie aufmerksam auf den demoralisierenden Einfluß, den Servets Lehre von der Straflosigkeit aller Menschen vor dem 20. Lebensjahre gerade bei der Jugend ausüben könnte. Auf alle diese Anklagen antwortete Servet mit großer Mäßigung; nachdrücklich beharrte er bei der Aufrichtigkeit seiner guten Absichten, betonte seinen tiefen Respekt vor der mit aller Sorgfalt von ihm erforschten Schrift und die gänzliche Harmlosigkeit seines Genfer Aufenthaltes. Und als ihn hierauf ein weiteres Gutachten Rigots mit großer Herbe der Impertinenz beschuldigte, erklärte Servet, er müsse seine Lehre so lange für die Wahrheit halten, bis ihm das Gegenteil bewiesen werde; auch die allgemeinste Mißbilligung sei noch keine Widerlegung; es seien im Gegenteil schon sehr oft Lehren, die anfänglich entschieden verworfen worden, später zur Anerkennung gelangt; jedenfalls gestehe er dem gegen ihn angeführten Justinian keinerlei Kompetenz zu, weil zu dessen Zeit die Kirche schon sehr heruntergekommen und die Tyrannei der Bischöfe bereits mächtig gewesen sei.

Am 31. August kam die Antwort von Vienne: ein Gerichtsbote mit einer Abschrift des dort ergangenen Urteils und dem Begehren um Auslieferung des Verurteilten. Obgleich der Rat entschlossen war, diesem Wunsche keinesfalls zu entsprechen, wurde doch Servet gefragt, was er vorziehe. Unter Thränen warf er sich zu Boden und bat, man möge ihn in Genf aburteilen. Demnach scheint er in seinem Kerker erfahren zu haben, daß Calvin fortwährend mit den Anhängern des Libertinismus zu kämpfen hatte, und infolge davon Hoffnung auf Freisprechung gehegt zu haben. Auch was am Tage darauf erfolgte, war geeignet, Servet zu guten Erwartungen zu berechtigen. Der Rat, ermüdet

durch eine an diesem 1. September in seiner Gegenwart stattgehabte theologische Disputation zwischen Calvin und Servet, beschloß, den Angeklagten mit Papier und Tinte zu versehen und die Verhandlungen über die angefochtenen Lehrpunkte zwischen ihm und Calvin fortan schriftlich und zwar in lateinischer Sprache vor sich gehen zu lassen. Dieser letztere Beschluß zeigt deutlich die Absicht, auswärtige Experten mitreden zu lassen. Calvin entsprach unverzüglich. Er reichte am 2. September ein Verzeichnis von 38 Sätzen Servets ein, deren teils häretischen, teils blasphemischen und profanierenden Charakter und durchgehenden Widerspruch mit dem Worte Gottes und der allgemeinen Kirchenlehre die Genfer Prediger nachzuweisen bereit seien. Während Servet in seiner Zelle mit der Beantwortung dieses Schriftstückes beschäftigt war, hatte Calvin jenen denkwürdigen Konflikt mit dem Libertiner Berthelier zu bestehen. Berthelier hatte den Rat zur Aufhebung der von Calvin über ihn verhängten Exkommunikation zu bestimmen gewußt; am Sonntag den 3. September sollte in öffentlichem Gottesdienste durch Bertheliers Teilnahme am Abendmahle die Niederlage Calvins dokumentiert werden. Allein Calvin hatte mit den Auszügen aus Servets Schriften dem Rat einen Protest eingereicht und auch im Gottesdienste selbst erklärte er, daß er sich nicht fügen und eher sein Leben lassen als gegen sein Gewissen handeln werde. Und Berthelier machte gar keinen Versuch zu kommunizieren. Servet aber erhielt ohne Zweifel von beidem Kenntnis: von des Libertiners Erfolge beim Rat und von Calvins Unbeugsamkeit; denn er führte nun sowohl in seiner Antwort vom 3. als auch in einem Schreiben, welches er am 15. September an den Rat richtete, eine ganz andere Sprache als bisher. Er fing an, Calvin einer unerträglichen Anmaßung zu beschuldigen und an den Rat der Zweihundert zu appellieren (schon der Umstand, daß der durchreisende Spanier diese Genfer Institution überhaupt kennt, zeigt deutlich, daß er von der Opposition Calvins mit Weisungen versehen wurde); und als ihm die umfassende Replik der 14 Pfarrer von Genf auf seine Antwort vom 3. September mitgeteilt wurde, wagte er dieselbe mit Randbemerkungen zu versehen, worin er Calvin mit Schmähungen überhäuft, ihn einmal über das andere einen Lügner, Schreier, Sykophanten, Simon Magier nennt. Wie weit entfernt Calvin zu jener Zeit davon war, Genf zu beherrschen, ersehen wir am besten daraus, daß der Rat immer noch zögerte, den Spanier zu verurteilen und am 19. September den Beschluß faßte, die sämtlichen Aktenstücke des Prozesses durch einen Ratsboten nach Bern, Basel, Zürich und Schaffhausen zu senden und die Theologen dieser vier Städte, in zweiter Linie auch die Räte, um ihr Gutachten zu ersuchen. Calvin, welcher reichliche Gelegenheit gehabt hatte, diesen Beschluß vorauszusehen, hatte bereits mehrere Wochen vorher mit seinen Freunden, namentlich mit dem so einflußreichen Bullinger in Zürich, in diesem Sinne korrespondiert, und ihre Antworten hatten so einstimmig sein Urteil über Servet bestätigt, daß er den offiziellen Kundgebungen ruhig entgegensah. Servet seinerseits suchte die Frist dadurch zu benützen, daß er den wahrhaft verzweifelten Schritt wagte, als förmlicher Ankläger gegen Calvin aufzutreten. Er beschuldigte Calvin u. a. ihn fälschlich der Leugnung der Unsterblichkeit angeklagt zu haben, die christliche Wahrheit systematisch zu unterdrücken und Lehrfragen auf eine des Dieners am Evangelium unwürdige Weise zur Kriminalangelegenheit zu machen. Schließlich beantragte er, der Rat möge Calvin des Landes verweisen und sein Vermögen ihm, Servet, als Entschädigung für die erlittene Unbill zuerkennen! Natürlich ging der Rat auf solche Zumutungen nicht ein; doch wurden Beschwerden Servets über seinen persönlichen Zustand fortwährend in durchaus menschlicher Weise berücksichtigt. Dagegen wurde ihm trotz seiner wiederholten Bitten der Beistand eines Advokaten nicht gewährt.

Die Antworten, welche am 19. Oktober aus den vier Schweizerstädten eintrafen, waren einstimmig in der entschiedensten Verurteilung der Servetschen Lehren und auch in der Ansicht, daß es gelte, eine verhängnisvolle Gefahr von der gesamten reformierten Kirche abwenden, einmütig aber auch im Stillschweigen über den Punkt, worüber man sie allerdings nicht direkt befragt hatte, worüber jedoch die Entscheidung ihnen allen wenn auch peinlich, so doch selbstverständlich erscheinen mochte: die Anwendung der Todesstrafe. Der Rat von Genf schritt nun zur endgiltigen Verhandlung der Angelegenheit. Der Syndikus A. Perrin, Calvins alter Gegner, versuchte nochmals die Berufung an den Rat der Zweihundert. Statt dessen erfolgte am 26. Oktober das Todesurteil und zwar lautete dasselbe nicht, wie Calvin und die übrigen Genfer Prediger gewünscht hatten, auf eine gemilderte Exekution, sondern nach der vollen Strenge des Gesetzes auf den Feuertod. Der tieferschütterte Verurteilte bat um eine Unterredung mit Calvin und flehte denselben um sein Erbarmen an, worauf ihm Calvin erklärte, daß er ihn keines-

wegs aus persönlichen Motiven verfolgt habe, und ihn anwies, Gott um Barmherzigkeit, den Sohn Gottes um Vergebung anzurufen. Am 27. Oktober 1553 wurde das Todesurteil vollzogen. Auf Calvins Wunsch war Farel herbeigerufen worden, um den Verurteilten zu begleiten. Doch konnte auch er Servet nicht zum geringsten Widerrufe bewegen. Um Gnade bittend für seine Fehler und um Barmherzigkeit für seine Gegner, starb Servet im festen Glauben an die Wahrheit seiner Lehre.

Es ist eine Paradoxie der Geschichte, daß Spanien, das Land der Inquisition, diesen Mann hervorgebracht und Genf, das Asyl so vieler Glaubensflüchtlinge, ihn verbrannt hat. Von dem Scheiterhaufen auf Champel hat auch Calvin ein Brandmal davongetragen, das bis heute keine Kunst der Apologetik von seinem Bild zu entfernen vermocht hat. Gewiß wäre es ein unhistorisches Verfahren, wollte man an Servet die Anschauungen des 19. Jahrhunderts bewundern und die des 16. Calvin zur Last legen. Aber es geht doch nicht an, zu Calvins persönlicher Entlastung die Schuld an Servets Tod auf die Intoleranz des Jahrhunderts abzuwälzen. Es ist doch bezeichnend, daß Calvin und seine Anhänger unmittelbar nach Servets Hinrichtung das Bedürfnis fühlten, sich zu rechtfertigen. Schon im Februar 1554 veröffentlichte Calvin in lateinischer und französischer Ausgabe eine Schrift gegen die fluchwürdigen Irrtümer Michel Servets „où il est aussi montré qu'il est licite de punir les hérétiques et qu'à bon droit ce méchant a été exécuté par justice en la ville de Genève. Und im September des gleichen Jahres schrieb Theodor von Beza seinen Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques et du moyen d'y procéder. Wenn es nötig war, Bücher zu schreiben, um die Berechtigung der Ketzerhinrichtung zu demonstrieren, so beweist das, daß das Verfahren gegen Servet durchaus nicht die Billigung aller Zeitgenossen gefunden hatte. In der That gesteht auch Theodor von Beza in seiner Biographie Calvins: Les cendres de ce malheureux [Servet] étaient à peine refroidies que l'on se mit à discuter la question du châtiment des hérétiques." Ja, die öffentliche Meinung war so wenig einmütig für die Berechtigung der Todesstrafe für die Ketzer, daß der Berner Kanzler Nikolaus Zurkinden, dem Calvin seine Apologie zugesandt hatte, ihm schreiben konnte: „Ich hätte es lieber gesehen, wenn der erste Teil Deines Buches, der sich auf das Recht des Schwertes bezieht, das die weltlichen Behörden zur Unterdrückung der Ketzer für sich in Anspruch nehmen, nicht in Deinem Namen erschienen wäre, sondern im Namen des Rats, der wohl selbst verteidigen konnte, was er gethan hat. Ich glaube nicht, daß Du bei besonnenen Leuten irgend welche Billigung fändest, wenn Du als der erste von allen ex professo diese fast allgemein verhaßte These verteidigen wolltest." Den lautesten Protest gegen die Anwendung von Gewalt in Glaubenssachen hat Castellio (s. d. Art. Bd III S. 750ff.) in seinen gegen Calvin gerichteten Schriften Traicté des Hérétiques und Contra libellum Calvini eingelegt, wenn er u. a. schreibt: „Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer, une homme. Quand les Genevois ont tué Servet, ils n'ont pas défendu une doctrine, ils ont tué un homme ... Défendre une doctrine, ce n'est pas l'affaire du magistrat; c'est l'affaire du docteur ... on ne maintient pas sa foi en brûlant un homme, mais plutôt en se faisant brûler pour elle." Es ist deshalb begreiflich, daß die Inschrift des Sühnedenkmals, das am 350. Jahrestag der Verbrennung Servets in Genf nahe der Richtstätte errichtet wurde, nicht die allgemeine Billigung der französischen Protestanten fand. Sie lautet: „Fils respectueux et reconnaissants de Calvin, notre grand Réformateur, mais condamnant une erreur qui fut celle de son siècle, et fermement attachés à la liberté de conscience selon les vrais principes de la Réformation et de l'Évangile, nous avons élevé ce monument expiatoire le 27 octobre 1903" und auf der Rückseite: Le 27 Octobre 1553 mourut sur le bûcher à Champel Michel Servet de Villeneuve d'Aragon, né le 29 septembre 1511. (Über die Kritik an dieser Inschrift cf. Bull. de l'hist. du prot. franç. 1903, 283ff.; 378ff.; 560ff.; und L. Monod in Revue chrétienne, 1. Juli 1903.) **(B. Riggenbach †) Eugen Lachenmann.**

Serviten (Servi b. Mariae Virginis). — Mich. Poccianti Chronicon rerum totius sacri ordinis Servorum b. M. V. ab anno 1233 ad an. 1566, Florentiae 1616. Archangeli Gianii Annales sacri ordinis Servorum b. M. V., ibid. 1618. 1622. Eiusdem operis ed. alt. cura A. M. Garbii, 3 tomi, Lucae 1719—25. P. Florentini Dialogus de origine ord. Servorum (in J. Lamii Deliciae eruditorum, t. I, Flor. 1736. Histoire de l'ordre des Servites de Marie et des sept bienheureux fondateurs, 1230—1310, par un ami des Servites,

2 vols. Paris. 1886. Ledoux, Hist. des sept fondateurs de l'ordre des Servites, Par. et Lyon 1889. Spörr, O.S. b. M. V., Lebensbilder aus dem Servitenorden, 4 Bde, Innsbruck 1891 bis 95. — Wichtiger als diese zumeist nur erbaulich gehaltenen Arbeiten ist, was während der letzten Jahrzehnte der Pariser Servit Peregrin Soulier, unterstützt von seinem Ordensbruder Augustin Morini, für die Erforschung und Darstellung der Servitengeschichte geleistet hat. So die von Beiden gemeinsam edierten Monumenta Ordinis Servorum S. Mariae (Brüssel 1897 ff.), wovon bis 1902 vier Bände erschienen (enthaltend die Benizischen Konstitutionen, die alte Legenda de origine ordinis fratrum S. Mariae, die späteren Redaktionen der Ordensstatuten, verschiedene jüngere Berichte über die Gründungsgeschichte, auch Lokalgeschichtliches über einzelne Klöster 2c.). Ferner von Soulier allein: Vie de S. Philippe Benizi, propagateur de l'ordre des Servites, Par. 1886, sowie: Life of St. Juliana Falconieri, foundress of the Mantellate or Religious of the third ordre of Servites, Lond. 1898. — Vgl. noch: Heimbucher, Orden u. Kongr. I, 471—477. Benedikt Mayr O.S. b. M. V., im KKL[2] XI, 204—211. Kienle, in d. Litt. Rundschau f. d. kath. Deutschland 1899, S. 69—71. G. Ficker im ThJB 1898, S. 291 f. u. 1899, S. 269 f.

Serviten, Servi beatae Mariae Virginis („Diener der hl. Jungfrau; auch: Brüder vom Leiden Jesu, vom Ave Maria, von Monte Senario") heißen die Glieder eines noch bestehenden Ordens der römischen Kirche, dessen Zweck ist, in Gebet und asketischen Übungen der Verherrlichung und dem Dienste der Jungfrau Maria sich zu weihen. Als der Himmelfahrtstag der Maria am 15. August 1233 in Florenz gefeiert wurde, fühlten sich, wie erzählt wird, sieben angesehene Einwohner der Stadt, die schon seit längerer Zeit Angehörige einer Genossenschaft zum Lobe der hl. Jungfrau (**Confraternita de' Laudesi**) gewesen waren, von dem Verlangen durchdrungen, sich dem Dienste derselben ganz zu widmen. Diese schwärmerischen Marienverehrer waren: Bonfiglio Monaldi, Bonagiunta Manetti, Manetto dell' Antella, Amideo Amidei, Ricuere Lippi Uguccioni, Gerardo Sostegni und Alessio Falconieri. Sie zogen sich an einen einsamen Ort auf dem Campo Marzo (Marsfeld) bei Florenz zurück, lebten hier von Almosen und erregten durch die Strenge ihrer Übungen die Bewunderung des Volkes, das ihnen den Namen **i Servi della Madonna** beilegte. Etwas später (gegen 1236) ließen sie sich auf dem Monte Senario (= **Mons sani aeris**, 9 ital. Meilen entfernt von Florenz) nieder. Ihre Kleidung bestand damals in einem Rocke von aschgrauer Farbe und in einem härenen Hemde; ihr Vorsteher war Monaldi. Der Kardinallegat Gottfried von Castiglione versah sie (1239) mit einer die übermäßige Härte ihrer Lebensweise etwas mildernden Augustinerregel und erteilte ihnen den Namen „Brüder von der Passion Jesu", welcher der schon älteren Benennung **Servi Mariae Virginis** und **Servitae** jetzt zur Seite trat. Ihre Ordenskleidung wurde nun ein weißer Rock, eine schwarze Kapuze, ein schwarzes Scapulier und ein lederner Gürtel. Papst Alexander IV. bestätigte den Orden 1255. Der fünfte Ordensgeneral Philippus Benitius (Filippo Benizi, 1267—1285) machte sich besonders verdient sowohl um die Fortbildung seiner inneren Einrichtungen, wie um Förderung seines äußeren Wachstums. Er setzte einen Generalvikar für die Provinz Italien ein und verbreitete die Serviten nach Frankreich (wo sie weiße Mäntel und Kleider als Ordenstracht wählten und deshalb **Blancs-Manteaux** genannt wurden), sowie nach den Niederlanden und Deutschland. Papst Innocenz V. (1276) war ihnen nicht günstig und verbot ihnen, Novizen anzunehmen; um so mehr aber fanden sie Unterstützung bei Honorius IV. (1285—87), der ihnen mancherlei Privilegien verlieh. Martin V. gewährte ihnen (1424) die Privilegien der Mendikantenorden. Als fünfter Haupt-Bettelorden (neben denen der Franziskaner, Dominikaner, Karmeliter und Augustiner) wird ihr Orden in einer Bulle Pius' V. von 1567 genannt. — Inzwischen hatten sie sich auch in Polen und Ungarn niedergelassen und überhaupt eine beträchtliche Ausbreitung gewonnen. Von den beiden, auf Rückkehr zur ursprünglichen Lebensstrenge dringenden Reformen, die der Orden seit dem 15. Jahrhundert erfuhr, bestand die der „Serviten von der Observanz" (gegründet durch Antonio von Siena 1411) nur bis 1568. Länger hielt sich die 1593 von Bernardino de Ricciolini gestiftete Kongregation der „Einsiedlerserviten", die sich von der durch diesen Reformator wieder hergestellten Einsiedelei auf den M. Senario bei Florenz aus teils in Italien teils in Deutschland verbreitete. — Zu den bereits im 13. Jahrhundert unter Benizis Verwaltung entstandenen Klöstern von Servitinnen oder „schwarzen Schwestern" (ausgebreitet hauptsächlich in Italien und in Süddeutschland, wo u. a. in München noch eine ihrer Niederlassungen besteht), trat seit c. 1300 die Genossenschaft der Serviten-Tertiarinnen oder Mantellaten hinzu, gestiftet von Juliana Falconieri in Florenz (gest. 1341), bestätigt durch Martin V. 1420, und später auf deutschem Boden hauptsächlich durch Erzherzogin Anna Juliana Katharina (geb. Prinzessin

Gonzaga von Mantua, gest. 1622) ausgebreitet. Von Paul V. wurde dieser deutsche Zweig der Tertiarinnen zu einer besonderen Kongregation erhoben.

Die ältere Gelehrtengeschichte des Servitenordens ist nicht besonders reich an Celebritäten, weist aber immerhin einige berühmte Namen auf; so vor allen den Geschichtschreiber des Tridentinums P. Sarpi (s. Bd XVII S. 486), den Mathematiker und Geographen Filippo Ferrari zu Padua (gest. 1626) und den immens fruchtbaren Mariologen Ippolito Marracci, gest. 1675 (über welchen Bd XII, 325, 39 ff. d. Enc. Näheres mitgeteilt ist). Über einige minder bekannte Autoren (bes. Joachim Piccolomini und Francesco Patrizi) handeln Morini und Soulier in Bd IV ihrer „Monumenta" (vgl. o.).

Hauptsächlich bedeutende Niederlassungen besitzt der männliche Teil des Ordens gegenwärtig noch in Rom (San Marcello) und mehreren anderen Großstädten Italiens (Bologna, Florenz, Neapel, Palermo), in der Habsburgischen Monarchie (von deren 17 Klöstern 9 zur „Tyroler Provinz", die 8 übrigen zur „Österreich-ungarischen Provinz" gehören); ferner in England (bes. London) und Nordamerika (wo er in Chicago 2 und in Milwaukee 1 Kloster hat). **Zöckler †.**

Servitien s. d. A. Abgaben, kirchl. Bd I S. 95, 26.

Seth und die Sethiten. — Litteratur: Die Kommentare zur Genesis bis auf den Gunkels in Nowacks Handkommentar, ferner S. R. Driver, The Book of Genesis, 4. ed. (1905), Jul. Böhmer, Das erste Buch Mose (1905) und Strack, Die Genesis übersetzt u. ausgelegt (1905); speziell Eb. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte (1863), Karl Budde, Die bibl. Urgeschichte (1883) und Joh. Meinhold, Die bibl. Urgeschichte (1904); — die Geschichten Israels bis auf H. Guthe, Gesch. d. V. Israel (2. Aufl. 1904) und S. Oettli, Gesch. Israels bis auf Alex. d. Gr. (1905); — die Realwörterbücher bis auf Guthes Kurzes Bibelwörterbuch (1903) und Black-Cheynes Encyclopaedia Biblica (1903); — die monographischen u. komparativen Darstellungen in Phil. Buttmann, Mythologus II, S. 1—27: der Mythus von den ältesten Menschengeschlechtern; Heinrich Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 2. Aufl. (1869), S. 146—188; F. Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung (1897), S. 308 f.; Eb. Schrader, Keilinschriften u. A. T.[3] (1903), bearbeitet von H. Winckler u. H. Zimmern; A. Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients (1904); Joh. Nickel, Genesis und Keilschriftforschung (1903), S. 164 ff.

Unter Sethiten versteht man die in Gen 5 aufgeführten zehn Urväter: Adam, Schêth, Enôsch, Ḳênân, Mahalal'êl, Jèred, Chanôkh, Methuschèlach, Lèmekh (griech.: Lamech) und Nôach.

1. Die Frage nach dem Zusammenhang dieser Namenreihe mit den Überlieferungen der Nichtisraeliten. — Zunächst einen indogermanischen Ursprung von Sethitennamen hat man auf folgende Weise vermutet: Buttmann in seinem Mythologus, Bd 1 (1828), S. 173 hat den Namen Noah mit den Silben nysos in dem Namen des Weingottes Dionysos zusammengebracht, weil von Noah die Anpflanzung eines Weinberg erzählt wird (Gen 9, 20). Aber selbstverständlich ist diese Verbindungsbrücke eine imaginäre Größe. Über andere Versuche berichtet J. Grill (Die Erzväter der Menschheit 1875, S. 41 ff.), und er selbst hat gemeint, den Namen Noach als die umgestaltete Form eines sanskr. nâvaka (er meint vielmehr nâvika „Schiffer") auffassen zu dürfen. Aber auch zwischen diesen Formen ist kein sprachlicher Zusammenhang möglich. Ebendasselbe ist darüber zu urteilen, wenn wir lesen: „Es ist ähnlich, wie in der altindischen Sage vom Manus, dem ägyptischen Menes, griechischen Minos, biblischen Noach oder Manôach" (S. Lefmann in den Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalistenkongreß, erschienen 1903, S. 3). — Sodann über die Beziehung der Sethitenreihe zu den babylonischen Überlieferungen urteilte Frd. Delitzsch (Babel u. Bibel 1902, S. 32): „Auch die zehn babylonischen Urkönige vor der Flut haben als die zehn vorsintflutlichen Urväter und mit allerlei Übereinstimmungen im einzelnen Aufnahme in die Bibel gefunden". Aber vergleichen wir die teils von Berossos (ca. 280 v. Chr.) bei Eusebius (Chron. libr. prior. ed. Schöne p. 7 ff.) und teils in Keilschrifttexten erhaltenen Namen der zehn babylonischen Urkönige mit den zehn Sethitennamen: 1. *Ἄλωρος* und Adam; 2. *Ἀλάπαρος* und Schêth; 3. *Ἀμήλων* und Enôsch; 4. *Ἀμμένων* und Ḳênân; 5. *Μεγάλαρος* (nach der armen. Übersetzung von Eusebs Chronikon: Amelagarus) und Mahalal'êl; 6. *Δάωνος* oder *Δάως* und Jered; 7. *Εὐεδώραχος* (nach der armen. Übersetzung: Edoranchus) und Ch^{a}nôkh; 8. *Ἀμέμψινος* und Methuschelach; 9. *Ὠτιάρτης* und Lamekh; 10. *Ξίσουθρος* und Nô^{a}ch. Ein einziger Blick auf diese zweimal zehn Namen lehrt ja, daß zwischen ihnen so gut wie gar keine lautliche oder graphische Gleichheit besteht. Aber

können sie nicht teils durch Umbildung und Verstümmelung und teils durch Uebersetzung auseinander entstanden sein? Diese Frage ist durch Hommel in den **Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology** 1892/3, p. 243 ff. und dann in **The Expository Times** (1899/1900, p. 343 und 1902/3, p. 103 ff.) so beantwortet worden: 1. **Alorus** = bab. **Arûru**, das Weib des Schöpfergottes **Ea**, die, wie **Ea**, Menschen aus Lehm und Blut knetete, = **Adam** „Mensch"; 2. **Alapara** (bab. **Adapada**, abgekürzt **Adapa**, eine „Zwischenform zwischen Gott und Mensch", ursprünglich „Wort des Vater") = **Schêth**; 3. **Amelon**, bab. **amelu** „Mensch" = **Enôsch** „Mensch"; 4. **Ammenon** „muß auf einer keilschriftlichen Form **ummânu** ‚Handwerker, Schmied, Künstler' beruhen", und dieselbe Bedeutung kann **Ḳainân** (monophthongisiert zu **Ḳênân**) besitzen; 5. **Megalaros** oder **Amegalarus** sei verderbt aus **Amil-Aruru** „Mann oder Diener der **Aruru**", und eine verderbte Gestalt davon sei auch das hebräische **Mahalal'êl**; 6. **Daonos** oder **Daos**, vielleicht = **Duvu** „Kind" = **Jared** „Abkömmling"; 7. **Euedorakhos** = **En-me-dur-an-ki**, Begründer des **barû**, Priesterschaft; vgl. die Erzählung über **Ch^{a}nôkh** in Gen 5, 22—24; 8. **Amempsinus** = **Amel**(„Mensch")-**Sin** = **Methu**(„Mann")-**schelach**; 9. **Opartes**, wie „Lenormant für das bedeutungslose **Otiartes** korrigiert hat", ist babylonisch in der Fluterzählung als **Ubara-tutu** bewahrt worden und = **Lemekh**; 10. **Chisuthros**, **Atrahasis**, sumerisch **Gištug-dir**, in vulgärer Aussprache **Gissu-tir**, der babylonische **Noah**, der gewöhnlich **Pîr-napishti** „Sonne des Lebens" genannt wird. — Aber natürlich sieht man, daß an diesen Gleichsetzungen sehr vieles gewagt oder ganz haltlos ist: gleich bei Nr. 1 wird ja die Schöpferin des Menschen diesem ihrem Produkt gleichgesetzt. Die meisten Forscher weisen deshalb auf eine noch geringere Zahl von Gleichheitsmomenten hin, und z. B. Zimmern urteilt in **KAT**^{3}, S. 539 so: „Die Berührungspunkte beschränken sich nicht bloß auf die allgemeine Thatsache, daß in beiden Fällen eine Reihe von gerade zehn Königen bezw. Urvätern zwischen Schöpfung und Sintflut angesetzt wird, von denen in beiden Fällen der letzte, der zehnte, der Held der Sintflut ist, und daß außerdem in beiden Traditionen diesen Heroen der Urzeit ungewöhnlich lange Lebensdauern zugeschrieben werden. Es kommen vielmehr auch noch einige auffällige Berührungen in Einzelheiten hinzu. Dahin gehören 1. die Ähnlichkeit in der Namenbildung bei einzelnen der zehn Patriarchen mit der Namenbildung bei den zehn Urkönigen (bei Hommel in den **Proceedings Soc. Bibl. Arch.** 1892/3, 243 ff. findet sich auch mancherlei Unhaltbares). Dieselbe ist, wie es scheint, in keinem Falle der Art, daß der babylonische Name direkt ins Hebr. übergegangen wäre (doch beachte das, was oben zur eventuellen Zusammengehörigkeit von **Adapa** und **Adam** als **N. pr.** bemerkt wurde)." Vielmehr bestehe die Ähnlichkeit nur darin, daß der hebr. Name eine Übersetzung des bab. Namens oder eines Bestandteils desselben sei. So entspreche **Amelon**, was „wohl sicher" gleich **amêlu** „Mensch" sei, dem **Enôsch** „Mensch", ferner **Ammenon** mit der „wahrscheinlichen" Bedeutung „Werkmeister" oder mit dem Namen eines Gottes, der ursprünglich Werkmeister geheißen habe, entspreche dem **Ḳênan**, dessen Zusammenhang mit dem aram. **kaināyā** „Schmied" oder mit dem sabäischen Gottesnamen **Ḳainan** nahe liege. **Enmeduranki** bedeute etwa „Oberpriester (oder Kundiger?) des Verbindungsortes von Himmel und Erde", und **Ch^{a}nôkh** könne doch „der Eingeweihte" bedeuten. **Amêl-Sin** sei ähnlich **Methû-Schelach**. 2. Eine auffällige Übereinstimmung zwischen dem, von was **Enmeduranki** und **Ch^{a}nôkh** erzählt wird, sei nicht zu verkennen. 3. Die langen Lebensdauern der biblischen Urväter gingen den langen Regierungsdauern der bab. Urkönige parallel. — Nach meiner Ansicht muß man sich auf folgendes Urteil zurückziehen: Gewiß mögen drei oder vier von den zweimal zehn Namen auf Übersetzung beruhen: z. B. **Amelon** kann „Mensch", was im Babylonisch-Assyrischen **amelu** (oder **awilu** z. B. bei R. F. Harper, **The Hammurabi-Code** 1904, p. 152) heißt, bedeuten, wie der Name des dritten in der hebräischen Zehnerreihe, **Enosch**, die Bedeutung „Mensch" besitzt. Ferner **Amempsinos** könnte einem babylonischen **Amelu-Sin** entsprechen, und das Wort **Amelu** könnte durch **Methu** (= Mann) in **Methuschelach** ersetzt worden sein, wie auch Praetorius in ZdmG 1903, S. 782 meint: „מְתוּשָׁאֵל und מְתוּשֶׁלַח sind aus fremden Sprachen in eine möglichst hebräischartige Gestalt übergeführt worden". Aber daß dabei die babylonische Form der Namen die Priorität besitze, ist durch kein thatsächliches Moment erwiesen. Eher kann man sagen, daß die besondere Art, in der die babylonische Tradition von den zehn Namen **Aloros** u. s. w. spricht, als seien dies Urkönige und zwar in babylonischen Gegenden gewesen, auf Babylonisierung ursprünglich neutraler Materialien beruht. Dafür spricht auch die Methode, nach der die Herrschaftsdauer dieser Könige berechnet ist (nämlich nach dem babylonischen Saros = 3600 Jahre).

Das Vorhandensein einer Urreihe, aus der beide Zehnerreihen erwachsen sind, wird ja auch nicht durch die Zehnzahl verhindert. Aber freilich spricht diese Zehnzahl gegen den maßgebenden Einfluß der Babylonier auf diese Urreihe. Denn bei den Hebräern tritt die Zehnzahl vielfach auch in Genealogien als eine natürliche runde Zahl auf. Man ersieht dies, wenn nicht aus der Zehnzahl der Generationen von Sem bis Abraham (Gen 11, 10—26) oder von Boas bis David (Ruth 4, 18—22), so doch aus dem zehnmaligen „und Gott sprach" (Gen 1 3—29). Dieser Umstand scheint mir ganz richtig von Dillmann, Über die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer (Berichte der Berl. Akad. 1882, S. 437) betont worden zu sein, und Budde, Die bibl. Urgeschichte S. 178ff. 486 hat mich nicht vom Gegenteil überzeugt. Dagegen bei den Babyloniern besitzt das Dezimalsystem keine grundlegliche Bedeutung, sondern diese machten die Sechzig (d. h. 5 × 12) zur Grundlage ihres Zahlensystems (Winckler in KAT³, S. 327). Auch scheint Oppert (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1877, S. 201—223) nicht den Nachweis erbracht zu haben, daß das Jahr 1656 nach der Menschenschöpfung, in welchem gemäß Gen 5 die Sintflut eingetreten ist, aus der von Berossos uns überlieferten Zeitrechnung der Chaldäer entlehnt ist. Vgl. darüber Bertheau in den JdTh (1878), S. 657—663. — Ägyptischen Ursprung von Seth meinte Fr. Lenormant (**Les origines de l'histoire 1, p. 217ff.**) annehmen zu dürfen, indem er diesen Ursprung durch die Cheta und Hyksos vermittelt sein lassen wollte. Indes scheint mir Ed. Meyer in „Set-Typhon, eine religionsgeschichtliche Studie" (Leipzig 1875) gezeigt zu haben, daß Set ein „uralter und echt ägyptischer Gott" mit einer „rein ägyptischen Etymologie" (S. 4), nämlich „die finstere, vernichtende Macht" (S. 24) war, daß ferner die Auffassung des Set als Sonnengott aus seiner Identifizierung mit Baal und zwar durch kanaanitischen Einfluß von Tanis aus entstand (S. 54 und so auch Alf. Wiedemann in „**Religion of Egypt**" im **Extra-Volume** von Hastings' **Bible Dict.** 1905, p. 195ᵇ), daß dann die Hyksos mit ihrem Baal besonders den Set zusammenbrachten (S. 55), und (daß infolgedessen endlich der Baal der Cheta von den Ägyptern Set genannt wurde S. 57). Einen Zusammenhang von Seth und dem ägyptischen Set nimmt unrichtig wieder Hommel an (Zeitschr. „Wissen und Glauben" 1903, S. 10; die altorientalischen Denkmäler u. d. AT, 2. Aufl. 1903, S. 53. 56): „Nach dem wiederhergestellten ältesten Text von Gen 5 ist Seth die biblische Entsprechung von Adapa; die Ägypter haben dies verdunkelt, indem sie Seth zum Bruder und feindlichen Gegner des Osiris machten." — Stammt die Sethitentradition endlich etwa aus kanaanitisch-phönizischer Quelle? Nein, eher könnte man sagen, daß die Kainitengenealogie (Gen 4, 17—24) mit ihrer Absicht, die allmähliche Herausbildung der Fertigkeiten, Künste und Lebensweisen bei den Menschen, also den Fortschritt der Kultur an der Reihe dieser Namen nachzuweisen, mit den bei Eusebius überlieferten Fortsetzungen der phönizischen Kosmogonie so merkwürdig zusammentreffe, daß man behaupten könnte, man stehe bei der Kainitengenealogie „auf palästinisch-phönizischem Boden" (Dillmann, Die Herkunft 2c., S. 435). Aber man betrachte die betreffenden Sätze des Philo Byblius (bei Eusebius, **Praep. ev. I, 10,** 5ff.), daß *Αιων* [Zeit] die Pflege der Bäume (§ 5) und dann des Aion Nachkommen *Φως και Πυρ και Φλοξ* [also Licht, Feuer und Flamme] das Feuer und dessen Gebrauch erfunden hätten (§ 6), und deren Nachkommen seien Kasios und Libanos und Antilibanos [also Bergnamen!] gewesen. Ihre Mütter hätten die Schamlosigkeit der damaligen Weiber angenommen, sich mit jedem, den sie träfen, zu vermischen! Die Ähnlichkeit zwischen diesen Sätzen und Gen 4, 17—24 liegt doch nur in der allgemeinen Idee, daß die Anfänge der Erfindungen angegeben werden sollen, und dabei erinnern Philos Sätze doch mindestens auch an griechische Gedanken (z. B. von der Erfindung des Feuers; Hesiod, *Ἔργα κ. ἡ.* 48ff. etc.) und mit dem, was er von der Schamlosigkeit jener Frauen sagt, kann er eher auf babylonische Tempelprostitution (Herodot 1, 199) anspielen, als an Gen 6, 1f. erinnern, wo die Frauen durchaus eine unschuldige Rolle spielen. J. Lagrange (**Études sur les religions sémitiques,** 2. éd. 1905, p. 411f.) betont, Philo Byblius habe aus den hebräischen Überlieferungen entlehnt (**emprunté**), weil er den Namen **Jao** bei den Phöniziern erwähne. Aber auch dies ist fraglich, da es wohl einen alten Gottesnamen **Ja-u** gegeben hat (vgl. mein Schriftchen „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen" 1905, S. 68f.). Jedenfalls aber kann ein kanaanitisch-phönizischer Ursprung der bei den Hebräern gefundenen Urväterreihen nicht aus positiven Anhaltspunkten abgeleitet werden. — Betreffs der genetischen Beziehung der hebräischen Urväterreihen kann also nur das Urteil gefällt werden, daß in ihnen alte Überlieferungen und Ideen, die sich auch auf die Abrahamiden vererbt hatten, in einer eigenartigen Gestaltung vorliegen.

2. Das genetische Verhältnis der Sethitenreihe zur Kainitenreihe. Dabei ist nicht dies die Hauptsache, daß aus der jahvistischen Pentateuchschicht nur die Kainitenreihe (Gen 4, 17—24) vollständig, die Sethitenreihe bloß fragmentarisch erhalten ist (Gen 4, 25 f.; 5, 29; vgl. hierüber weiter meine Einleitung ins AT, S. 196 f. 240), die vollständige Sethitenreihe aber aus der esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht stammt. Besonders auffallend ist vielmehr der Umstand, daß die Namen der Kainiten (Adam, Kain, Chanôkh, 'Irad, Mechuja'êl, Methuscha'êl, Lemekh sowie dessen drei Söhne Jabal, Jubal und Tubalkain) den obenerwähnten Namen der Sethiten vielfach ähnlich oder gar gleich sind. Auf diesen Umstand hat Buttmann im Mythologus 1, S. 171 die Behauptung gegründet, daß „zweimal dieselbe Stammliste vorliege, nur mit kleinen Abweichungen in der Folge und in den Namensformen, wie sie in allen Traditionen sich finden". Diese Auffassung hat vielen Beifall gefunden und wird noch z. B. von Holzinger (Kurzer Handkom. zur Gen. 1898, S. 63) und in der Encyclopaedia Bibl. (1903, c. 4411) vertreten. Aber wie ich in der vorigen Auflage erklärte, daß die Operation, durch Umformung und Umstellung einiger Namen eine zweite Urväterreihe zu produzieren, mir als zu reflektiert erscheine, so ist neuerdings auch von andern Seiten her die Selbständigkeit der beiden Namenreihen anerkannt worden: Driver (The Book of Gen. 1905, p. 80) erkennt einfach den eigenartigen Charakter der beiden Genealogien an; Gunkel (1901, S. 122) erklärt gegenüber Budde (Die bibl. Urgeschichte, S. 90 ff.) „die Tradition des Je und P (Sethiten) dem Grundstock (nicht der gegenwärtigen Form) nach für älter als die des Jj (Kainiten)". Auch Zimmern kommt in KAT³, S. 542 zu dem Schlusse: Beide (die zehn und die sieben) sind „uralt", nur daß er die fragliche Anschauung hinzufügt, daß die Kainitenreihe in sieben allerdings nicht ganz sicheren babylonischen Urweisen oder Offenbarungsvermittlern ihre Prototypen besessen hätten (S. 538. 542). Nach alledem scheint mir nach wie vor die Annahme richtig, daß die Abrahamiden und dann die Gesamtnation Israel — selbstverständlich in ihren Traditionsträgern — die Überlieferung von zwei Linien der Adamsnachkommen besessen haben.

3. Die in der Sethitenlinie verkörperte Gesamtidee. — Längere Zeit war Ewald mit seiner Meinung, daß „jener zehn Urväter Ruhm unter den Vorfahren des Jahvevolkes gewiß einst wie der von Halbgöttern oder teilweise gar Göttern überaus hoch gefeiert wurde" (Jahrbb. der Bibl. Wissenschaft VI, S. 1), und daß Mahalal'el der Glanzgott gewesen sei 2c. (Gesch. des Volkes Israel I³, S. 383) ziemlich in der Vereinzelung geblieben (vgl. aber Wellhausen, JdTh 1876, S. 400, Anm.). Aber dann wollte Rob. Brown jun. (in der Academy, vgl. „Beweis des Glaubens" 1893, S. 353 f.) geltend machen, daß den zehn Urvätern ein astronomischer Sinn eigne: sie hätten zehn Sterne des Tierkreises bedeutet. Die genaueren Nachweise, die er versprochen hat, sind meines Wissens noch nicht veröffentlicht. Ferner Hommel bemerkt, daß „die letzten sieben Urväter, Kain bis Noach oder Ummanu bis Chisuthros (Pir-napišti oder Chasisatra), von den Chaldäern in Beziehung zu den sieben Planeten gesetzt wurden und dann von den Babyloniern unter die zehn Monate des sog. Weltjahres verteilt wurden" (The Exp. Times 1902/3, p. 105), und auch Zimmern meint, es sei nicht unwahrscheinlich, daß „auch die biblischen zehn Urväter ursprünglich als Heroen der zehn ersten Weltmonate des ersten Weltjahres zu denken seien" (KAT³, S. 541). Aber dies sind keine streng beweisbaren Annahmen, und jedenfalls in der uns vorliegenden Überlieferung weist keine Spur auf die Gottesstellung der Sethiten hin. Auch Ignaz Goldziher (Der Mythus bei den Hebräern, S. 149) mußte davon abstehen, seine solarische Mythendeutung auch auf die Sethiten auszudehnen (vgl. aber doch bei ihm S. 152: Noach = die Abendsonne). Allerdings Fr. Ulmer, Die semitischen Eigennamen im AT (1901), S. 26 bemerkt: „Der Name שֵׁת, den ein Sohn des אָדָם führt, ist thatsächlich ein Gottesname". Aber er giebt keinen Beweis, und es läßt sich überhaupt nicht begründen, daß die zehn Urväter aus Göttern oder Halbgöttern depotenziert seien. Des Götterpantheon der Babylonier-Assyrer u. s. w. ist vor dem Geiste der prophetischen Jahvereligion überhaupt zerstoben und nicht in transformierter Gestalt konserviert worden. — So wenig wie der mythologische war ferner der ethnographische Gesichtspunkt der primäre, wenn der Israelit die ältesten Menschengeschlechter in zwei Linien zerlegte. Nämlich Lenormant (Les origines etc. 1, p. 208 ss.) meinte, aus ethnologischem Gesichtspunkt seien die ältesten Menschengeschlechter in die nomadisierenden und in die seßhaften, oder in die gelben Mongolen und die weißen Kaukasier zerteilt worden. Aber dies hat im AT keinen Anhalt, sondern danach sind die beiden Linien der ältesten Menschheit — vielmehr aus religiös-moralischem Gesichtspunkt unterschieden worden. Gegenüber den Kainiten,

die für das israelitische Bewußtsein von vornherein von der Gottesgemeinschaft weit abirrten, sind die Sethiten der relativ bessere Menschheitszweig. Der Beweis liegt in folgendem. Auch schon der Jahvist wollte in seiner nur fragmentarisch erhaltenen Sethitengenealogie die verhältnismäßig gute Nachkommenschaft Adams darstellen, von welcher der Mann stammte, der die Menschheit durch die Flut hindurchretten durfte. Denn zwar ist nicht dies anzunehmen, daß der Jahvist bei den Sethiten die Verehrung Jahves beginnen ließ (Gen 4, 26ᵇ, vgl. dagegen Ex 3, 13), aber dennoch liegt in 4, 25 f. ein vom Jahvisten stammender, wenn auch hinsichtlich des artikellosen אדם und des elohim umgestalteter Abschnitt vor. Nämlich einfach von einem Redaktor können 4, 25 f. nicht mit Schrader (Studien ꝛc., S. 132) abgeleitet werden. Denn wenn auch Grund vorhanden gewesen wäre, daß er die Genealogie des Kain (4, 17—24) mit der des Seth (5, 3 ff.) in „eine angemessene Verbindung" brächte, so hätte er diesen Zweck weniger erreicht, als verfehlt, indem er über Seth hinaus auch die Geburt des Enosch eingeschaltet hätte. Also können 4, 25 ff. nur deshalb, weil sie Aussagen enthielten, die nicht verloren gehen sollten, bewahrt worden sein, wenn sie dabei auch betreffs des אדם und אלהים umgeformt worden sind. Übrigens B. Jacob (Der Pentateuch 1905, S. 10 f.) meint, mit Enosch sei der Leser in 4, 26ᵃ deshalb bekannt gemacht worden, damit der Satz 26ᵇ „damals fing man an mit dem Namen Jahves zu benennen", wie Jacob ohne thatsächlichen Anhalt deuten will, als Hinweis auf 5, 29 angekündigt werde. Aber abgesehen davon, daß in dem Namen נֹחַ die von Jacob darin gefundene Spur vom Namen Jahves keineswegs entdeckt werden kann, hätte der Erzähler, wenn er mit Jacob als ein einziger vorauszusetzen wäre, diese Bemerkung auch in 5, 11 anfügen können, und dann wäre mit dem אָז „damals" noch deutlicher auf die Generation von Enosch hingewiesen worden. — Also auch der Jahvist hat in der Grundlage von 4, 25 f. seine Darstellung der Sethitenlinie begonnen und doch hat auch schon der Jahvist nicht aus der Kainitenreihe, sondern aus der Sethitenlinie denjenigen Mann stammen lassen, der wegen seiner verhältnismäßigen Gottwohlgefälligkeit für den göttlichen Plan das geeignete Werkzeug wurde, das Menschengeschlecht durch das Strafgericht hindurch in eine bessere Periode der Geschichte hinüberzuleiten (Gen 5, 29; 6, 5—8). Damit stimmt auch die Erwähnung Noahs als eines hervorragenden Frommen Hes 14, 40. 20 (Jes 54, 9) zusammen, und daß nach dem religiös-moralischen Gesichtspunkt die vorsintflutliche Menschheit schon von der ältesten israelitischen Tradition in zwei Linien zerlegt worden sei, dies war auch die gemeinsame Überzeugung der Interpreten des Altertums bis auf Lenormant (**Les origines etc.**, 1880, p. 262). Man kann auch in der That schon dies nicht zugeben (gegen Dillmann im Kurzgef. exeg. Handb. z. Gen. 1882, S. 87), daß erst derjenige, welcher das 4. Kapitel aus Quellen zusammengearbeitet habe, den Gegensatz der bösen und der guten Urväter eingeführt habe. Nun meint aber Budde (Die bibl. Urgeschichte, S. 93—103) sogar dies bewiesen zu haben, daß auch die esoterisch-priesterliche Sethitenlinie nach ihrem genuinen Sinn nicht die relativ fromme Abteilung der vorsintflutlichen Menschheit sein wolle. Denn der Sündenfall habe auch bei den Sethiten nachwirken müssen; Henoch werde wegen seiner Frömmigkeit hervorgehoben (Gen 5, 24); nach dem massoretischen Texte allerdings komme nur ein Sethit in der Flut um, aber nach dem samaritanischen Texte vielmehr drei; die Sethitenlinie sei ursprünglich selbstständig, fern von der hervorhebenden Folie des brudermörderischen Kainsgeschlechtes gedacht. Holzinger hat diese Ansicht nur reproduziert, nicht mit neuen Gründen gestützt, und Gunkel spricht nicht gerade über diese Ausführung Buddes, weil er meint: „Die ganze Tradition von dieser Urzeit, wie sie P bietet, stammt aus Babylonien" (S. 122). Wer aber, wie es oben in Nr. 1 als richtig erwiesen worden ist, die hebräische Darstellung der Urzeit als eine mindestens relativ selbstständige betrachtet und deshalb fragen muß, was denn die hebräischen Quellen mit der Zweiheit der Urväterreihen gemeint haben, der muß gegenüber der neuen Anschauung folgendes zu bedenken geben: *α*) Die den Sethiten bisher beigelegte religiös-ethische Güte soll nur eine relative sein. *β*) Es ist ein Faktum, daß nicht aus den Kainiten, sondern aus der Sethitenlinie (sowohl bei J: 5, 29; 6, 5—8 ꝛc., als auch bei **EP**: 6, 9 ff.) der Stammvater der nachsintflutlichen Menschheit abgeleitet wurde, und der von Noah erwartete Trost (5, 29) bestand darin, daß Noah derjenige Mensch sein sollte, der nach dem Eintritt der vollen Sühne für die mit Adam begonnene Gottesverletzung eine neue Periode der Gottes- und Menschenbeziehung einleite, wo die Ackererde nicht mehr einem Fluche unterworfen sein werde (8, 21 f.). Da die in Betracht kommenden Partien des jahvistischen Werkes (3, 17; 5, 29; 8, 21 f.) sich so genau entsprechen, so ist die soeben gegebene Deutung jenes Tröstens zweifellos die des Jahvisten selbst. Sie ist aber auch

die des AT überhaupt (9, 8ff., vgl. Hes 14, 14. 20; Jes 54, 9). Die von Noah erwartete Tröstung (5, 29) kann nicht mit Ed. Böhmer (Das 1. Buch der Thora, S. 140f.), Budde (Urgesch., S. 306—309) und Gunkel (zu 5, 29; S. 50) auf die Anpflanzung des Weinbergs bezogen werden. Denn Jahves Fluch kann nach dem AT nicht durch menschliche Initiative beseitigt werden; der Jahvist selbst sagt nichts davon in 9, 20ff. und hat im Gegenteil den ersten Weingenuß des Noah nicht als tröstend hingestellt; eine solche Beziehung von Gottesfluch und Weingenuß kann auch nicht durch Verweisung auf 2 Sa 13, 28; 16, 2; Ps 104, 15 ꝛc. begründet werden. γ) Die massoretischen Zahlen scheinen gegenüber den samaritanischen die relativ originalen zu sein, wie ich in meinen Beiträgen zur bibl. Chronologie (ZkWL 1883, S. 286. 401) bewiesen zu haben meine. δ) Von der Kainitenlinie kann ja zunächst die jahvistische Sethitenlinie nicht unabhängig gedacht werden. Und wie ist man in Israel zur Aufstellung einer zweiten Urväterreihe gekommen? Budde (S. 184) antwortet, weil es gerade von Adam in der Urtradition zwei Söhne (Kain und Seth) gegeben habe. Ich meine aber vielmehr sagen zu müssen: weil die Urtradition eine von Gott weiter abirrende und eine der gottgewollten Menschenaufgabe (AG 17, 27: *ἵνα ζητῶσιν τὸν κύριον*) näher bleibende Menschenreihe unterschied. Also war die Anschauung wesentlich richtig, die besonders deutlich von Augustin, **De civitate Dei** 15, 17 vertreten wurde. — Die Vorstellung, daß die sethitischen Urväter relativ gottgefällig waren, scheint auch darin einen Reflex gefunden zu haben, daß den Sethiten im Gegensatz zu den Lebensaltern der späteren Menschen (Gen 47, 9; Ps 90, 10) viel längere Lebenszeiten beigelegt worden sind. Und kann die mit einem Nachhall des Sündenfallsbewußtseins, also einem Moment der generellen Offenbarung (vgl. z. B. Hesiods „Werke und Tage", V. 50—201), und zugleich mit dem strengeren Sündenbewußtsein des von der speziellen Offenbarung erleuchteten Menschheitsteiles Israel zusammenhängende Idee, daß die menschliche Lebenszeit in ungerader Proportion mit dem Fortschritt der Sündenfallskonsequenzen sich verringert habe, nicht ein erlaubter Faktor bei der Vorstellung über die ältesten Lebensalter gewesen sein? Gewöhnlich stellt man ja die hohen Lebensalter von Gen 5 einfach nur als eine Parallele der langen Regierungszeiten der babyl. Urkönige hin (10 + 3 + 13 + 12 + 18 + 10 + 18 + 10 + 8 + 18 = 120 Saren, à 3600 = 432000 Jahre; so in **Encycl. Bibl.**, c. 4416 und Zimmern, **KAT**^{3}, S. 541); aber auch Gunkel (S. 122) begnügt sich nicht damit, sondern findet in den hohen Lebensaltern den Sinn „Wie ungeheure Kraft müssen die Altväter besessen haben, die die ganze Menschheit haben zeugen können!" Aber abgesehen davon, daß jene Urväter doch auch nur ihren eigenen Kindern und nicht der ganzen Menschheit das Leben gegeben haben, dürfte der biblische Gedanke jener hohen Lebensaltersangaben doch richtiger nicht auf dem physischen, sondern auf dem ethischen Gebiete gesucht werden.

4. Die Bedeutung der einzelnen Sethiten. — Nach meinem Urteil (vgl. oben Nr. 3 gegen Ende) hat Seth bei den Hebräern, sobald er in ihren Traditionen auftauchte, den „Ersatzmann" für den durch einen gewaltsamen Ausbruch der Sündenpotenz weggerafften Adamssohn Hebel (Abel) bezeichnet. Auch bleibt es fraglich, ob der esoterisch-priesterliche Erzähler, wie Dillmann zu Gen 5, 3 und Budde (Die bibl. Urgeschichte, S. 163) wollen, die Geburt des Seth (Gen 5, 3) als die des schlechthin ersten Kindes von Adam gemeint habe. Denn daraus, daß er von der Beziehung des Seth zu vorausgehenden Kindern Adams nicht ausdrücklich spricht, kann nicht sicher geschlossen werden, daß er bei seinen Lesern Unkenntnis dieser Beziehung voraussetzt, oder daß er solche Unkenntnis erwecken will. Nach der Analogie der in demselben Kapitel weiter folgenden Fälle (Vers 6 ꝛc.) müßte man meinen, daß Seth als erstes Kind Adams gedacht sei. Die von V. 6 ꝛc. abweichende Ausdrucksweise „und er zeugte in seinem Bilde u. s. w." und die Vermeidung der einfachen Aussage „und er zeugte Seth" (V. 3) kann doch wohl die Analogie mit V. 6 ꝛc. nicht zerstören. Aber ob man nun trotzdem sagen darf, daß dieser Erzähler bei seinen Lesern nicht die Kenntnis der vorhergehenden Generationen „Kain und Hebel" vorausgesetzt habe und nur unter dieser Voraussetzung über deren Geschichte hinweggegangen sei, ist eine andere und schwer zu bejahende Frage. Endlich der Umstand, daß der nächste Sethit **Enôsch** als Appellativum „Mensch" bedeutet, erzwingt für Seth ebenso wenig die ursprüngliche Bedeutung „Setzling, Sproß", wie für Hebel die einstige Aussprache **habal** „Sohn" (gegen Schrader, **KAT** 1883, S. 44). Überhaupt aber ist es von dieser Vergleichung später still geworden: nach Gunkels Gewährsmännern (1901 zu 4, 2) lautet der Ausdruck **aplu**; in **KAT**^{3} 1903 ist nichts davon erwähnt, aber „**ablu, son**" wird wieder von R. F. Harper, **The Code of Hammurabi** (1904) aus zwei Stellen dieses Kodex aufgeführt (p. 147). — Ob **Kênan** als

„Geschöpf" (vgl. kinjan), oder als „Metallbildner u. ä." gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden. — Mahalal'êl ist „Lob Gottes" (praise of God bei Brown-Driver-Briggs, Hebrew-English Lex., p. 339), wie in Neh 11, 4. Auf „splendeur de Dieu" kommt Lenormant (Les origines etc. 1, 220) nur deshalb, weil er die zehn Urväter wie die zehn vorflutlichen Herrscher Babyloniens mit zehn Zeichen des Tierkreises zusammenbringen zu dürfen meint. — Dem Namen Jered (Jared) giebt Frd. Delitzsch (Wo lag das Paradies? 1881, S. 149; vgl. auch Prolegomena zu einem neuen hbr.-aram. Wb. 1886, S. 120, Anm.) die Bedeutung „Abkömmling". Aber bab.-ass. ירד hat neben der eigentlichen Bedeutung „hinabziehen" in Ableitungen auch die metaphorische „unterthänig sein" (vgl. wardu „servant" oft in den Hammurabigesetzen bei Harper p. 155). Bedeutet es aber auch „abstammen"? (Zimmern in KAT³ 542 deutet Jered nicht). Vielmehr kann also die Wortbedeutung von Jered nur „Niedergang" sein. — Chªnôkh (Henoch) heißt „Einweihung" oder dann vielleicht als abstr. pro concreto „Eingeweihter", und dieser Name erscheint auch bei dem ältesten Sohne Rubens (Gen 46, 9) und einem Sohne Midians (25, 4). — Methûschèlach (Methusalah) ist „Mann des Wurfgeschosses". — Lèmekh (Lamech) wage ich nach dem arab. lámaka „den Teig kneten" als „Bedrückung" zu deuten. Vielleicht deutet Budde (S. 102. 129) ebenso richtig „Krieger" oder „Überwinder". — Nôach (Noah) ist jedenfalls als „Ruhe" gemeint. Das *διαναπαύσει* der LXX stimmt direkter zu נוח, als das „wird (uns) trösten" (Gen 5, 29), läßt aber trotzdem nicht die Originallesart יניחנו vermuten. Andererseits ist es ebenso unberechtigt, wegen der Ausdeutung des נח „Ruhe" durch „er wird trösten" (jᵉnach(ch)ᵃménu) einen ursprünglichen „Gott Nakhum" in Noach zu vermuten (Sayce in The Expos. Times 1904, p. 514). — Ob diese soeben nach ihrem sichern oder wahrscheinlichen Wortsinn gedeuteten Namen auch noch je einen spezielleren Begriff einschließen, hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob der Hebräer auch mit den einzelnen Sethitennamen, und zwar entweder allen oder doch einigen, Momente der Menschheitsentwickelung hat ausdrücken wollen. Von der Meinung aus, daß die einzelnen Sethitennamen alle ein solches Entwickelungsstadium bezeichnen sollten, hat Fr. Böttcher in seiner Exegetisch-kritischen Ährenlese zum AT (1849), S. 4 f. dieselben der Reihe nach so interpretiert: Seth: Saß (die Neugeschaffenen suchen zunächst Wohnsitze); Enosch [was allerdings dem arab. 'aniša „assuetum, familiarem esse" entspricht: *ζῶον πολιτικόν*, siehe darüber mein Lehrgeb. 2, 142]: Ehmann (es bildete sich geregelte Verbindung der Geschlechter); Kenan: Schaffgut (bewegliche Habe); Mahalal'el: Lobegott (Gottesverehrung entsteht); Jared: Niedergang (von den Bergen in die Ebenen); Chªnôkh (Henoch): Eigenhab (man erwirbt Grund- und Personeneigentum); Methusalah: Schießhardt; Lamech: Würgerich; Noah: Ruhaus. Bei diesen Deutungen ist Böttcher auch in seiner Neuen krit. Ährenlese, Bd 1 (1863), S. 12 f. geblieben. Aber darin ist nicht nur die Deutung des Ausdrucks Henoch ganz oder fast unmöglich, sondern auch die Vorstellung, daß die Menschheit vor Jared auf den Bergen gewohnt habe, ist nicht im hebräischen Altertum zu finden. — Sodann ist von Budde in „Die bibl. Urgeschichte" die Ansicht entfaltet worden, daß wenigstens die zweite Hälfte der Sethitennamen Momente der Entwickelung ausprägen. Nach seiner Meinung (S. 180) soll Jared den Niedergang oder Fall des Menschengeschlechts bezeichnen, weil von ihm an die Menschheit dem sittlichen und leiblichen Untergang entgegengegangen sei. Aber da der auf Jared folgende Henoch weder in seinem Namen noch in seinem Thun eine Stufe dieses angeblich mit Jared beginnenden Verfalles darstellt, so ist auch dieser Deutungsversuch nicht wahrscheinlich. — Da ferner das hebr. Altertum nicht einmal mit Mahalalel (Lob Gottes), sondern mit Enos den Anfang der Jahveverehrung verknüpft hat (Gen 4, 26ᵇ), so scheint es mir am richtigsten, wenn man urteilt, daß von den einzelnen Sethitennamen nur der auszudeuten ist, von welchem schon die Bibel selbst gesagt hat, daß er mit der Wirklichkeit zusammentreffe, nämlich Noah. Dieser ist ein Ruhespender oder Tröster nach dem Ausdruck des aus der jahvistischen Sethitenerzählung in die esoterisch-priesterliche Pentateuchschicht aufgenommenen Abschnittchens (Gen 5, 29) in doppeltem Sinne. Denn erstens war Noah die Persönlichkeit, durch deren Vermittelung das Menschengeschlecht aus der Gottesferne und der Furcht vor göttlichen Strafgerichten in neue Harmonie mit der Gottheit hinübergeleitet wurde (Gen 8, 21 f. Jahvist; 9, 1—17 EP), und zweitens war Noah auch der, der auf dem vom Gottesfluch befreiten Erdboden auch die Weinrebe pflanzen lehrte (9, 20 ff. Jahvist). Nicht ist mit Budde (a. a. O. S. 307 f.) die erstere dieser beiden Deutungen auszuschließen.

5. Nachkanonische Ideen über Seth und die Sethiten. — Bei der Deutung, die nach dem obigen die einzige den Genesisberichten entsprechende ist, hat die jüdische Schrift-

gelehrsamkeit nicht Beruhigung fassen zu können gemeint. Sie hat vielmehr einzelnen Sethiten wichtige Rollen in der religiösen und allgemein kulturgeschichtlichen Entwickelung zuerteilt: Seth selbst sollte 40 Tage in den Himmel entrückt und von den Engeln über die Grundlagen des Sittengesetzes (Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen u. s. w.), also über eine Vorstufe der noachischen Gebote unterrichtet worden sein. Er sollte auch die Kunst des Schreibens zuerst geübt, die fünf Planeten (außer Sonne und Erde) benannt, die Einteilung der Zeit in Monate, Wochen und Jahre (eine nicht uninteressante Reihenfolge!) entdeckt und sogar schon vom Erscheinen des die Messiasgeburt ankündigenden Sternes gewußt haben. Damit diese von Seth erworbenen Kenntnisse nicht verloren gingen und auch die mögliche doppelte Verheerung der Erde (durch Feuer und Wasser) überdauerten, sollen Seths Nachkommen eine Säule aus Ziegeln und eine andere aus Steinen errichtet und mit den Erkenntnissen Seths beschrieben haben. Die erstere sollte durch die Flut zerstört, die letztere aber noch *ἄχρὶ τοῦ δεῦρο κατὰ τὴν γὴν Σιριάδα* vorhanden sein (Jos., **Antiq. I, 2, 3**). Josephus scheint dabei eine von Syncellus aufbewahrte Stelle aus Manetho berücksichtigt zu haben, wo dieser sagt, daß er die *ἐν γῇ Σηριαδικῇ* stehenden Säulen benützt habe, die im heiligen Dialekt und in Priesterbuchstaben von Thoth, dem ersten Sohn des Hermes, beschrieben seien (*Σῖρις* äthiopischer Name des Nil. Wer denkt nicht auch an Gesetzessäulen, wie die des **Hammurabi**!)! Schriften Seths zu besitzen, rühmten sich Juden, Samaritaner, gnostische Christen (bes. die Sethianer) und Mohammedaner. Vgl. darüber Fabricius, **Codex pseudepigraphicus Veteris Test. I** (1722), **p.** 141—147; II (1742), **p.** 49—55, auch Herder, Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, 3, III (Werke zur Rel. &c., Stuttgart 1827, 6. Teil, S. 179ff.) und Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT (1900) II, S. 538! Auch Seths Frau wußte man später zu benennen: Asura im Buche der Jubiläen, Kap. 4, § 11; Lea im „Christl. Adamsbuch des Morgenlandes" (übersetzt von Dillmann in Ewalds Jahrbb. d. bibl. Wissenschaft V, S. 80); Horaia bei den Sethianern (Epiphanius, Häresis 39, 5), woraus vielleicht Norea (bei Irenäus, **Adv. Haereses** 1, 31) verderbt ist. — Daß Enos über die Religion und über die Art, Gott anzubeten, geschrieben habe, ist eine ganz späte Angabe (vgl. Fabricius a. a. O. I, **p.** 157 **s.** und bei Kautzsch a. a. O. I, 467; II, 46. 73. 258). — Über das Grab Kenans, der seine Schwester Mualelet heiratete (Jubiläen 4, § 14), aber vor der Flutkatastrophe von seiner Familie weggewandert sein sollte, soll Alexander d. Gr. an Aristoteles geschrieben haben (Fabricius a. a. O. I, **p.** 159**s.**). — Den Namen Jared deuteten Spätere so, daß zu seiner Zeit „die Engel Gottes, welche die Wächter heißen, auf die Erde gestiegen seien, um die Menschen zu lehren, Recht und Gerechtigkeit auf der Erde zu üben" (Jubiläen 4, § 15). Im Henochbuche 6, § 5f. aber steht dafür: 200 Söhne des Himmels stiegen in den Tagen Jareds (wofür **Ardis** gelesen worden sein mag, vgl. G. Beer bei Kautzsch a. a. O. II, S. 239) auf den Gipfel des Berges Hermon; sie nannten den Berg aber so, weil sie auf ihm durch Verwünschungen sich einander verpflichtet hatten (vgl. Gen 6, 1f.). Oder man deutete Jared so, daß „seine Söhne anfingen, die Befehle, die er ihnen gab, zu übertreten und von dem hl. Berge hinabzugehen und sich mit den Kainiten, der unreinen Rotte, zu vermischen (Christl. Adamsbuch a. a. O. S. 92). — Über Henoch siehe oben Bd VII, 682f. — Schon Methusalah, der seines Vaters Schwester Edna ehelichte (Jubiläen 4, § 27, vgl. weiter bei Kautzsch a. a. O. II, S. 536), soll ein Gerichtshaus (**bêth dîn**), eine Schule gegründet haben, worin hauptsächlich das aus der Natur entnommene Gesetz gelehrt worden sei. Es ist auch erklärlich, daß von ihm, der nach der überlieferten Chronologie alle Menschen an Lebenserfahrungen übertroffen hatte, auch Sprichwörter abgeleitet wurden (Fabricius a. a. O. I, **p.** 224—227). — Über Noah s. oben Bd XIV. — Noch viele Einzelheiten finden sich in den Pseudepigraphen, die den ältesten biblischen Personen zugeschrieben wurden (vgl. oben Bd XVI, 237 ff.) und in den zusammenhängenden Darstellungen, die man später von der Urgeschichte geben zu können meinte, wie im Buch der Jubiläen, dem Christl. Adamsbuch u. s. w.

6. Beziehung der Sethiten zu den „Gottessöhnen" von Gen 6, 1—4. — Unter „den Söhnen Gottes" können nicht die Sethiten verstanden sein. Die Gründe, welche gegen die Gleichsetzung der beiden genannten Größen entscheiden, sind diese drei: a) Das mit dem Artikel versehene הָאָדָם (6, 1) meint zweifellos das ganze Menschengeschlecht, und ebenderselbe determinierte Ausdruck muß ohne allen Zweifel in V. 2 ebendenselben Begriff bezeichnen. Allerdings meint Strack (Die Genesis ausgelegt 1905, S. 26f.), es „fänden sich Beispiele dafür, daß dasselbe Wort zuerst in allgemeinem, unmittelbar darauf in einem durch einen Gegensatz beschränkten Sinne gebraucht wird: Ri 19, 30ff. bezeichnet

„die Söhne Israels" erst alle zwölf Stämme, dann die übrigen Israeliten mit Ausschluß der Benjaminiten". Aber da liegt ja nur der bekannte Fall vor, wonach ein Ausdruck nach der Formel **a parte potiori fit denominatio** auch von der Majorität seines Umfangs gebraucht werden kann, aber hier in Gen 6 steht der Meinung Stracks folgendes Zweifache entgegen: *α*) האדם soll ja nach Strack in 6, 1 nicht die ganze Menschheit bezeichnen, wie doch die „Israeliten" in Ri 19, 30 ff. zuerst ganz Israel; *β*) mit האדם, das in 6, 1 die ganze Menschheit bezeichnet, wären in 2 a die Kainitenlinie bezeichnet, also nicht der Hauptteil, wie im weiteren Verlauf von Ri 19, 30 ff.; *γ*) hier in Gen 6, 2 wäre wieder nicht, wie in Ri 19, 30 ff., der Ausdruck **ha'adam** wiederholt, um eine Abteilung des Menschengeschlechts zu bezeichnen, sondern anstatt **ha'adam** wäre ein anderer Ausdruck, nämlich **bᵉnê ha'elôhîm** „die Söhne Gottes" gewählt. Also der andere Teil der Menschen wäre nicht nur nicht unter dem Namen „Menschen" mitbegriffen, sondern er hätte einen besonderen Namen, der hier als Gegensatz zu „Menschen" gebraucht nicht einen Teil derselben meinen kann. Folglich bleibt jener erster Hauptgrund bestehen, und damit ist die ganze Frage schon entschieden. Nur sekundär sind also noch zwei andere Gründe, nämlich b) der Ausdruck „die Söhne Gottes" ist im sonstigen AT eine Bezeichnung der Engel (und nur das Erwählungsvolk sowie dessen höchste Vertreter werden hinterher in metaphorischer Weise in Kindesverhältnis zu Gott gesetzt). Also ist auch deshalb höchst unwahrscheinlich, daß der Aufzeichner der fraglichen Tradition mit jenem Ausdruck die gegenüber den Kainiten relativ bessere Sethitenreihe gemeint habe. c) Er wollte höchst wahrscheinlich berichten, daß die Verbindung überirdischer und irdischer Wesen den Ursprung der Riesen (6, 4) veranlaßt habe. Durch Ehen von Sethiten mit Kainitinnen würde dieser nicht erklärt. Die hier vertretene Auffassung von Gen 6, 2 liegt auch in Brief Judä (V. 6) vor, obgleich C. F. Keil (Die Briefe Petri und Judä, S. 307) die Aufeinanderbeziehung beider Billelstellen leugnet. Wie also die Sethiten nichts mit den „Söhnen Gottes" zu thun haben, so auch endlich nichts mit den **benê schêth**, den „Söhnen des Krachens oder Tumultes", d. h. die Freunde des Kriegsgetümmels (Nu 24, 17).

Ed. König.

Sethianer s. d. A. Ophiten Bd XIV S. 405, 31 ff.

Severianer, Gnostiker s. d. A. Ophiten Bd XIV S. 405, 51.

Severian, Bischof von Gabala, gest. nach 408. — Vgl. Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca, 10, Hamb. 1807, 507—510 (abgedruckt MSG 65, 10 ff.); E. Vernes in DchrB 4, London 1887, 625 f.; O. Bardenhewer in KL 11, Freiburg 1899, 215 ff.

Der Bischof Severian von Gabala in Syrien hat in der konstantinopolitanischen Kirchenpolitik eine Rolle gespielt, auf die bereits im Art. Chrysostomus (s. Bd IV, 104, 54 ff.) vorübergehend hingewiesen worden ist. Quellen dafür sind Sokrates H. E. 6, 11 (vgl. auch die abweichende Relation im Anhang zum 6. Buch), den Sozomenus H. E. 8, 10 ausschreibt, und Palladius (s. Bd IV, 102, 20). Nach Sokrates wurde Severian durch den Erfolg, den sein Amtsbruder Antiochus von Ptolemais in Phoenizien (Genn. vir. ill. 20; Zitate aus seinen nicht erhaltenen Schriften bei Theodoret, Leontius u. a. [MSG 83, 205. 86, 1, 1316. 86, 2, 2044]; vgl. auch Karo-Lietzmann, Katenenkatalog 3. 566. 584 f. 589., Schermann, Florilegien, 22. 25. 34. 36) mit seinen Gastpredigten zu Konstantinopel hatte, bewogen, gleichfalls in der Reichshauptstadt sein Licht leuchten zu lassen, und gleichfalls mit Erfolg, obwohl seine Aussprache des Griechischen unangenehm auffiel. Vornehmlich in der Hofgesellschaft hat er Eindruck gemacht, auch bei Chrysostomus sich lieb Kind zu machen verstanden. Daß ihm dieser bei vorübergehender Abwesenheit in Ephesus (401) die Sorge für die Kirche anvertraut habe, ist eine Behauptung des Sozomenus, die, weil sie keine Stütze bei Sokrates findet, keinen Glauben verdient. Jedenfalls aber hat S. diese Abwesenheit benutzt, gegen Chrysostomus zu intriguieren, und ist mit dessen Archidiakon Serapion (s. d. Art. oben S. 220, 42) in einen Gegensatz geraten, der nach des Erzbischofs Rückkehr zum Bruch führte. Chrysostomus schenkte seinem Diakonen Vertrauen und zwang (so Sokrates) den Severian, die Stadt zu verlassen. Allerdings veranlaßte die Kaiserin Eudoxia sofort seine Rückkehr. Versöhnungspredigten (s. u.) verdeckten den Riß. Severian aber intriguierte weiter. Auf jener „Eichensynode" (s. Bd IV, 105, 28 ff.) war er einer der Ankläger des Chrysostomus (Pallad. Dial. MSG 47, 29. Phot. Cod. 59 p. 53). Er hatte die Frechheit, die Absetzung seines Gegners auf der Kanzel zu verteidigen (Sokrates 6, 16. Sozomenus 8, 19). Auch in der weiteren Entwickelung der

Dinge (s. d. Art. Chrysostomus) hat er eine wenig erfreuliche Rolle gespielt. Palladius giebt ihm Schuld an der Transportation des verbannten Chrysostomus von Cucusus nach Pityus (Bd IV, 107, 27). Die Zeit seines Todes ist unbekannt. Gennadius (vir. ill. 21) giebt lediglich an, was wir uns ohnedies konstruieren können, daß Severian unter der Regierung Theodosius' II., d. h. zwischen 408 und 450, gestorben sei.

Von Severian sagt Gennadius (l. c.): **in divinis scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis fuit.** Damit ist der Bereich der schriftstellerischen Thätigkeit des Mannes richtig umschrieben. Gennadius hat von Severian einen Kommentar zu Ga und einen **libellus gratissimus de baptismate et epiphaniae sollemnitate** gelesen. Es wäre denkbar, daß diese Schrift mit dem *λόγος εἰς τὰ θεοφάνια*, der in Cod. Mosqu. syn. CCLXXI als severianisch überliefert und von Matthäi (Lectiones Mosqu. 2, Leipzig 1779, 1 ff.; MSG 65, 15—26) herausgegeben wurde, identisch ist, obwohl darin von der Taufe nur beiläufig die Rede ist. Der litterarische Nachlaß Severians harrt aber noch der kritischen Untersuchung, und im Folgenden kann nur eine Übersicht über das Material gegeben werden. Von den Kommentaren scheint nichts erhalten geblieben zu sein als was in Katenen und Florilegien citiert wird (s. den General Index in Wrights Catalogue of the Syriac MSS in the British Museum, sowie die Register bei Karo-Lietzmann und Schermann [o. S. 246, 41] s. v. Severian). Reicher ist der Homiliennachlaß. Wir besitzen 1. eine Sammlung von 15 Homilien Severians in altarmenischer Übersetzung (herausgeg. von J. B. Aucher u. d. T. **Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi Emesensis homiliae**, Venedig 1827; die 7. und 13. dieser Homilien [Aucher 250—293 und 414—427] sind auch griechisch unter den Werken des Chrysostomus erhalten: *εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ Ἀβραάμ* Gen. 24, 2 [MSG 56, 553—564] und *εἰς τὴν παραβολὴν περὶ συκῆς* [59, 585—590]; die 10. Homilie [Aucher 370—401], ist identisch mit der 13. der 24 Homilien Basilius' des Großen [MSG 31, vgl. Bardenhewer, Patrologie², 248]); 2. die Homilie *περὶ εἰρήνης* (de pace), die Severian bei Gelegenheit seiner vorübergehenden Aussöhnung mit Chrysostomus (s. o. 246, 53) gehalten hat (herausgeg. von A. Papadopulos-Kerameus in den *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* 1, Petersb. 1891, 15—26; ein lateinisches Bruchstück unter den Werken des Chrysostomus MSG 52, 425—428); 3. zwei saidisch erhaltene Bruchstücke einer Homilie zum Michaelstage, die für die Geschichte der Engelverehrung nicht ohne Belang sind (herausgeg. von J. Leipoldt in den Ägyptischen Urkunden der kgl. Museen zu Berlin, Koptische Urkunden I 6, Berlin 1904, 189 f.; vgl. Leipoldt, Didymus der Blinde von Alexandria, Leipzig 1905, 92 Anm.); 4. ein durch Cosm. Indicopl. Topogr. Chr. lib. 10 (MSG 88, 417 ff.) beglaubigtes, unter den Werken des Chrysostomus (MSG 56, 429—500) gedrucktes *Ἑξαήμερον* (**orationes sex in mundi creationem**). 5. Ein kleines Bruchstück aus einer Schrift ctr. Novatum (ob Homilie?) findet sich bei Gelasius, de duabus naturis (Thiel Epist. Pont. Rom. p. 552, vgl. das zweite als severianisch ohne Angabe der Schrift bezeichnete Bruchstück p. 556). 6. In koptischer Überlieferung existieren noch verschiedene Predigten Severians, wie aus Zoëga, **Catalogus codicum copticorum** (Rom 1810; anast. Neudruck Leipzig 1903) und aus W. E. Crum, **Catalogue of the Coptic. Mss. in the British Museum** (London 1905) zu ersehen ist (Notiz von J. Leipoldt, der die Absicht hat, diese Texte zu sammeln). Zuschreiben möchte man Severian ferner Homilien *περὶ τοῦ κατὰ Μωυσέως ὄφεως, ὃν ἐσταύρωσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ περὶ τῆς θείας τριάδος* (**de serpente quem Moyses in cruce suspendit**), *εἰς τὰς σφραγῖδας βιβλίων* (**de sigillis librorum**) und *κατὰ Ἰουδαίων* (**adv. Judaeos**), alle drei unter des Chrysostomus Namen überliefert (MSG 56, 499—516. 63, 531—544. 61, 793—802; für *κατὰ Ἰουδαίων* ist zu beachten, daß Cosm. Topogr. lib. 7 [MSG 88, 373] zwar eine solche Schrift beglaubigt, seine Angabe aus dem Inhalt aber in der pseudochrysostomischen keinen Widerhall findet). In den **Sacra Parallela** des Johannes von Damaskus (MSG 96, 533) wird eine Homilie *κατὰ αἱρετικῶν* citiert, von der Pitra ein Stückchen in dem von ihm veröffentlichten Fragment unter Severians Namen ohne Überschrift wiedererkennen möchte. Daß das von Mai (Spicil. Rom. 10, 221—223) publizierte, noch MSG 65, 27 f. unter Severians Namen gehende Bruchstück einer Homilie **de pythonibus et maleficis** nicht von Severian stammt, sondern original lateinisch ist und von Petrus Chrysologus herrührt, zeigte Fr. Liverani (Spicilegium Liberianum 1, Florenz 1863, 192 f.; vgl. Bardenhewer, Patrologie² 306). Urbain Bouriant hat im **Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes** 7, 1886, 91 ein kurzes boheirisches Stück veröffentlicht, das den Titel führt: „Eine *καθηκησις* (sic) unseres heiligen Vaters Abba *σευηριανος*" (Notiz von Leipoldt). **G. Krüger.**

Severinus, der Heilige, gest. 482. — Eugippii Vita Severini rec. H. Sauppe in MG Auct. ant. Bd I, 2, 1877; rec. P. Knoell in CSEL Bd 8, 2, 1886; Friedrich, KG Deutschlands 1. Bd 1867; Kaufmann, Deutsche Gesch. 2. Bd 1881; Wattenbach, Geschichtsquellen 1. Bd, 7. Aufl. v. Dümmler, 1904 S. 50 ff.; Jung, Die roman. Landschaften des röm. Reichs, 1881; Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger, 1900 S. 47 ff.; Hauck, KG Deutschlands 1 Bd, 3. Aufl., S. 361 ff.

Die Vita Severini zeigt die kirchlichen Zustände des nördlichen Noricum und der benachbarten rätischen Grenzregion während der durch das Vordringen der Germanen bedingten Auflösung der Römerherrschaft in den Alpengegenden. Die immense Bedeutung der Kirche in dem Zusammensturz der weltlichen Gewalt kommt kaum irgendwo so klar zur Anschauung, als in diesen anspruchslosen Blättern.

Noricum, das Alpengebiet, das nördlich von der Donau, westlich vom Inn, südlich von der Hauptscheidekette des Gebirges begrenzt war und sich östlich bis zum Abfall des Gebirges nach der pannonischen Ebene zu erstreckte, war von den keltischen Tauriskern bewohnt und wurde 15 v. Chr. mit dem römischen Reich verbunden. Seit dem Ende des 3. Jahrhunderts unserer Ära war es in die zwei Provinzen **Noricum ripense** und **mediterraneum** zerlegt.

Schon in dieser Zeit begann das Christentum in Noricum Fuß zu fassen. Bei der engen Verbindung der Provinz mit Italien ist das an sich wahrscheinlich; ausdrücklich bestätigt werden die frühen Anfänge des Christentums in Noricum durch Athanasius, der, ohne einen bestimmten Bischofssitz zu nennen, doch widerholt norische Bischöfe erwähnt (**apol. c. Arian.** 1, vgl. 37; **hist. Arian. ad. mon.** 28). Erinnert man sich, daß der Bischof Victorin von Petovium, einer pannonischen, aber genau an der Grenze Noricums gelegenen Stadt (Pettau in Steiermark), mit dem Orient zusammenhing (**Hier. de vir. ill.** 74), so darf man annehmen, daß bei der Verbreitung des Christentums in Noricum sich griechische und lateinische Einflüsse kreuzten.

An Nachrichten über das Christentum in Noricum während des 4. und 5. Jahrhunderts bis auf Severin fehlt es völlig. In der Lebensbeschreibung Severins erscheint der Übergang der Bevölkerung zur neuen Religion als vollendet, wenn auch heidnische Opfer im Geheimen noch vorkamen (c. 11). Lorch (**Lauriacum**) war Sitz eines Bistums (c. 30); die Stadt besaß mehrere Kirchen (c. 28). Eine zweite bischöfliche Stadt war Tiburnia (Teurnia, an der Drau, Ruinen der Stadt in Lurnfelde in Kärnthen; c. 21). Daß auch Celeja (Cilli in Steiermark) und Virunum (im Zollfelde bei Klagenfurt) Bischofssitze gewesen seien (Glück in den Wiener SB. **XVII**, S. 143 ff.), läßt sich nicht beweisen. Kirchen werden erwähnt in Salzburg (c. 13), in Astura und Comagena (c. 1 bei Klosterneuburg und Tulln), in dem Kastell Cucullä (c. 11 Kuchel a. d. Salzach), in den rätischen (vindelicischen) Orten Quintana (Plattling oder Künzing an der Donau oberhalb Passau c. 15, die Kirche ist ein Holzbau), Bojodurum (Boitro, die Innstadt von Passau) und Passau (c. 22, hier auch ein eigenes Baptisterium), Klöster scheint es vor Severin nicht gegeben zu haben, obwohl Asketen nicht fehlten (c. 16); er gründete Klöster bei Favianä (c. 14) und in Passau (c. 19). Die Kirchen hatten einen zahlreichen Klerus; außer den Bischöfen findet man Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Ostiarii, Kantoren erwähnt (c. 16. 25). Die Bischöfe wurden von dem Volke gewählt (c. 30, vgl. c. 9). Die Kirchen besaßen Altargeräte von Edelmetall (c. 45).

So waren die kirchlichen Verhältnisse analog denen in den übrigen Teilen des Reichs geordnet. Das Bild nun aber, das die Vita Severins von den politischen Zuständen in Noricum am Ausgange des 5. Jahrhunderts entwirft, ist das völliger Auflösung. Die Macht der Hunnen war zwar gebrochen, aber die nun wieder freien germanischen Stämme befanden sich in stetem Vordringen gegen die Römer; von Westen her fielen die Alamannen in das römische Gebiet ein, von Norden die Thüringer und Rugier; im Osten bedrohte die Macht der Goten ebenso den Rest der Römerherrschaft wie die Unabhängigkeit der genannten germanischen Stämme (c. 5). Unablässig fühlte man sich der Gefahr feindlicher Überfälle ausgesetzt; in Lorch wurden Tag und Nacht die Mauern bewacht (c. 30); die kleinen Haufen schlecht bewaffneter römischer Soldaten wagten nicht, den Kampf auf freiem Felde aufzunehmen (c. 4). Von Italien sahen sie sich im Stiche gelassen; nicht einmal der Sold war zu erlangen; die Besatzung Passaus sandte Boten, um die Löhnung zu fordern, nach Italien; sie fanden auf dem Wege ihren Tod (c. 10). Orte, wie Comagena sahen sich genötigt, germanische Scharen als eine Art Besatzung in ihre Mauern aufzunehmen; man glaubte sich doch nur sicher, wenn man den Eintritt in die Stadt und den Austritt aus ihr jedermann verweigerte, und die Germanen in der

Stadt fürchtete man kaum weniger, als die vor derselben (c. 1). Andere Orte mußten als unhaltbar aufgegeben werden, oder wurden überfallen und geplündert oder gerieten dauernd in die Hände der Germanen. Was sich auf dem freien Felde befand, war schutzlos den beutemachenden Deutschen preisgegeben (c. 4. 10. 25. 30). Die Städte sahen sich auf die Zufuhren von Getreide auf Inn und Donau angewiesen (c. 3); um die Not zu steigern, verwehrten die germanischen Könige den Städten den Handel (c. 22). Eine Stadt um die andere wurde verloren.

Unter diesen Verhältnissen wirkte Severin: ohne daß er einen Rückhalt an einem kirchlichen oder irgend einem anderen Amt gehabt hätte, wußte er durch die Macht seiner imponierenden Persönlichkeit eine leitende Stellung einzunehmen. Über seine Person ließ er auch seine nächsten Schüler im Ungewissen: man wußte nur, daß er von Geburt ein Lateiner war und sich eine Zeit lang bei den Mönchen des Morgenlandes aufgehalten hatte, aus seiner Sprache glaubten seine Schüler schließen zu dürfen, daß er ein Afrikaner gewesen sei (ep. ad Pasch.): einem unmittelbar göttlichen Antrieb schrieb er es zu, daß er das nördliche Noricum zu seinem Aufenthaltsorte nahm. Das geschah in der nächsten Zeit nach dem Tode Attilas (453). Er lebte in Noricum als ein Asket; sein Biograph erzählt voll Bewunderung, wie streng er in der Beobachtung der Fasten war, daß er mit Ausnahme der Feiertage nie vor Sonnenuntergang aß, daß er das ganze Jahr hindurch, auch in der strengsten Winterkälte, barfuß ging, kein anderes Lager kannte, als das auf dem Boden ausgebreitete Cilicium. Wir wissen aus einer anderen Quelle, daß sich um den berühmten Asketen Schüler sammelten (Ennod. Vit. Ant. Ler., CSEL VI S. 385), für die er dann ein paar Klöster gründete (s. o.). Aber die innere Stimme, die er für göttliche Eingebung erkannte, trieb ihn immer wieder an, aus der Verborgenheit hervorzutreten und der bedrängten Bevölkerung durch Rat und That beizustehen. Seine Thätigkeit war in erster Linie eine religiös und sittlich anregende: er suchte das Vertrauen der Bevölkerung auf den göttlichen Schutz zu festigen (c. 1. 27 f.), überhaupt ihren Mut wieder aufzurichten (c. 4). Er wirkte der Selbstsucht Einzelner entgegen und bestimmte sie, das Ihre in den Dienst Aller zu stellen; eine regelmäßige Versorgung der Armen, begründet auf die allgemeine Entrichtung der Zehnten, suchte er einzuführen (c. 3. 12. 17 f. 28). Dem Ernst der Lage entsprachen die häufig angeordneten Fasttage (c. 2. 11. 12. 18. 25). Dabei war er unterstützt durch den Klerus, dem Volke aber erschien er wie ein Prophet: in diesem Lichte betrachtet ihn Eugippius. Darf man annehmen, daß diese Art von Einwirkung die nächste Absicht Severins war, so ging er doch darüber hinaus, indem er die Bewohner besonders exponierter Orte zu bestimmen suchte, sie zu verlassen und sich an gesicherteren zu konzentrieren (c. 24. 27 f.), besonders aber, indem er als Vertreter der Romanen den Germanen gegenübertrat. Höchst eigentümlich ist das Verhältnis des katholischen Mönchs zu den andersgläubigen Deutschen: nicht nur durch wohlberechnete Schonung und kühnes Entgegentreten wußte er Eindruck auf sie zu machen (c. 4. 19), besonders imponierte ihnen seine Persönlichkeit: dem arianischen Rugierkönig Flaccitheus galt er als ein Prophet (c. 5); nicht minder ehrte ihn sein Sohn Fava und selbst dessen Gemahlin, die gewaltthätige Königin Gisa, scheute den Heiligen (c. 8. 31. 40). Das hörte man auch von dem wohl gleichfalls arianischen Alamannenkönig Gibuld (c. 19). Überhaupt suchten die Germanen den Segen des für wunderkräftig gehaltenen Mannes; das berühmteste Beispiel ist Odoaker, den Severin mit einer Weissagung auf seine zukünftige Größe entlassen haben soll (c. 7). Durch diese Stellung den Germanen gegenüber war es ihm möglich, nicht nur für Befreiung zahlreicher Kriegsgefangener zu sorgen (c. 9), sondern auch manche andere Erleichterung für die Romanen zu bewirken.

Severin starb am 8. Januar 482: er sah deutlich voraus, daß Noricum von den Römern den Germanen gegenüber nicht gehalten werden könnte, und bestimmte deshalb, daß sein Leichnam von seinen Schülern nach Italien mitgenommen werde. Dies geschah denn auch als Odoaker sechs Jahre nach Severins Tod die romanische Bevölkerung wirklich aus Noricum abrief; sein Leichnam wurde zuerst in Monte Feltri bei Neapel beigesetzt; vier Jahre danach nach dem Kloster Lucullanum (auf dem Pizzofalcone bei Neapel) gebracht, das eine reiche Frau, Namens Barbaria, für die exilierten Mönche errichtete.

Hauck.

Severinus, Papst, 638—640. — Vita Severini im lib. pontif. I, S. 175; Jaffé S. 227; Bower-Rambach, Unpart. Historie der römischen Päpste IV, S. 59; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA. II, S. 146; Baxmann, Die Politik der Päpste I, S. 170; Langen, Geschichte der römischen Kirche, S. 516.

Der Tod des Papsts Honorius I. (12. Oktober 638) bewirkte den Ausbruch einer militärischen Revolte in Rom. Zwar wurde ein Römer, Severinus, zu seinem Nachfolger gewählt; aber das Heer, aufgeregt durch den Chartularius Mauritius und lüstern nach den Schätzen, die Honorius angeblich aufgehäuft, stürmte, unterstützt vom römischen Volk, den Lateran. Severin hatte sich in den Besitz des Palastes gesetzt; es gelang ihm, denselben drei Tage zu halten, nun aber griffen Mauritius und die iudices ein und legten Siegel an den Kirchenschatz. Von Mauritius herbeigerufen, erschien darauf der Exarch Isak von Ravenna, verbannte die Häupter des Klerus und bemächtigte sich des Schatzes der römischen Kirche. Die Ordination des Severinus konnte unter diesen Verhältnissen nicht erfolgen; auch fehlte noch die kaiserliche Anerkennung der Wahl, welche die römischen Abgesandten durch Zustimmung zu der monotheletischen Ekthesis erkaufen mußten. Erst 1½ Jahre nach dem Tode des Honorius wurde Severinus ordiniert (28. Mai 640); er lebte nur noch bis zum 2. August dieses Jahres. Bemerkenswert ist nur seine Stellungnahme im monotheletischen Streit: er erklärte sich gemäß der Zweiheit der Naturen für zwei Energien und zwei Willen in Christo, also gegen die Ekthesis und gegen seinen Vorgänger Honorius, vgl. Lib. diurn. Rom. pont. ed. Sickel Nr. 73 S. 72. **Hauck.**

Severus, Bischof von Antiochien, gest. 538. — Quellen und Litteratur. Während man bis vor kurzem sich die Quellen für die Biographie des S. mühsam zusammensuchen mußte, ist man jetzt dieser Arbeit überhoben durch die Veröffentlichungen von M.-A. Kugener, nämlich: 1. Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique. Texte syriaque publié, traduit et annoté, in der Patrologia Orientalis, hrsgg. v. R. Graffin und F. Nau, Tom. II, Fasc. I, Par. o. J. [1903]; vgl. Th. Nöldeke in LCB 1904, Nr. 1, Sp. 7—10 u. V. Ryssel in Byz. Zeitschr. 13, 1904, 531 ff. 2. Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Beith-Aphthonia. Texte syriaque etc. Suivi d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes relatifs à Sévère (d. h. eine vollständige Sammlung aller bekannten Einzelnotizen zum Leben des S.; diese Texte werden im Folgenden, wo nichts anderes bemerkt ist, mit den Seitenzahlen von Kugener citiert). Patr. Orient. Tom. II. Fasc. 3. Par. o. J. [1905]; vgl. Nöldeke in LCB 1905, Nr. 27, Sp. 885 f. und G. Krüger in Byz. Zeitschr. 15, 1906, 2. Heft. Der u. d. T. Vies de Sévère. Introduction, commentaire, index et tables angekündigte 3. Teil war zur Zeit der Abfassung dieses Artikels noch nicht erschienen. In Vorbereitung ist die Ausgabe einer äthiopischen Vita des S. von Edg. J. Goodspeed (Patrol. Orient.). Die in die Form eines Gespräches mit einem Ungenannten gekleidete Zacharias-Vita (im Folgenden = Zach., über den Verf. s. den Art. Zacharias Scholastikus) erzählt das Leben bis zur Stuhlbesteigung in Antiochien, verweilt bes. bei der Jugendzeit (Alexandrien) und ist aus dem apologetischen Interesse hervorgegangen, den S. von der mehrfach (p. 9 f. 44. 65. 70. 75. 91) erwähnten Anklage eines gegnerischen Ungenannten rein zu waschen, daß er als junger Mann noch Heide und der Magie ergeben gewesen sei. Die Johannes-Vita (im Folgenden = Joh.) ist nach der Ueberschrift von Johannes, Abt des Klosters Beth-Aphthonja, verfaßt, der mit Johannes Bar-Aphthonja (s. über ihn Nau, in Rev. de l'Or. Chrét. 7, 1902, 97 ff.) nicht identisch sein kann, da dessen Tod in der Vita (p. 258) vorausgesetzt wird. Sie ist gerichtet an einen Mönch desselben Klosters, Domitius, der vor 543 (Joh. Eph. Comm. Beat. Orient. cp. 50) Bischof von Laodicea wurde, und erstreckt sich über das ganze Leben des S.; für die Zeit vor der Erhebung zum Patriarchen ist Zach. Quelle. Auszüge aus dieser Vita in deutscher Uebersetzung gab M. Peisker, S. von Antiochien. Ein kritischer Quellenbeitrag zur Geschichte des Monophysitismus, Halle 1903, mit bis zum Erscheinen von Kugener's brauchbarem Kommentar. Die Uebersetzung von Zach. durch Nau, in Rev. de l'Or. Chrét. 4, 1899, 343—353. 543—571; 5, 1900, 74—98) ist durch Kugener antiquiert. Auch die (übrigens im Buchhandel vergriffene) Ausgabe des syrischen Textes von Joh. Spanuth (Gymn.-Progr. Kiel), Gött. 1893, ist durch Kug. überholt. Außer den Kug.'schen Arbeiten vgl. man den Kommentar in Ahrens-Krügers Uebersetzung der sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (Historia Miscellanea), Leipz. 1899, mit den Verbesserungen und Ergänzungen Kugeners in Rev. Or. Chr. 5, 1900, 201 ff. 461 ff. Natürlich sind auch die übrigen Quellen zur Geschichte des Monophysitismus zu Rate zu ziehen (vgl. Bd XIII, 372 ff.); für die Geschichte der unten mehrfach erwähnten Asketen vornehmlich die Plerophorien und die Vita Petrus des Iberers (vgl. XIII, 374, 8 ff. 16 ff.). Ueberhaupt setzt der nachstehende Artikel Kenntnis des Art. Monophysiten überall voraus. Statt Renaudots Ausgabe der Historia patriarcharum (s. Bd XIII, 374, 48) ist künftig B. Evetts, History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria (Patrol. Orient. Tom. I, Fasc. 2 und 4, Par. o. J. [1904/05]) zu benutzen. Eine Monographie über S. lieferte J. Eustratios, *Σευῆρος ὁ Μονοφυσίτης, πατριάρχης τῆς Ἀντιοχείας, καὶ ἡ ἀπὸ τοῦ ἑνωτικοῦ τοῦ Ζήνωνος μέχρι τῆς ἐπὶ Μηνᾶ συνόδου* (481—536) *σχέσις τοῦ μονοφυσιτισμοῦ πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν*, Lpz. 1894. Zur Theologie sind, außer den Dogmengeschichten, zu vgl. J. C. L. Gieseler, Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona . . . opiniones illustrantur, Gött. 1835 u. 1838, 2 Tle.; J. A. Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre

v. d. Person Christi u. s. w. 2. Bd, 2. Aufl., Berl. 1853, 164 ff.; F. Loofs, Leontius von Byzanz u. s. w (TU, 3. Bd, 1. und 2. Heft), Leipz. 1888, pass., bes. S. 54 ff. Im Zusammenhang unseres Art. darüber zu handeln, erwies sich mit Rücksicht auf die Ausführungen im Bd IX, 607, 34 ff. und XIII, 398, 60 ff. als unnötig. Die Wiedergabe von Einzelheiten hätte, wenn sie fruchtbar sein sollte, zu viel Raum erfordert. Herr Prof. Kugener in Brüssel hat eine Korrektur des nachstehenden Artikels gelesen und einige wertvolle Notizen beigesteuert, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen möchte.

Die Chronologie des Lebens bis zum Episkopat ist unsicher; auch was Kugener (Rev. Or. Chr. 1900, 205 f.) darüber sagt, ist nicht einwandsfrei. Will man es mit Kugener als gesichert betrachten, daß Zacharias Herbst 487 nach Berytus übersiedelte (s. u. S. 252, 38), so würde für des S. Uebersiedelung der Herbst 486 anzusetzen sein (s. dazu auch Peisker S. 13 A. 3). Sein Geburtsjahr mag dann zwischen 465 und 470 fallen. Die Zeit des ersten Aufenthaltes in Konstantinopel setzt Kug. wohl richtig auf 508/09—511 an, obwohl die Chronologie der Nephalius-Unruhen damit nicht ganz zu stimmen scheint (s. unten S. 252, 43).

Von der reichen litterarischen Hinterlassenschaft des S. ist bisher nur ein kleiner Teil der Forschung durch den Druck zugänglich gemacht worden. Das Meiste schlummert noch in den großen Bibliotheken, vornehmlich des Britischen Museums (s. Wright, Catalogue of the Syriac MSS. in the British Museum, Lond. 1872, General Index, S. 1322 ff., und die genauen Beschreibungen des Inhalts der Handschriften) und des Vatikans. Eine Liste der ihm bekannten Schriften des S. gab Montfaucon in seiner Bibliotheca Coisliniana, Par. 1715, 53—57. Vgl. auch Fabricius (Harles), Bibl. graeca 10, Hamburg 1807, 614—623. Im Folgenden kann nur eine Uebersicht über das gedruckte Material versucht werden (zu den Katenen- und Florilegienfragmenten vgl. die Register bei Karo-Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gött. 1902, und Schermann, Geschichte der dogmat. Florilegen u. s. w. (TU, NF, 13. Bd, 1. H.), Leipz. 1904): 1. Griechische Fragmente und zwar a) exegetische: zu Jes und Ez bei Mai, Script. vet. nov. coll. 9, Rom 1837, 725—741; zu Lc und AG bei Mai, Class. auct. 10, Rom 1838, 408—473; zu Hi bei Mai, Spicil. rom. 10 (1. Tl.), Rom 1844, 202—205; b) dogmatische: in der sog. Doctrina patrum (Mai, Nov. coll. 7, 1833, 8 ff. 71. 73), in Leontius ctr. Monoph. (ebd. 137 f. = MSG 86, 2, 1841—49) und in Eustathius Mon. Ep. ad Timoth. Schol. (ebd. 277—291 = MSG 86, 1, 901—942 pass.). 2. Syrische Uebersetzungen: a) Homilien: Von den 125 *λόγοι ἐπιθρόνιοι* oder *ἐπιθρονιστικοί*, d. h. den von S. als Patriarch gehaltenen, in einem Korpus vereinigten und in zwei syrischen Uebersetzungen von dem zeitgenössischen Paul von Kallinikus (?; Cod. Mus. Brit. Add. 14599 Wright S. 546 ff. [nur Nr. 31—59], und Codd. Vat. Syr. 142, 143 und 256 [unvollständig, Notiz von Kugener]) und von Jakob v. Edessa, gest. 701 (Cod. M. B. Add. 12159 Wr. 534—542 mit kurzer Inhaltsangabe; Vat. Syr. 141) überlieferten Ansprachen sind die über Antonius den Aegypter (Nr. 86), den Märtyrer Thalleläus (Nr. 110) u. die Märtyrerin Drosis (Nr. 100 und 114) bei Mai, N. C. 9, 742—759 (latein.), eine über Maria (Nr. 67) bei Mai, Spic. Rom. 10 (1. Tl.), 212—220 (lat.), eine über die makkabäischen Brüder (Nr. 52) in zwei Versionen bei Bensly-Barnes, The fourth book of Maccabees and kindred documents in syriac, Cambr. 1895, 75—102, englische Uebersetzung der ersten Version, S. XXVII bis XXXIX (diese Notiz nach Bardenhewer, Art. Severus im KKL. 9, 223) gedruckt. Außerdem hat Kugener (Une homélie de Sévère d'Antioche, attribué à Grégoire de Nysse et à Hésychius de Jérusalem, in Rev. de l'Or. Chrét. 3, 1898, 435—451) erwiesen, daß die unter den Werken Gregors von Nyssa gedruckte (MSG 46, 627—652) Oratio II de resurrectione domini zweifellos dem S. angehört und mit der 77. Homilie der Sammlung identisch ist. Einige Fragmente aus den Hom. nach der Uebersetzung Jakobs von Edessa bei Nestle, Brev. ling. Syr. gramm., Karlsr. und Leipz. 1882, Chrestom. 79—83 (in den späteren Bearbeitungen weggelassen). Eine Anzahl von Homilien des S., die in London und Rom fehlen, finden sich in Dublin in der Bibliothek des Trinity College (Notiz von Kugener). Eine Gesamtausgabe der Homilien von R. Duval, M.-A. Kugener u. E. W. Brooks für die Patrol. Orient. ist in Vorbereitung. Eine Analyse giebt A. Baumstark in seinen Artikeln über das Kirchenjahr in Antiochien in RQS 11, 1897, 31—66 u. 13, 1899, 305—323. b) Abhandlungen. Auszüge aus der dem Briefwechsel zwischen S. und Julian von Halikarnaß (s. u. S. 255, 51) angehängten Abhandlung gegen Julian, bei Mai, Spic. Rom. 10 (1. Tl.), 169—201 (Cod. Vat. 140; s. auch die Notiz bei Wright S. 555 nach Cod. M. Br. Add. 17200). c) Briefe. Die Briefe des S. sind frühzeitig gesammelt und in 3 Abteilungen chronologisch geordnet worden; man unterschied dabei Briefe vor, während und nach der Patriarchatszeit. Die Sammlung umfaßte 23 Bücher, und die Gesamtzahl der darin enthaltenen Briefe scheint mindestens 3759 betragen zu haben (vgl. Brooks [s. u. Z. 65] p. IX). Es gab mehrere (wenigstens 3) syrische Uebersetzungen, die freilich wohl nur eine Auswahl wiedergaben. Sicher ist das der Fall bei der Uebersetzung des Presbyters Athanasius von Nisibis, die etwa 700 Briefe umfaßt zu haben scheint. Nur das 6. Buch dieser Uebersetzung, 123 Briefe enthaltend, ist erhalten und gedruckt u. d. T.: The sixth book of the select letters of S., Patriarch of Antiochia, in the syriac version of Athanasius of Nisibis (ann. 669), edit. and transl. by E. W. Brooks, 2 Vols. (4 Parts), Lond. 1902—04 (nach Codd. M. B. Add. 12181 [unvollständig] und 14600; Wr. 558—569, vgl. den Ueberblick über den Unhalt von Bd 1 bei Ryssel, ThLZ 1904, Nr. 5, Sp. 143—148). In

der Historia Miscellanea (sog. Zacharias Rhetor s. o. S. 250, 31) sind gedruckt: 2 Briefe an Julian von Halikarnaß (der ganze Briefwechsel in Cod. M. B. Add. 17200 [Wr. 554 f.] und Vat. 140) in Buch 9, Kap. 11—13; ein Brief an Kaiser Justinian 9, 16; ein Brief an die morgenländischen Priester und Mönche 9, 20; ein Brief an Anthimus von Konstantinopel 9, 22, ein Brief an Theodosius von Alexandrien 9, 23 (die letzten 4 anscheinend nur hier erhalten). d) Hymnen. Der Oktoechus des S, ins Syrische übersetzt von Abt Paul von Kennesrin, durchgesehen von Bischof Jakob von Edessa, ist in Cod. Vat. Syr. 15 und zahlreichen (s. Wright S. 1324 a) Handschriften des britischen Museums (darunter Cod. Add. 17134, auf 675 datiert, wahrscheinlich von Jakob selbst geschrieben) erhalten. Eine Ausgabe von E. W. Brooks (syrisch und englisch) in der Patrologia Orientalis ist in Vorbereitung. S. Kugener(2) S. 326. e) Von unserem S. scheint auch die syrische Taufliturgie zu stammen, die von G. F. Bodertanns, Antw. 1572, syr. und lat. herausgegeben wurde. Vgl. die Auszüge bei A. Resch, Agrapha (TU 5. Bd., 4. H.), Leipzig 1889, 361—372. Nach brieflicher Mitteilung des Herrn Archimandriten Lic. E. Ter-Minassiantz in Etschmiadsin befindet sich in der dortigen Klosterbibliothek eine Katene zum Lev in armenischer Uebersetzung, die außer Fragmenten des Origenes u. a. auch solche des Severus enthält. Die koptische und äthiopische Litteratur hat manches Bruchstück der Werke des S. aufbewahrt (Notiz von Kugener).

S. stammte aus Sozopolis in Pisidien. Sein Großvater (Joh. 211; Zach. 11 spricht nur von Vorfahr) war dort Bischof gewesen und hatte zu den Teilnehmern am ersten Konzil von Ephesus (431) gehört, auch die Verdammung des Nestorius unterschrieben (Zach. 11; vgl. die Liste der Unterschriften bei Marius Mercator MSL 48, 894; in der Liste bei Mansi 4, 1211 ff. erscheint dagegen ein gewisser Athanasius als Bischof von Sozopolis). Nach dem Tode des Vaters schickte die Mutter den Sohn mit zwei älteren Brüdern zum Studium der Grammatik und Rhetorik nach Alexandrien. Sie hatten damals, der Sitte gemäß Zach. 11; Joh. 217), die Taufe noch nicht empfangen. In Alexandrien trat S. zu einem pietistischen Kreise, den sog. *Φιλόπονοι* (Zach. 12; 24), in Beziehung und fand in dem etwas älteren Alexandriner Zacharias, seinem späteren Biographen, einen seine Entwickelung mit Interesse verfolgenden Bekannten. In der Vita giebt Zacharias sich große Mühe, schon für diese Zeit bei dem jungen Manne tiefergehende Teilnahme an den religiösen Fragen nachzuweisen, ohne daß es ihm gelänge, den Leser zu überzeugen. Aber S. war ein fleißiger und eifriger Student. Schon jetzt fesselte den für die Rhetorik, besonders des Libanius Begeisterten der Vergleich der Schriften des heidnischen Redners mit denen Basilius des Großen und Gregors (von Nazianz), auf die ihn Zacharias hingewiesen hatte. Von Alexandrien siedelte er — vielleicht Herbst 486, s. o. S. 251, 11 — nach Berytus über. Ein Jahr später folgte ihm Zacharias (Zach. 46; man vgl. übrigens die interessante Schilderung der an die „Depositionen" erinnernden Gebräuche bei der Aufnahme von Studierenden, und dazu den Artikel von Kugener in der Revue de l'Université de Bruxelles, Mai 1905). Er fand den S. in einer inneren Umwandlung begriffen. Den eifrigen Studiosus der Rechte hatte das Interesse an Religion und Theologie gepackt. Gleich am ersten Tage suchte er den alten Bekannten auf und erbat sich Ratschläge, wie er es einrichten solle, zum Heil zu gelangen. Zacharias führte ihn in die heilsgeschichtliche Betrachtung ein. In der Marienkirche führen sie ein längeres Gespräch: von Adam und Eva, deren Bilder in der Kirche hängen (Zach. 49), bis zur Erscheinung des jungfräulich geborenen Logos in dieser Welt und seinen Großthaten zeigt Zacharias dem Freunde die Wege Gottes. Auf seinen Vorschlag widmet man nun die von der Arbeit für die Kollegien (Zach. 53) freigelassene Zeit, d. h. außer dem Sonntag auch den Sonnabend Nachmittag, der Lektüre der großen kirchlichen Schriftsteller, in erster Linie der Kappadozier, aber auch des Chrysostomus und Cyrills. Den weltlichen Vergnügungen, von denen S. sich bisher (Zach. 51, letzter Absatz) nicht fern gehalten hatte, sucht ihn der Freund zu entziehen. Auch andere üben in dieser Beziehung ihrer Einfluß, besonders Evagrius aus Samosata. Abend für Abend beten sie zusammen in der Auferstehungskirche; bald kommen andere, alles Studierende, hinzu. Die Führung hat Evagrius, der in der Askese von Körper und Geist bereits vorgeschritten ist. Ihn nimmt auch S. zum Vorbild; er beginnt sich der Fleischnahrung und des Badens zu enthalten. Seine Studien betreibt er mit wachsendem Eifer und dringt in die Rechtslehren bald so tief ein, daß er bei seinen Genossen um seiner Sachkunde willen besonderes Ansehen genießt (Zach. 82). Damals lieferte er auch das erste Spezimen seiner christlichen Rhetorik, einen Panegyrikus auf den Apostel Paulus (Zach. 76). Evagrius aber begann in Zacharias zu drängen, er möge seinen Freund zur Taufe veranlassen. Jedoch S. fühlte sich den weltlichen Versuchungen noch nicht gewachsen, und es schreckte ihn der Gedanke, sich nach der Taufe wieder mit sittlichem Schmutz besudelt zu sehen (Zach. 77). Endlich wich er dem Zu-

reden und wünschte Zacharias zum Paten, was dieser mit dem Hinweis darauf, daß er mit dem Klerus von Berytus nicht kommunizierе, ablehnte. Als Alexandriner bekannte er sich zur Partei Petrus des Iberers, d. h. der monophysitischen (s. darüber Bd XIII, 381, 50). Da erklärte sich Evagrius bereit, die Patenstelle zu übernehmen. Man fuhr nach Tripolis, und dort, in der Kapelle des hl. Leontius, wurde S. in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen (Zach. 81). Dann kehrte man nach Berytus zurück.

Mit der Taufe beginnt ein neuer Abschnitt im Leben des S. Er geht mehr und mehr auf die Erweckungsbewegung ein. Er wird ein großer Faster und verbringt nicht nur die Abende, sondern auch einen Teil der Nacht (Zach. 82) betend in den Kirchen. Allerdings hatte er früher (Zach. 52) seinem Freunde erklärt, einen Mönch werde er nicht aus ihm machen, und auch jetzt noch bedurfte es eines besonderen Anlasses, um ihm die Flucht aus der Welt als das letzte Ziel seiner Frömmigkeit erscheinen zu lassen. Nach Berytus kam die Nachricht vom Tode des Iberers (Zach. 86; vermutlich 1. Dez. 488, vgl. Kugener in Byz. Zeitschr. 9, 1900, 464—470); zugleich erfuhr man, daß Petrus im Kloster echte „Erben" (Zach. 86) seines Geistes, einen Johann von Kanopus, Theodor von Askalon, Johann Rufus (s. über sie die Vita Petri ed. Raabe [Bd XIII, 374,16] p. 124), hinterlassen hatte. Evagrius drang in die Freunde, sich unter den Einfluß dieser Männer zu stellen. Er selbst ging mit seinem Beispiel voran und trat ins Kloster zu Majuma (zu diesen Vorgängen vgl. auch Vita Petri 107). Noch zögerte S., aber ihn ergriff die Unruhe, die der Entscheidung voranzugehen pflegt. Mit Zacharias (vgl. über dessen Verhalten den Art.) fuhr er nach Tripolis, um die Stätte seiner Taufe aufzusuchen, nach Emesa, um das vor kurzem dort aufgefundene Haupt Johannes des Täufers anzubeten; dann allein nach Jerusalem, um an den heiligen Stätten seine Andacht zu verrichten. Auf der Rückreise war er im Petruskloster, mit der Absicht sich von Evagrius zu verabschieden und dann über Berytus in die Heimat zurückzukehren. Da erfolgte angesichts des Büßerlebens der Weltabgeschiedenen der Umschwung. Er ließ sich einkleiden und schickte den Sklaven, der ihn begleitet hatte, nach Berytus zurück, mit dem Auftrag für Zacharias, seinen dortigen Haushalt aufzulösen. Nach kurzem Aufenthalt im Kloster genügte ihm diese Askese nicht mehr, und er zog sich in die Wüste von Eleutheropolis zurück. Hier unterwarf er sich den schärfsten Kasteiungen und lenkte dadurch die Aufmerksamkeit des Abtes des Romanusklosters (Mamas? vgl. Zach. 107; über Romanus vgl. Vit. Petr. p. 53. Pleroph. cp. 10 u. 25) auf sich, der ihn veranlaßte, in seinem Kloster Wohnung zu nehmen. Aber auch das war nicht von Dauer, der Zug zur Einsamkeit erwacht von neuem. In einer Zelle bei Majuma giebt er sich wieder allein seinen Andachtsübungen hin. Aber der Ruf seiner exemplarischen Frömmigkeit hat sich verbreitet und andere herbeigeholt, die durch ihn zum Heil geführt zu werden wünschen. Da baut er vom Rest seines väterlichen Vermögens (Zach. 97) ein Kloster mit Einzelzellen. Wie einst Zacharias ihn in die christliche Philosophie der Kappadozier eingeführt hatte, so macht er es nun mit seinen jungen Adepten. Ihn selbst veranlaßt man, die Weihen zu nehmen, und Epiphanius (von Magydum, der damals in Palästina weilte; vgl. S.s Briefe 1, 1 p. 8 Brooks und 2, 3 p. 218 und 221) nimmt ihn unter die Priester auf (Zach. 100).

Wir stehen in der Zeit der Wirren, die das Auftreten des Nephalius (s. Bd XIII, 381, 47, wo versehentlich Nephelius gedruckt ist) unter den palästinensischen Mönchen hervorrief. Wie ein Chamäleon (Joh. 232) hatte das „nubische Monstrum" (Joh. 231) seine Farbe gewechselt. Aus einem enragierten Gegner des Chalcedonense hatte er sich in seinen Verteidiger verwandelt. Er hatte Fühlung genommen mit dem Klerus von Jerusalem (Zach. 102), der zur Fahne der Orthodoxie schwur, und in Majuma und Gaza gegen die Mönchskolonien gehetzt, die als Anhänger Petrus des Iberers sich gegen die Synode ablehnend verhielten. Seine Machenschaften waren von Erfolg begleitet. Die Mönche wurden vertrieben. Als ihr Vertreter ging S. von vielen Mönchen (200 nach Theod. Lect. Mill. 396; Mamas [s. o.] befand sich darunter nach Cyrill. Vit. Sab. 55) begleitet, nach Konstantinopel (508/509? s. o.). Während der drei Jahre (Zach. 108) seines Aufenthaltes in der Residenz verdiente er sich seine Sporen als Kirchenpolitiker. Bei Kaiser Anastasius wirkte er im Sinn des Henotismus. Vermittelungsversuche, wie den des Johannes von Klaudiopolis, daß man die Synode von Chalcedon anerkennen solle um ihrer Verdammung des Nestorius willen, wenn man auch ihrem Glaubensbekenntnis nicht zustimme, wies er als unklar und verwirrend zurück (vgl. seinen Brief 1, 1 p. 4 ff. Brooks). In den Ereignissen, die zum Sturz des chalcedonianisch gesinnten Patriarchen Macedonius führten, hatte er seine Hand im Spiele (Bd XIII, 385, 6 ff.; 386, 1 ff.). Auf der anderen Seite wußte er selbst sich des Vorwurfs, daß er eutychianisiere, er-

wehren; wie Käfer und Wespen umschwirrten ihn die Gegner (Joh. 234). Die „akephalen" isaurischen Bischöfe und die antiochenischen Mönche, die „der Einigung der Kirchen hinderlich waren" (Zach. 107), mußte er mit Glück im Sinne des Henotikons zu bearbeiten. In Nikomedien „entlarvte" er den Origenisten Isidor (Zach. l. c.). Schon wurden Stimmen laut, die ihn als Kandidaten für den erledigten Stuhl der Residenz bezeichneten (Zach. 110). Wenn das nicht in Erfüllung ging, so war doch der neue Patriarch Timotheus (Bd XIII, 386, 31 ff.) ein Mann nach dem Herzen des S., der mit ihm auf Wunsch des Kaisers die kirchenpolitischen Verhandlungen fortsetzen sollte. Aber die Sehnsucht nach dem „philosophischen Leben" überkam ihn von neuem; er kehrte (511) in sein Kloster zurück. Sein nächstes Ziel und das seiner Auftraggeber hatte er erreicht; die Mönche von Majuma durften sich wieder ungestört ihren frommen Übungen hingeben. Während seines Aufenthaltes in Konstantinopel war S. auch schriftstellerisch thätig gewesen. Vor allem verfaßte er hier seinen gegen die „Nestorianer", d. h. die Chalcedonianer, gerichteten „Philalethes", in dem er — nach Zacharias — nachweisen wollte, daß die Gegner sich zu Unrecht auf verfälschte, verstümmelte oder aus dem Zusammenhang gerissene Worte Cyrills beriefen, während Anastasius Sinaita (Hodegos 6. MSG 89, 105) der Meinung ist, S. habe die Autorität der Väter für die Zweinaturenlehre dadurch wegzudisputieren versucht, daß er alle ihm unbequemen Zeugnisse als gefälscht beiseite schaffte (vgl. Zach. 106; die Einzelheiten bei Joh. 235 f. wird man mit Vorsicht benutzen müssen; übrigens liegt nach Assemani, Bibliothecae apost. Vatic. codicum manuscr. catalogus 3, 221 eine syrische Übersetzung der Schrift in der vatikanischen Bibliothek; einige Citate aus der Schrift bei Wright p. 926a, 943b, 944a und 957b). Dem kaiserlichen Kammerherrn Eupraxius (derselbe, für den Zacharias Rhetor seine Kirchengeschichte [Bd XIII, 373, 35] schrieb) beantwortete er in besonderer Schrift (Ἀποκρίσεις πρὸς Εὐπράξιον κουβικουλάριον) eine Anzahl dogmatischer Fragen (Zach. 106; vgl. Hist. Misc. 7, 10 Ahrens-Krüger p. 131, 28; der Kompilator hat aber den Zweck unrichtig angegeben, wie schon Kugener Rev. Or. Chr. 1900, 476 hervorhebt; vgl. die Notizen bei Wright p. 944b [Cod. M. B. Add. 12155] und 961a [Cod. 14532]; nach Hist. Misc. waren es sieben Fragen, bei Wright 944 werden neun genannt). In die konstantinopolitanische Zeit fällt nach Zacharias (l. c.) auch die Auseinandersetzung mit dem „Testament" des Lampetius, des Hauptes der Adelphianer (Messalianer; s. d. Art. Bd XII, 663, 52 ff. und vgl. Phot. Cod. 52 p. 13 Bekk.; eine Erinnerung an Lampetius auch im Briefe 1, 13 p. 55 Brooks).

Längere Zeit in der Zurückgezogenheit zu verharren, war S. nicht beschieden; man möchte auch nach allem, was von seinem öffentlichen Leben bekannt ist, daran zweifeln, ob ihm damit gedient gewesen wäre. Seine Erfolge in Konstantinopel hatten ihn in aller Mund gebracht; insbesondere war er der Held der Mönchsscharen geworden, deren Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten in dieser Zeit fast höher war als je. Die Vorgänge, die dahin führten, daß Flavian von Antiochien vertrieben und S. zu seinem Nachfolger bestimmt wurde, sind, soweit sie für die allgemeine Geschichte von Interesse sind, bereits früher (Bd XIII, 385, 17 ff.) dargestellt worden. Die Lebensgeschichten des S. berichten uns noch manche Einzelheit, u. a. die in der Geschichte der Bischofswahlen stereotype Weigerung des Kandidaten, dem Rufe Folge zu leisten, da er sich dem hohen Amte nicht gewachsen fühlt (vgl. die hübsche Erzählung Joh. 239 ff.). Am 6. Nov. 512 (so Evagr. 3, 33; Mal. 400 sqq. ed. Bonn.; die orientalischen Quellen differieren bezüglich des Jahres hiervon, aber auch untereinander; s. für das Nähere meine Bemerkungen in Byz. Zeitschr. 14, 1905, 633 f.) wurde S. Patriarch (die Namen der konsekrierenden Bischöfe sind in verschiedenen Rezensionen erhalten; vgl. Kugener [2] 319 ff.); am 25. Nov. hielt er seine erste Predigt (vgl. Peisker S. 43 und Krüger a. a. O.). Seine Antrittsschreiben wurden den übrigen Patriarchen zugestellt: der Alexandriner Johann III. (Bd XIII 385, 58) und der Konstantinopolitaner Timotheus (s. o. S. 254, 7) erkannten ihn an (Evagr. 4, 4; Hist. Patr. Evetts p. 150), Elias von Jerusalem ignorierte das Schreiben (Cyr. Vit. Sab. 56) und büßte mit Absetzung (das Nähere Bd XIII, 386, 51). Auch in der eigenen Diöcese war der Widerstand rege. Die Bischöfe Julian von Bostra und Epiphanius von Tyrus widersetzten sich und zogen es vor, ihre Sitze zu verlassen (Epist. mon. ad Alcis. bei Evagr. 3, 33; Zach. 114); auch die isaurischen Bischöfe (s. o. S. 254, 2) weigerten dem neuen Patriarchen die Anerkennung. Die Bischöfe Kosmas von Ephiphania am Orontes und Severian von Arethusa wagten es, über den Patriarchen die Absetzung auszusprechen (Evagr. 3, 34 nach der Erzählung seines Vaters; der Überbringer des Dekrets verkleidete sich als Frau, die eine Bittschrift zu überreichen vorgab).

Im allgemeinen wird doch die Stimmung für S. gewesen sein, der auch als Patriarch die Politik des Henotismus fortsetzte (vgl. die *προσφώνησις* in Cod. Mus. Br. Add. 14533 bei Kugener [2] 322 ff.) und ihr durch die Synode von Tyrus (Bd XIII, 386, 49 ff.) öffentliche Anerkennung verschaffte. Selbstverständlich hat er sich auch theologisch des öfteren geäußert. Die Hauptschrift dieser Zeit dürften die drei Bücher *κατὰ Ἰωάννου γραμματικοῦ τοῦ Καισαρείας* sein (vgl. die griech. Bruchstücke bei Mai 7, 137 f. [s. o. S. 251, 29] und die Zitate bei Wright [s. den Index 1323 a]; auch Joh. 248 ff., der die Abfassung der Schrift erst nach der Verbannung erwähnt). Eine Korrespondenz mit dem Grammatiker Sergius betreffend die Zweinaturenlehre, bestehend aus drei Briefen des Sergius und drei Repliken des S., zu denen sich noch eine Apologie gesellt, ist syrisch erhalten in Cod. M. B. Add. 17154 (Wright S. 557 ff.; vgl. Hist. Misc. 7, 10, wo freilich der Text auch in der verbesserten Übersetzung Kugeners [2] 271 Unklarheiten enthält). Ob auch die „Apologie für den Philalethes“ (Wright Index l. c.), die Schrift gegen die *κωδίκιλλοι* eines Alexander (l. c.), sowie die Bücher *περὶ δύο φύσεων* gegen Felicissimus (zwei Zitate bei Mai 7, p. 8, das zweite aus dem 15. Buch; vgl. weiter Wright l. c.) aus dieser Zeit stammen, muß dahingestellt bleiben. Das 6. Buch der Briefe (s. o. S. 251, 63) enthält kein dogmatisches Material; um so tieferen Einblick läßt es uns in die kirchenregimentliche Thätigkeit des Patriarchen thun. Der reiche Inhalt kann hier nicht einmal andeutungsweise wiedergegeben, geschweige erschöpft werden (vgl. Ryssels Übersicht über den ersten Band [s. o. S. 251, 67]). S. zeigt sich in dieser Korrespondenz als Kirchenfürst von vorteilhafter Seite: streng und gerecht, umsichtig und klug, sogar weitherzig, ohne Pedanterie und nicht ohne einen Schein von Liebenswürdigkeit. Dabei hat er eine außerordentlich bestimmte und klare Art, die Dinge anzufassen und darzulegen. Sein besonnenes Urteil bei Fragen, die kanonistischer Entscheidung unterliegen, berührt wohlthuend. Auch zeigt er sich in der kirchlichen Vergangenheit trefflich bewandert und ist nicht nur um der monophysitischen Frage willen in den alten Vätern gut zu Hause (vgl. den Index bei Brooks). Natürlich bricht auch die Leidenschaft durch, wenn es sich um den Gegner handelt: „was für ein Mensch der Bischof der Jerusalemer (Elias) ist nach Charakter und Glaubensüberzeugung, ist jedermann bekannt, aber mich ekelt es, davon zu sprechen“ (1, 47 p. 129). Das asketische Moment drängt sich nicht unangenehm hervor. S. selbst blieb auch als Patriarch der mönchischen Lebensweise treu. Ließ er doch gleich nach seiner Ankunft Köche und Küchenjungen aus dem Episkopeion entfernen und die Badeeinrichtungen herausnehmen (Joh. 243). Übrigens sind seine Briefe nicht unsere einzige Quelle, um seine Amtsthätigkeit zu verfolgen. Wenn erst einmal seine Homilien im Druck vorliegen, wird man auch aus ihnen viel entnehmen können. Er ist viel auf Visitationsreisen gewesen und hat draußen wie in seiner Bischofstadt gern gepredigt (vgl. die Notizen bei Peisker 43 und die eingehende Charakteristik der Predigtweise des S. in dem Aufsatz von Baumstark [s. o. S. 251, 52]). Wie das durstige Erdreich — so heißt es Joh. 243 — saugte das Volk von Antiochien die Worte des Patriarchen ein, der dem Springquell gleich ihm belebendes Wasser bot. Wie einst Bardesanes und Ephräm hat auch S. sich der Hymnendichtung befleißigt und wie sie damit der weltlichen, insbesondere der Theaterdichtung entgegenwirken wollen (Joh. 244; vgl. dazu auch den interessanten Brief 1, 27, p. 88 f. über das Abfassen von Theaterstücken durch Geistliche).

Der Thronbesteigung Justins (s. Bd XIII, 388, 44 ff.) folgte eine völlige Veränderung der kirchenpolitischen Lage. Es ist bereits erzählt worden (a. a. O. 389, 28 ff.), wie es in der Diöcese von Antiochien zur Vertreibung der monophysitisch gesinnten Bischöfe, Mönche und Nonnen (Hist. Patr. Evetts 453) kam. S. selbst wurde Sept. 518 vertrieben und floh nach Alexandrien, wo er, wie der koptische Kalender will (Renaudot, Hist. Patr. p. 311), 29. Sept. eintraf. Bei Timotheus IV. fanden die Refugiés liebevolle Aufnahme. Während der Regierung Justins ist S. öffentlich nicht hervorgetreten. Doch fällt in diese Zeit der dogmatische Streit mit Julian von Halikarnaß, der zu unheilvoller Spaltung im eigenen Lager führte (vgl. darüber die Art. Julian Bd IX, 606 ff., bes. 607, 34 ff. und Monophysiten Bd XIII, 400, 19 ff.). Mit seinen Anhängern in Syrien blieb er, wie die erhaltenen Briefe zeigen, in lebhaftem Verkehr. Erst die Regierung Justinians und der nunmehr freigewordene Einfluß Theodoras (vgl. hierzu und zum Folgenden Bd XIII, 391, 42 ff.) eröffnete S. die Aussicht, seine antichalcedonensische Politik noch einmal mit Erfolg aufnehmen zu können. Zwar war er an dem von der Regierung veranlaßten Religionsgespräch von 533 (nicht 531) noch nicht beteiligt. Bald darauf aber wurden die Verhandlungen mit ihm eröffnet, die wohl im Sommer 535 (so; vgl. Bd XIII, 392, 58 ff.) zu seiner Reise nach Konstantinopel führten. Der Sturz des Anthimus

(vgl. außer dem Bd XIII, 393 über sein Verhältnis zu S. Gesagten noch Joh. 253 ff.) machte seine Hoffnung auf den Sieg seiner Sache zu nichte. Er wurde mit anderen Monophysitenführern von der Synode von 536 exkommuniziert, und das kaiserliche Edikt vom 6. August (Nov. 42 ed. Zach. Nr. 56) verwies auch ihn aus der Hauptstadt. Seine Schriften sollten denen des Porphyrius gleich vernichtet werden. So kehrte er nach Ägypten zurück; auf der Rückreise wird er Chios berührt haben (vgl. seinen von dort an den Diakonen Misael gerichteten Brief 1, 63, p. 199). In der Wüste „südlich von Alexandrien" (Joh. Eph. Beat. Orient. p. 48) nahm er sein Einsiedlerleben wieder auf. Doch waren seine Tage gezählt. Den schwer Erkrankten verbrachte man nach Xois am sebennitischen Nilarm (vgl. Peisker 53 Anm. 2), und hier ist er wahrscheinlich 8. Febr. 538 (nicht 543, wie Bd XIII, 395, 9 gesagt ist; vgl. Peisker 56 Anm. 4) gestorben. Johannes (Joh. 259 ff.) hat die letzten Stunden erbaulich geschildert. Die Freunde zwangen ihn, ein Bad zu nehmen; er bestand wenigstens darauf, daß er dabei in den Kleidern blieb, um seinen Körper nicht sehen zu müssen. Sein Leichnam behielt den süßen Taufgeruch. Als man ihn in den Sarkophag legen wollte, erwies dieser sich als zu klein. Doch wie durch ein Wunder glitt der Körper, ohne daß ein Glied sich krümmte, hinunter. Der heilige Geist aber beschattete (Lc 1, 35) seine Reliquien und verlieh ihnen die Kraft, alle Gebrechen zu heilen. Für die Monophysiten war S. ein Horn des Heils (Hist. Patr. Evetts 449), der Heilige, durch dessen Mund alle Kirchenlehrer gesprochen hatten (vgl. die Hymnen auf S. bei Kugener [2] 327 ff.). Aber auch der Haß der Gegner blieb ihm über das Grab. Noch Jahrhunderte später tilgte ein eifriger Orthodoxer bei der Lektüre einer Sammlung von Aussprüchen heiliger Väter überall den Namen des schrecklichen Ketzers (s. Wright 923a Anm.). **G. Krüger.**

Severus, Septimius und Alexander, römische Kaiser. — Dio Cass. Hist. Rom. Buch 74—76 u. 80; Spartianus, Severus; Lampridius, Alex. Sever.; Herodian Buch 5 u. 6. Euseb. H. e. V, 26; VI, 1 ff. Zerstreute Notizen christlicher Schriftsteller sind im Texte angeführt; vgl. auch den Art. Perpetua Bd XV S. 160; H. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit I, 2 Gotha 1883, S. 705 ff.; C. Fuchs, Gesch. des Kaisers L. Septim. Severus, Wien 1884; Aubé, Les Chrétiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins au milieu du III. siècle, Paris 1881, S. 53 ff.; G. Uhlhorn, Der Kampf des Christent., Stutt. 1875, S. 284 ff.; Görres bei Kraus, RE. d. chr. Altertümer I, Freiburg 1882, S. 227 ff. u. ZwTh 20, S. 48 ff.; K. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allg. Kirche I, Leipzig 1890, S. 95 ff.; J. J. Müller, Staat u. Kirche unter Alex. Sever. in Stud. z. Gesch. d. röm. K., Zürich 1874; P. Allard, Hist. des persécussions pend. la prem. moitié du III. siècle, Paris 1886, S. 79 ff. u. 171 ff.; J. Réville, La religion à Rome sous les Sévères, Paris 1885, deutsche Übersetzung von G. Krüger, Leipzig 1888; A. Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christent. durch den röm. Staat, München 1905, S. 109 ff. und 117 ff.

Septimius Severus wurde am 11. April 146 zu Leptis in Afrika geboren. Er gehörte einer Familie des römischen Ritterstandes an; von Mark Aurel wahrscheinlich 172 in den Senat aufgenommen, 190 Konsul, erhielt er 191 von Commodus den Oberbefehl über die germanischen Legionen in Pannonien. Nach der Ermordung des Pertinax im Jahre 193 von diesen zum Kaiser ausgerufen, eilte er sofort nach Italien und bemächtigte sich ohne Widerstand Roms, nachdem das Volk den Didius Julianus bereits gestürzt hatte. Aber gleichzeitig erhoben die Legionen in Syrien den Pescennius Niger, die in Britannien den Albinus zu Kaisern, und erst nach blutigen Kriegen gelang es Severus, beide zu besiegen und sich zum Herrn des ganzen Reiches zu machen. Mag das Wort, welches dem Severus in den Mund gelegt wird: „Macht die Soldaten reich und verachtet den Rest!" (Dio 76, 15) auch vielleicht unecht sein, immerhin ist es charakteristisch.

Mit Septimius Severus beginnt, nur zu Anfang noch von einzelnen, dem alten Cäsarenwahnsinn verfallenen Regenten unterbrochen, die Reihe der Soldatenkaiser die im Feldlager aufgewachsen, das zerfallende Reich noch einmal mit Waffengewalt zusammenzuhalten versuchten. Als die eigentliche Devise seines Lebens kann man sein letztes Wort ansehen, das er gleichsam als Testament seinen Söhnen hinterließ: „Laßt uns arbeiten!" Seine ganze Regierung war strenge Arbeit zum Wohle des Reichs, wie er denn auch den Anstrengungen des Krieges in einem Feldzuge gegen die Chaledonier zu Eboracum, dem späteren York, am 4. Februar 211 erlag. Sein Charakter war streng-rechtlich, nicht ohne eine Beimischung von Grausamkeit. Staatsklug und energisch hat er dem Reiche nach der Mißregierung des Commodus und den dann folgenden Bürgerkriegen wieder Halt und Frieden gegeben. Die Regierung keines Kaisers bis auf Konstantin ist für die Aus-

bildung des römischen Rechts so fruchtbar gewesen wie die seine; Papinian machte er zum **praefectus praetorii**, Ulpian und Paulus gehörten zu seinen intimsten Räten.

Vielfach nimmt man an, daß Severus bis zum Jahre 202 christenfreundlich, dann, durch irgendwelche uns unbekannte Gründe umgestimmt, zum Gegner und Verfolger des Christentums geworden sei. Die Annahme einer Umkehrung der Stellung des Kaisers zu den Christen möchte aber einer genaueren Prüfung der Quellen gegenüber schwerlich haltbar sein. Als Grenzscheide der beiden Perioden in seiner Regierung gilt das Gesetz, welches Severus im Jahre 202, nach glänzenden Siegen über die Armenier und Parther zurückkehrend, in Palästina erlassen hat. Spartian berichtet darüber (**Severus cap.** 17): „**In itinere Palaestinis plurima jura fundavit, Judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de Christianis sanxit.**" Nun ist zwar nicht zu bezweifeln, daß die Angabe des Spartian richtig ist; auch wird er den Hauptinhalt des Gesetzes richtig wiedergegeben haben. Danach kann aber das Gesetz nicht aus der Absicht hervorgegangen sein, eine allgemeine Verfolgung zur Ausrottung des Christentums anzuordnen. Vielmehr kann die Absicht nur gewesen sein, der bedenklich fortschreitenden Propaganda des Christentums Halt zu gebieten. Das Christentum war verbotene Religion; indem der Übertritt zu ihm mit schwerer Strafe bedroht wurde, wurde der Rechtsstand nicht geändert; es wurde nur nachdrücklich an ihn erinnert. Daraus erklärt sich, daß sich außer der Notiz bei Spartian sonst keine Spur des Gesetzes findet. In keiner Märtyrerakte der Zeit wird es erwähnt, kein Richter beruft sich darauf, kein Angeklagter nimmt darauf Bezug. Wir werden also annehmen müssen, daß es ziemlich spurlos vorüberging, nur daß hie und da wohl ein Prokonsul sich dadurch angetrieben fühlte, die geltenden Gesetze gegen die Christen schärfer zu handhaben. Von einer allgemeinen Verfolgung unter Severus ist also keine Rede, die partiellen aber fallen, wie die in Ägypten und auch wohl der Anfang der afrikanischen, schon vor Erlaß des Gesetzes. Überhaupt wird man schwerlich annehmen dürfen, daß diese Verfolgungen direkt vom Kaiser ausgingen. Es finden sich manche Symptome, daß Severus persönlich den Christen nicht feind war. Tertullian erzählt (**ad Scap.** 4), der Kaiser sei in einer schweren Krankheit von einem Christen Proculus Torpation durch Salbung mit Öl geheilt und habe diesen Christen aus Dankbarkeit in seinen Palast aufgenommen; er berichtet, der älteste Sohn des Severus habe eine Christin zur Amme gehabt, Severus selbst habe die Christen dem Volk gegenüber in Schutz genommen: **Sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus sciens hujus sectae esse, non modo non laesit verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit.** Münter (**Primordia ecclesiae africanae pag.** 172) denkt sich diesen Vorgang in Afrika, richtiger möchte es sein, den Schauplatz in Rom zu suchen. Nur den Mitgliedern senatorischer Familien kommt die Bezeichnung **clarissimi** zu, und daß damals bereits manche aus den vornehmsten römischen Geschlechtern Christen waren, bezeugen die Inschriften der Katakomben (de Rossi, **Bullet. di arch. crist. III.** 1, 177 ff.).

Auch im Hause des Kaisers gab es zweifellos Christen, und wir finden keine Spur, daß sie beunruhigt wurden. Gerade die römische Gemeinde hat sich unter Severus des vollen, nur vielleicht hie und da durch einen einzelnen Christenprozeß unterbrochenen, Friedens zu erfreuen gehabt. Daß Severus später umgestimmt sei, dafür läßt sich außer dem oben bereits gewürdigten Gesetze so wenig ein Beweis erbringen, als auch nur vermuten, was ihn zum Feinde der Christen gemacht haben mag.

Dadurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß einzelne Statthalter, sei es aus persönlicher Abneigung gegen die Christen, sei es durch die Stimmung des Volkes in ihrer Provinz veranlaßt, mit Strenge gegen die Christen vorgingen, wozu ja die bestehenden Gesetze die Mittel boten. Daß das vom Kaiser nicht gehindert wurde, versteht sich von selbst, ja wenn unter seiner Regierung derartige partielle Verfolgungen mehr als sonst vorkommen, so entspricht das nur seinem strengen und auf strenge Handhabung der Gesetze gerichteten Sinne. Insofern haben die Statthalter gewiß auch nicht gegen die Intentionen des Kaisers gehandelt.

Solche Teilverfolgungen kamen in Ägypten und der Thebais, im prokonsul. Afrika und im Orient vor. In Alexandrien erlitten zahlreiche Christen den Märtyrertod. „Täglich," schreibt Clemens von Alexandrien (**Stromata II**, 20 S. 494 **ed.** Potter) „sehen wir viele Märtyrer vor unsern Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten". Eusebius giebt **VI**, 1 ff. eine Schilderung dieser Verfolgung. Namentlich genannt werden als Märtyrer Leonides, der Vater des Origenes, Serenus, Herakleides u. a. Ausführlich berichtet wird über den Märtyrertod einer Jungfrau Potamiäna und ihrer Mutter Marcella (die Akten

bei Ruinart, Acta mart. sinc. p. 107 enthalten manches Unsichere und Sagenhafte). Ihr Bekenntnis gewann auf dem Wege zur Richtstatt Basilides, der bald darauf selbst seinen Glauben mit dem Tode besiegelte. Nicht minder heftig waren die Verfolgungen in Afrika. Hier scheinen sie schon 197 oder 198 begonnen zu haben (vgl. Tertullians Schrift Ad Martyres). Genannt werden später einige Christen mit punischem Namen (Namphan, Augustini ep. 16f.) u. a. Im römischen Martyrologium heißen sie die Märtyrer von Madaura. Etwa in das Jahr 202 oder 203 werden wir das Martyrium der Felicitas und Perpetua zu legen haben (vgl. Bd XV S. 161,8). Nach einer zeitweiligen Ruhe scheint die Verfolgung unter dem Prokonsul Scapula 211 nochmals, namentlich in Numidien und Mauritanien, jedoch nur für kurze Zeit ausgebrochen zu sein (vgl. Tert. Ad Scap. u. Scorpiace). Die späteren Nachrichten von einer Verfolgung in Gallien, namentlich in Lyon, wo das Christenblut in Strömen vergossen sein soll (Greg. T. H. Fr. I, 29, S. 47), sind Sage; besonders ist das Martyrium des Irenäus sicher ungeschichtlich. Nicht in die Zeit des Septimius Severus fällt das Martyrium der Christen von Scilli s. d. Art. oben S. 84. In Syrien und Pontus führte der Eindruck der Verfolgung zu enthusiastischen Erscheinungen in den christlichen Gemeinden, vgl. Euseb. H. e. VI, 7 und die Nachrichten des Hippolytus im Dan. Komm. IV, 18f., S. 230ff.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß die Lage der Christen unter Septimius Severus dieselbe blieb, wie unter den Antoninen. Maßgebend waren die Grundsätze des Trajanischen Reskripts; aber das Gesetz des Severus, so wenig es für den Augenblick bedeutet haben mag, war doch wie ein Beweis, daß jenes nicht genügte, so auch ein Vorspiel kommender strengerer Maßregeln, und dahin deuten ebenfalls die wenn auch nur lokalen doch heftigen Verfolgungen in einzelnen Gebieten.

Zunächst freilich folgte eine Periode tiefsten Friedens für die Kirche, ja eine Zeit, in der man sich in den regierenden Kreisen Roms dem Christentum auf eklektischer und synkretistischer Grundlage näherte, wohl gar mit Gedanken einer Konkordie zwischen Christentum und Heidentum trug. Es ist die Zeit der syrischen Kaiser, zu denen in gewissem Sinne auch schon Septimius Severus gehört. Zwar er selbst war Afrikaner, aber seine Gemahlin Julia Domna war eine Syrerin, und die Frauen am Hofe, Julia Domna selbst, ihre Schwester Julia Moesa und ihre Nichten, die Töchter der Julia Moesa, Soömias, die Mutter des Kaisers Elagabal, und Julia Mamäa, die Mutter des Kaisers Alexander Severus, hatten auf die religiöse Richtung der nächstfolgenden Kaiser einen bedeutenden Einfluß. Um sie sammelte sich ein Kreis von Philosophen und Gelehrten, und in diesem Kreise wurden auch die religiösen Fragen viel verhandelt. Eine Neigung zur römischen Staatsreligion hatte man hier nicht. War doch Julia Domna die Tochter eines Sonnenpriesters in Emesa. Der Zug, der hier herrschte, war vielmehr echt synkretistisch, und in diesem Synkretismus hatte man auch ein gewisses Verständnis für das Christentum. Man fühlte doch, daß an der neuen Religion etwas war, man verschloß sich dem nicht mehr, daß die Christen etwas hatten, was dem Heidentum fehlte, und trug sich mit dem Gedanken, das dem Heidentum zuzuführen, um es so zu restaurieren. Aus diesem Kreise ist das Buch des Philostrat hervorgegangen, in dem Apollonius von Tyana geradezu als eine Art Heidenchristus dargestellt wird.

In grober Weise tritt dieser Synkretismus bei dem Kaiser Elagabal (218—222) hervor, dem die Klugheit der Julia Moesa und ihrer Töchter, nachdem Caracalla durch Macrinus ermordet war, das Reich zu verschaffen wußte. Elagabal strebte dahin, alle die verschiedenen Religionen des römischen Reichs zu vereinigen und alle Götter seinem höchsten Gott, dem Sonnengott von Emesa, dessen Symbol, einen schwarzen Stein, er nach Rom gebracht hatte, zu unterwerfen. Ihm wollte er in Rom einen großen Tempel errichten, und in diesem Tempel sollte auch der Judengott und der Christengott seine Kapelle haben. In edlerer Weise repräsentiert den Synkretismus Alexander Severus, der, nachdem die von Elagabal in Scene gesetzte Orgie 222 ihr Ende erreicht hatte, den Thron bestieg. Alexander Severus nach Herodian (V, 3) 208, richtiger wohl nach Lampridius' Angabe (Alex. Severus c. 60, vgl. Eckhel, doctr. numm. VII, 267) 205 zu Arke in Phönizien geboren, war von seiner Mutter Mamäa sorgsam erzogen, ein edler Charakter, gewissenhaft, fast skrupulös, sanft, ein Freund aller Götter und Menschen. Vor allem war die religiöse Seite bei ihm stark entwickelt, und zwar der Neigung seiner Mutter entsprechend in eklektischer, synkretistischer Richtung. Er war empfänglich für alles Gute, und jede Religion flößte ihm Ehrfurcht ein. In diesem Sinne achtete er auch das Christentum, es war ihm eine Religion neben den andern, und in seinem Lararium

stand das Bild Christi neben dem des Orpheus, des Abraham, des Apollonius von Tyana (Lampridius c. 29). Wie er die von Elagabal geplünderten Tempel der Staatsreligion wieder herstellen ließ und ihnen die, von Elagabal in seinen Sonnentempel geschleppten Heiligtümer zurückgab, so wollte er auch, wie Lampridius erzählt (c. 43), und die Erzählung hat nichts Unwahrscheinliches, Christo in Rom einen Tempel errichten. In einem Streit zwischen der Zunft der Garköche und der christlichen Gemeinde in Rom um ein Grundstück entschied er zu Gunsten der letzteren, indem er bemerkte **„melius esse ut quomodocumque illic Deus colatur quam popinariis dedatur"** (Lampridius c. 49). Namentlich scheint ihn auch die christliche Ethik angezogen zu haben. Er führte den Spruch „was ihr nicht wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch nicht", häufig im Munde und ließ ihn an öffentlichen Gebäuden anbringen. Noch näher scheint Mamäa dem Christentum gestanden zu haben. Bei einer Anwesenheit in Antiochien ließ sie Origenes zu sich kommen und verkehrte mit ihm (Euseb. H. e. VI, 21). Daß sie selbst Christin gewesen sei, ist Sage. Eusebius nennt sie zwar *„γυνὴ θεοσεβεστάτη"*, will sie damit aber gewiß nicht als Christin bezeichnen. Ebenso wenig weiß Hieronymus davon; der erste, der sie zur Christin macht, ist Orosius (VII, 18). Auf den Münzen erscheint sie mit heidnischen Emblemen und Inschriften.

Daß unter Alexanders Regierung die Christen unbehelligt blieben, war die natürliche Folge seiner religiösen Stellung. Ausdrücklich sagt Lampridius von ihm: **„Christianos esse passus est"**. Auch sonst wird die Zeit seiner Regierung als eine Zeit ungetrübten Friedens für die Kirche bezeichnet. Bedeutsam ist in dieser Beziehung das von Eusebius gelegentlich (H. e. V, 16, 19) mitgeteilte Zeugnis aus einer gleichzeitigen antimontanistischen Schrift. Die Prophetin Maximilla hatte für die nächste Zeit Verfolgungen geweissagt, jene antimontanistische Schrift straft nun die Prophetin Lügen, indem sie darauf hinweist, daß seit dem Tode der Prophetin (ungefähr 218) die Christen vielmehr dauernden Frieden (*εἰρήνη διάμονος*) genossen hätten. Auch Firmilian redet in einem Briefe an Cyprian, der etwa 256 geschrieben ist (ep. 75), davon, daß die Christen infolge des langen Friedens (**longa pax**) verwöhnt seien. Immerhin ist es aber möglich, daß hie und da einem Christen der Prozeß gemacht wurde, aber gewiß hat keine eigentliche Verfolgung stattgefunden. Im März 234 wurde Alexander vom Heere ermordet.

Seltsam schwankend war das spätere Urteil über Alexander Severus. Während man im 3. Jahrhundert bei den Kaisern, die Christen gewesen sein sollen (Dionys. von Alex. bei Euseb. h. e. VII, 10, 3: *οἱ λεχθέντες ἀναφανδὸν χριστιανοὶ γεγονέναι*), neben Philippus Arabs wahrscheinlich an ihn dachte, ist er von der späteren Sage zu einem wütenden Christenverfolger gestempelt worden, unter dem Tausende von Christen den Tod erlitten. Namentlich werden als Märtyrer unter ihm genannt die römischen Bischöfe Callistus und Urbanus, und auch das berühmte Martyrium der heiligen Cäcilia wird in diese Zeit verlegt. Alle diese Angaben sind ungeschichtlich. Zwar wird Callistus bereits in der **Depositio martyrum** der liberianischen Chronik von 354 als Märtyrer bezeichnet, aber Lipsius hat gewiß Recht, wenn er (Chronologie der römischen Bischöfe S. 172 ff.) behauptet, diese Notiz beziehe sich nur auf ein Bekenntnis des Callistus in seiner früheren Lebenszeit (**Philosophumena IX**, 12). Der liberanische Papstkatalog (Lipsius S. 266) kennt ihn auch nicht als Märtyrer. Auch die Akten der heiligen Cäcilia (bei Surius, auch von Bosio, Rom 1660, herausgegeben) sind gewiß unecht. De Rossi und Aubé haben zwar versucht, einen historischen Kern zu retten; de Rossi verlegt das Martyrium in die letzte Zeit Mark Aurels (**Roma sotteranea II**, 147), Aubé (a. a. O. S. 417) will es unter Decius legen, beide mit augenscheinlich unhaltbaren Gründen. Obwohl die heilige Cäcilia bereits bei Pseudo-Damasus um 530 erwähnt wird, und ihr Kultus hoch ins kirchliche Altertum hinaufzureichen scheint, ist es doch unmöglich, aus diesen Akten einen historischen Kern herauszuschälen. Noch unhaltbarer sind die sonstigen Erzählungen von Märtyrern unter Alexander Severus (s. Neumann S. 309 ff.). **G. Uhlhorn † (Hauck).**

Shaftesbury s. d. A. Deismus Bd IV S. 547, 8.

Shakers, enthusiastisch-kommunistische Sekte. — Litteratur: Will. Alfr. Hinds, American Communities, 1878, revised edition, Chicago 1902 (diese letztere Ausgabe kann allein noch in Betracht kommen; sie bietet eine Darstellung von vierzig mehr oder weniger kommunistisch organisierten Gemeinschaften, meist religiösen Sekten, in Nordamerika; vgl. für die Shakers S. 26—62); Art. Shakers in Encyclopaedia Britannica 9th edit., vol. XXI, 1886;

Art. Lee, Ann, in Dictionary of National Biography ed. by Sidney Lee, vol. XXXII, 1892: in beiden Artikeln weitere Speziallitteratur, die nicht gering ist (eine Uebersicht auch in dem Werke von W. E. A. Axon, Biographical Notice of Ann Lee, Liverpool 1876, welches mir nicht zugänglich war).

Die Shaker sind in einer Reihe der östlichen Staaten der nordamerikanischen Union vertreten, 1902 in 15 „societies", die jede für sich wenigstens 2 „families" bilden; jede der letzteren ist im Eigentum und überhaupt in allen Angelegenheiten („matters", d. h. wohl in ihren Geschäften und besonderen ökonomischen Einrichtungen) ein Ganzes für sich. Hinds giebt die Zahl der families = communities auf 35 an, bemerkt aber, daß zwei neue settlements im Entstehen seien. Die Gesamtzahl der Mitglieder beläuft sich doch nicht auf mehr als 1000; zeitweilig war die Sekte fünfmal so stark, ist also wie mehr oder weniger alle kommunistischen Gruppen mit der Zeit sehr zusammengeschmolzen. Ihre erste Niederlassung (settlement) war die in Niskayuna (jetzt Watervliet) im Staate New-York, 1776; ihre erste „completed community", noch jetzt die bedeutsamste society, wurde gebildet in Mt Lebanon New-York, 1787. Die finanzielle Lage ist nirgends eine glänzende; Hinds konstatiert, daß die Shaker jedenfalls entfernt nicht so reich seien, wie das Gerücht geht. Längere Zeit hätten sie unter der „land-mania" gestanden, sie besäßen noch jetzt wohl in den verschiedenen Staaten zusammen 100000 acres (Morgen), aber zum Teil ertragloses Land. Viel zu gering an Zahl, um den ganzen Besitz selbst nutzbar zu machen (man hat wesentlich die Tendenz auf „Arbeit der Hände"), habe man manches verpachtet, vielfach Wälder angelegt, Schaftriften hergestellt 2c. Am einträglichsten habe sich der Gartenbau erwiesen, daneben die Anfertigung und der Verkauf von allen möglichen Gerätschaften, zu denen die Wälder das Holz lieferten, aber energischer Konkurrenz seien die families meist nicht gewachsen gewesen. Die Dörfer der Shaker werden gerühmt als stets freundlich gelegen, sehr reinlich, wohl gepflegt, friedlich still. Nirgends treffe man ein Wirtshaus und ähnliches. Die Werkhäuser, Scheunen, Ställe, Küchen, Schlafhäuser, Versammlungshäuser (es kann sich überall nur um ganz kleine Ortschaften handeln) haben, wie Hinds sagt, alle „something of the air of a chapel". Die Sekte besteht nur aus Cölibatären (Männern und Frauen).

Ihrem Ursprunge nach hängen die Shaker mit den Quäkern zusammen und sind begründet von einer gewissen Anna Lee, die sie kurzweg „mother Lee" nennen. Die Lee war geboren zu Manchester am 29. Februar 1735 (nach jetziger Rechnung 1736), Tochter eines Grobschmieds, nie des Lesens und Schreibens kundig, von früh auf hysterisch, von „tiefem Sündengefühl" ergriffen, seit 1762 (1763) mit Abraham Standerin oder Stanley verheiratet, ebenfalls einem Schmied, dem sie vier Kinder gebar, die aber sämtlich bald starben. Seit 1758 gehörte sie einem Kreise von Quäkern an, der unter der Führung des Schneiders James Wardley und seines Weibes stand und seinerseits sich speziell dem „Propheten" John Lacy (1664 bis c. 1737; s. d. Art. im Dict. of Nat. Biogr., voll. XXXI) erschlossen hatte. Lacy war zu seiner Rolle als Prophet (mit Weissagungen über das Ende, schwere Drangsale 2c.), Wunderthäter (Heilungen), Zungenredner 2c. gekommen im Zusammenhang mit den „französischen Propheten", den Inspirierten aus den Cevennen, deren Gesichte und anderen Offenbarungen er litterarisch für England verarbeitet hatte, dabei je länger je mehr selbst von Inspirationen befallen. (Vgl. für die Propheten aus den Cevennen, die zum Teil nach England geflohen waren, auch nach Deutschland kamen, den Art. von Hegler über „Inspirierte und Inspirationsgemeinden", in Bd IX; hier ist John Lacy nicht erwähnt, s. jedoch meinen Art. „Heineccius" in Bd VII, speziell S. 600, 48). In seinen ekstatischen Zuständen geriet er in Zuckungen des ganzen Körpers. Verfolgungen durch die Staatskirche und den Staat, denen er ausgesetzt war, schufen ihm neue Anhänger und veranlaßten ihn das Land zu durchziehen. Nach den als besondere Merkmale der Wirksamkeit des hl. Geistes betrachteten und allenthalben auftretenden schüttelnden Bewegungen der Körper erhielten seine Leute den Namen „Shakers" (Schüttler). Die Lee trat in dem oben bezeichneten lokalen Kreise bald in den Vordergrund, indem sie besonders durch Visionen begnadet wurde. Bald brachte sie allerhand „Theorien" auf die Bahn, besonders die von der Notwendigkeit der geschlechtlichen Enthaltung und von einer Wiederkunft Christi in Gestalt eines Weibes. Natürlich wurde sie selbst bald als das Weib erkannt, in dem der Herr erschienen sei. Fortab galt sie ihren zunächst doch wenig zahlreichen Sonderanhängern unter den Shakern als „erste Mutter oder geistliche Ahnfrau der Weibeslinie (Christi)". Ihr Mann verließ sie wegen ihrer Anschauung über die Ehe, jedoch erst nach ihrer (gemeinsamen) Übersiedelung nach Amerika (1774), zu der sie sich durch eine Offenbarung, die ihr während einer „Verfolgung"

in England zu teil wurde, veranlaßt sah. Mit 18 Jüngern betrat sie den Boden Amerikas in New-York und trachtete fortab die true church, wie ihr verheißen war, zu errichten. Predigend das Land durchziehend, rief sie vielfach eine „Erweckung" hervor. Sie muß eine nicht geringe Rede- und zumal auch Dichtergabe besessen haben; ihre geistlichen Lieder sind noch unter den Shakern verbreitet. Auch in Amerika verfiel Mutter Lee der „Verfolgung" und einer Gefangenschaft. Es ist kaum zu unterscheiden, was an den gegen sie und ihre Anhänger gerichteten Anklagen, daß sie sich geißelten, nackt tanzten und anderes Bedenkliche thäten, der Wahrheit entsprach und was nicht; mit der Zeit haben jedenfalls solche Extravaganzen, wenn sie je wirklich vorgekommen, ein Ende gefunden — den jetzigen Shakern wird nichts solches mehr nachgesagt, sie gelten im Gegenteil für völlig unanstößige Leute. Zu Mutter Lees Lebzeiten war der Kommunismus noch unentwickelt. Sie starb in Niskayuna bereits 1783; ihr erster Nachfolger war James Wittaker, dann (seit 1787) Joseph Meacham, der eigentliche Organisator der „Shaker Community".

Der Name, den die Shaker sich selbst und offiziell geben, ist „The United Society of Believers in Christs second Appearing", auch „The Millennial Church". Ihre Ideen sind niedergelegt in dem „Testimony of Christs second Appearing, exemplified by the Principle and Practice of the True Church of Christ" (vierte, wie es scheint letzte Ausgabe, 1856) und in F. W. Evans „Shakers' Compendium" (1859). Hinds skizziert die Lehre in der Kürze. Sie ruhe auf vier „pillars or basic principles", nämlich der Forderung der Jungfräulichkeit (bezw. Preisgabe der Ehe), eines brüderlichen Kommunismus, eines rückhaltlosen Bekenntnisses aller begangenen Sünden vor Zeugen der Community (nur kraft eines solchen könne man Zutritt zu der true church finden), endlich „Trennung von der Welt". Es ist eine Art von Mönchskolonien, die die families darstellen. Als Typus eines rechten Shakers gilt zuoberst Christus, der aber als wiederinkarniert in Ann Lee („Ann the Word") angesehen wird. Es scheint, daß sie ein ganzes „theologisches System" herausgebildet haben, unter Grundlegung des Gedankens einer „Zweiheit" (wohl Mannweiblichkeit) in der Gottheit und mit dem Hinblick auf das kommende „tausendjährige Reich". Das Detail hat kaum Interesse. Hinds berichtet noch über die Verfassung der Sekte (die sehr einfach ist), ihre Art der Propagation (durch Freiwilligkeit, aber anscheinend im Zusammenhang mit einer Art von Außenkreis), die Stufen unter den Mitgliedern, ihr regelmäßiges Tagewerk, ihre Erschließung für manche moderne Ideen, zumal für ein mäßiges Interesse an geistigen Kulturgütern. Über die Art ihrer regelmäßigen Gottesdienste finde ich nichts, wohl dagegen die Mitteilung, daß sie „Verkehr mit den Geistern" hätten; zeitweilig seien ihnen Dutzende von „Medien" beschert gewesen. In zwei großen volumes, mit dem Titel „A Holy Sacred and Divine Roll and Book from the Lord God of Heaven to the Inhabitants of Earth", 1843, und „The Divine Book of Holy and Eternal Wisdom, Revealing the Word of God", 1849, sind die wichtigsten „messages" der Geister veröffentlicht worden. **F. Kattenbusch.**

Sibel, Kaspar, gest. 1658. — Historica narratio de curriculo totius vitae et peregrinationis meae. Mskr. in der Stadtbibliothek zu Deventer, in 2 Bden (der 3. ist noch nicht aufgefunden), Abdruck bis zum Jahre 1609 in der Festschr. zur Feier des 300jährigen Bestehens der zum Gymnasium ausgebildeten Latein. Schule zu Elberfeld v. Ludwig Scheibe, Elberfeld 1893, Abschr. in der Bibl. des Berg. Gesch.-Ver. Elberfeld, PRE[1] Art. Sibel von K. W. Bouterwek, PRE[2] von K. Krafft, AdB 34. Bd, Zeitschr. d. Berg. Gesch. Ver. 4. Bd: Die Reformation im Wupperthal von Bouterwek, 28. Bd: Zur Elberfelder Kirchen- und Gelehrtengeschichte v. W. Harleß. A. J. v. d. Aa, Biogr. Woordenb. d. Nederl.

Kaspar Sibel, geboren am 9. Juni 1590 in Unterbarmen auf einem Bauernhof seines Vaters, entstammte einer angesehenen Elberfelder Familie. Der Vater, Peter S., betrieb die Garnbleicherei und Leinenweberei, Industriezweige, durch welche neben der Gerberei und der Verfertigung von Ledertaschen Elberfeld auf vielen deutschen Märkten und Messen, ja auch im Ausland sich einen geachteten Namen erworben hatte. Aber auch in kirchlichen Dingen hatte die mit Barmen zusammen nicht mehr als 3000 Einwohner zählende Gemeinde schon etwas zu bedeuten. Hier hatte seit 1552 Petrus Lo evangelisch gepredigt, in lutherischem Sinn. Er wurde vertrieben, kehrte aber 1566 zurück und führte nun die Reformation in seiner Heimat durch, und zwar in reformierter Form, der er sich inzwischen zugewandt hatte. So tiefgehend war seine Wirksamkeit, daß Elberfeld bald zum Stützpunkt der evangelischen Bewegung im Bergischen Land, zum Mittelpunkt einer ansehn-

lichen Zahl reformierter Gemeinden wurde, die, anfangs der Kölnischen Klasse d. h. der späteren Jülichschen Synode zugehörig, seit 1589 eine besondere Bergische Synode bildeten. Nicht weniger als elfmal nahm in den Jahren 1591—94 Elberfeld die Synode bei sich auf, als ihr Vorort. Auf diesem Boden, dem schon im 16. und 17. Jahrhundert eine beträchtliche Zahl evangelischer Prediger entstammte, wuchs S. heran; in der Luft strenger Frömmigkeit und Kirchlichkeit, die von beiden Eltern eifrig gepflegt wurde; als Diakon und als Presbyter wirkte der Vater für das Gedeihen der Gemeinde, und die Mutter war eine Tochter von Peter Lo! Schon früh hatte sich die Neigung des Knaben dem theologischen Studium zugewandt; daß sein älterer Bruder Engelbert, nachmals niederländischer Prediger in Frankfurt a. M., denselben Beruf ergriffen hatte, mag ihn in seinem Verlangen bestärkt haben. Der Vater, wiewohl er ihn gern in sein Geschäft genommen hätte, erklärte sich einverstanden und sandte ihn, nachdem er die lateinische Schule in seiner Vaterstadt besucht hatte, 1605 nach Herborn. Das dortige Pädagogium bildete die Vorstufe zu der hohen Schule, der vornehmsten Bildungsstätte für das nordwestliche Deutschland, so weit es reformiert war. Nach Olevians Tode war Joh. Piscator ihre bedeutendste Zugkraft. Bereits nach einem Jahr erhielt S. die Erlaubnis zum Übertritt in die Universität und widmete sich zuerst nach damaliger Ordnung philologischen und philosophischen Vorstudien. Die Sicherheit, mit der er bei einem Promotionsakt respondierte, entlockte Piscator den Ausruf: „Das wird einen feinen Prediger geben". In die theologische Fakultät trat er in Siegen ein, wohin der Pest wegen die Hochschule verlegt worden war; eifrig besuchte er die Vorlesungen und Übungen; zu diesen gehörten auch wöchentliche Disputationen unter wechselndem Vorsitz von Piscator und Gg. Pasor. Nachdem er seine Dissertation **de fide iustificante** öffentlich verteidigt und ein glänzendes Abgangszeugnis erlangt hatte, ging er nach Leyden. Hier hörte er zwar auch bei Arminius, empfand es aber als sehr ungehörig, daß dieser vom Studium der orthodoxen Reformierten, eines Calvin, Beza u. a. nicht viel hielt, sondern ihnen gegenüber die Erforschung der hl. Schrift betonte, daneben aber die Schriften eines Socinus, Acontius, Castellio, Thomas von Aquino, Molina, Suarez empfahl, „die doppelt so teuer verkauft wurden wie die Bücher der orthodoxen Theologen". Um so fester schloß sich S. an Gomarus an; unter dessen Vorsitz verteidigte er 1609 seine Thesen **de Dei praedestinatione**. Aber nun war „genug disputiert, genug argumentiert, denn der Zweck des theologischen Studiums ist nicht die Theorie, sondern die Praxis", so schrieb der Elberfelder Pastor Petrus Curtenius und rief im Einverständnis mit dem Vater den 19jährigen zurück, damit er in den Dienst der heimatlichen Kirche trete. Denn es hatten sich hier die günstigsten Aussichten eröffnet und zugleich Aufgaben von großer Dringlichkeit sich gestellt. Am 25. März 1609 war mit dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm das katholische Fürstengeschlecht von Jülich-Cleve-Berg erloschen, die Herrschaft der im Interesse Roms und Spaniens wirkenden Räte des schwachsinnigen Fürsten ging zu Ende, Kurbrandenburg und Pfalz-Neuburg ergriffen Besitz von den Landen, und damit schien ein völliger Umschwung in der kirchlichen Lage vor der Tür zu stehen. Die Evangelischen, die bis dahin nur mit Aufbietung der äußersten Widerstandskraft, meist in „heimlichen Gemeinden", „Gemeinden unter dem Kreuz", dem Druck der Gegenreformation Stand gehalten hatten, atmeten auf; sie erlangten Religionsfreiheit, und eine ungehemmte Entwickelung der Bergischen reformierten Kirche wurde mit Sicherheit erwartet. S. predigte in mehreren Gemeinden, und bald empfing er eine Berufung an die bis vor kurzem heimliche Gemeinde zu Ratingen, einer der vier alten Hauptstädte des Bergischen Landes. Aber durch die Machenschaften einer Gegenpartei wurde die Anstellung vereitelt. Da kam durch den ihm befreundeten Pastor von Heinsberg, Johannes Leuneslad, den nachmaligen hochverdienten Pastor von Solingen, die Bitte an ihn, er möge den verwaisten Gemeinden Randerath und Geilenkirchen im Fürstentum Jülich dienen. S. nahm die Berufung an, wurde daraufhin in Elberfeld geprüft und „konfirmiert" (ordiniert) und begann im Dezember 1609 seine Amtsthätigkeit, zu der bald darauf die Versorgung der „dienerlosen" Gemeinde Linnich hinzukam; zwar wirkte er nun in der Jülichschen und nicht der Bergischen Kirche, aber zwischen diesen beiden bestanden besonders enge Beziehungen. Inzwischen hatten sich die günstigen Aussichten der Evangelischen getrübt. Die Räte des verstorbenen Herzogs wollten die Herrschaft der „possidierenden" Fürsten nicht anerkennen, sondern im Namen der Herzoginwitwe weiter regieren, kaiserliche Soldaten besetzten mehrere feste Plätze und riefen spanische Heerhaufen hinzu, und für die evangelischen Pastoren in der Gegend von Randerath wurde die Lage gefährlich genug; wurde doch auf jeden von ihnen — es waren außer S. Dr. Theod. Hordäus in Sittard, Joh. Leuneslad in Heins-

berg und Werner Lach in Wassenberg — ein Fanggeld von 3000 Königsthalern ausgesetzt. Dreimal entging S., da er sich von seinen Amtsgängen nicht abhalten ließ, mit knapper Not der großen Gefahr.

Die Gemeinde Randerath dankte seiner Treue durch Treue. Sie war eine der ältesten im Jülicherland, als Gemeinde organisiert wie so manche andere wohl durch niederländische Flüchtlinge, aber S. erzählt, daß die Überbleibsel flüchtiger Albigenser s. Z. in der Stadt Zuflucht gefunden hätten und ein Samen für die Zukunft gewesen seien. Der Kirchenbesuch war erstaunlich, aus einer Bauerschaft in der Nähe mit 100 Häusern kamen durchschnittlich 95 Familien zur Kirche, zu Ostern 1611 zählte S. 995 Kommunikanten; in der kurzen Zeit von stark 2 Jahren, die er dort stand, wurden 360 Personen nach öffentlichen Glaubensbekenntnis in die Gemeinde aufgenommen. S. war nicht so unbescheiden, solches alles als Frucht seiner Arbeit anzusehen; er gedenkt treuer Vorgänger auf seinem Arbeitsfeld, darunter des Mitbegründers der rheinischen reformierten Kirche, Johannes Otzenrad und des Märtyrers Christoph Fetzer, der 1586 nach der Eroberung von Neuß durch die Spanier zum Fenster hinaus gehenkt worden war. Leicht hätten sich jetzt ähnliche Greuel begeben, wenn nicht der Fürst Christian von Anhalt, von den Possidierenden zur Führung des Krieges gerufen, in Verbindung mit den Niederländern die Kaiserlichen verjagt hätte; selbst das von ihnen besetzte Jülich, das für unüberwindlich galt, öffnete seine Tore. Noch während dieser Belagerung waren Abgeordnete der reformierten Gemeinden aus Jülich, Cleve, Berg, Köln, Aachen und benachbarten Herrschaften, am 17. August 1610 in Düren zusammengekommen, um die erste niederrheinische Generalsynode vorzubereiten, die im September in Duisburg stattfand und die Reformierten der genannten Landstriche in Lehre und Verfassung fester miteinander vereinigte. Waren vorher die Beschlüsse der niederländischen Nationalsynoden auch für die Reformierten in Jülich, Cleve, Berg, Aachen, Köln und den dazwischenliegenden selbstständigen Territorien maßgebend gewesen, so wurden diese durch ihre eigene Generalsynode aus der engen kirchlichen Verbindung mit den Niederlanden gelöst. Beiden Versammlungen wohnte S. als Deputierter bei. In gleicher Eigenschaft war er auf mehreren späteren Synoden zugegen, so auf der Bergischen zu Wülfrath, um ihre Trennung von den übrigen verhüten zu helfen. Eine ihm angebotene Predigerstelle in Neviges bei Elberfeld hatte er abgelehnt, so lockend der Ruf in mehr als einer Hinsicht für ihn war; er hatte seine damals noch durch die kriegerische Verwicklung bedrängte Gemeinde nicht verlassen wollen. Jetzt aber, da der Friede gesichert schien, folgte er einer Berufung nach Jülich. Hier bestand eine kleine Gemeinde, die hauptsächlich Militärgemeinde war; doch nahm während S.s eifriger Amtsthätigkeit der bürgerliche Teil um 300 Personen zu, und von diesen waren viele aus der römischen Kirche gekommen. Die Arbeit, die S. zu leisten hatte, war nicht gering, denn auch in den umliegenden Ortschaften hatte er die Evangelischen zu versorgen, in Hambach jeden Sonntag Nachmittag zu predigen, in Aldenhoven und Pattern abwechselnd am Montag; als durch die Pest schwere Heimsuchung hereinbrach, bewährte er sich als treuer Seelsorger in täglicher Todesgefahr. Einen Ruf nach Sittard zum Nachfolger Werner Teschenmachers hatte er abgelehnt. Aber als er, infolge einer Kollektenreise nach den Niederlanden, einstimmig zum Prediger in Deventer gewählt wurde, konnte er nicht widerstehen. Hatte er sich doch schon als Student in Leyden zu den Niederländern hingezogen gefühlt und einen Wirkungskreis unter ihnen sich gewünscht. Und nun bereitete ihm dort Gott, so schreibt er selbst, ein Asyl, wie einst für Joseph in Ägypten. Denn er erkannte, daß die Wirren in Jülich-Cleve-Berg, durch die Entzweiung der Fürsten hervorgerufen, nur ein Vorspiel des langen Bürgerkrieges seien, der Deutschland zerfleischen sollte. Dessen Greueln entrückt zu werden empfand er als eine Wohlthat, und die Frage, ob die Übersiedlung unter den obwaltenden Umständen nicht doch etwas von Fahnenflucht an sich habe, warf er nicht auf. Am 22. Oktober 1617 hielt er seine Antrittspredigt und hat dann 30 Jahre der Gemeinde zu Deventer mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit gedient. Er wußte sich hier im Hafen, so daß er mehrere ehrenvolle Berufungen ohne viele Bedenken ausschlug. Dafür ließ es die Gemeinde an Anerkennung und Dankbarkeit nicht fehlen. Aber über ihren Kreis hinaus reichte seine Wirksamkeit. Obwohl erst 28jährig gewann er so rasch in der neuen Umgebung Ansehen und Vertrauen, daß er zu den Vorbereitungen für die Nationalsynode zu Dortrecht hinzugezogen und von der Overysselschen Synode als einer der Deputierten dahin entsandt wurde. Hier stand er auf Seiten seines Lehrers Gomarus. Auf seinen Antrag approbierten die Stände von Overyssel die Dortrechter Canones und die Overysselsche Synode die Zurückweisung der fünf Arminianischen Artikel. Wichtiger ist seine

Thätigkeit in der Kommission für eine neue holländische Bibelübersetzung, welche von der Dortrechter Synode beschlossen worden war. Als einer der Revisoren wurde er für die Dauer des Revisorenkonvents, der elf Monate in Leyden tagte, während die Pest ununterbrochen in der Stadt wütete, zum Vizescriba erwählt. Drei Jahre hindurch hat er das nationale Bibelwerk (s. d. Art. Bibelübersetzungen PRE³ III, 123) in gründlicher Arbeit gefördert. Auch durch seine Fürsorge für das Pädagogium zu Deventer, dem er tüchtige Lehrkräfte verschaffte, hat er sich verdient gemacht. Kam somit seine Begabung und große Arbeitskraft dem Land zugute, das ihn aufs Freundlichste aufgenommen hatte und in dem er sich nicht als Fremdling fühlte, so hielt er doch den Zusammenhang mit der alten Heimat fest und suchte den dortigen bedrängten Glaubensgenossen sich hilfreich zu erweisen, wo immer er konnte. Als nach fünfmonatlicher Belagerung Jülich sich 1622 den Spaniern übergeben mußte, begann die planmäßige Unterdrückung der Evangelischen im Jülicherland; charakteristisch für ihre Lage war, daß die Gemeinde zu Heinsberg i. J. 1624 das Weihnachtsfest und das hl. Abendmahl auf freiem Felde feiern mußte. Auch im Bergischen ging der Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm, seit seinem Uebertritt ein Werkzeug der Jesuiten, mit Gewaltmaßregeln vor. Der Düsseldorfer reformierten Gemeinde wurde die Kirche geschlossen und das öffentliche Exercitium versperrt und sogar in dem ausschließlich reformierten Elberfeld durch den Jesuitenpater Boys der Gottesdienst unterdrückt. Da war es S., der durch seinen Einfluß und seine unermüdliche Fürsprache dazu beitrug, daß die Generalstaaten mit Retorsionsmaßregeln drohten. Und wiederum, als der Jesuit i. J. 1629 zum zweitenmal im Bergischen erschien und wie das erstemal hauste, ja auch ins Märkische hinübergriff und man wieder in den Niederlanden Rettung suchen mußte, wandten sich die Abgesandten an S., der alles aufbot, ihnen die Wege zu ebnen, und Hilfe zu vermitteln. Und Hilfe kam. Niemals, schreibt S., werde er den Jubelruf vergessen, der in Deventer durch alle Straßen und Häuser erscholl: „Wesel is geus". Am 19. August 1629 wurde Wesel, am 14. September Herzogenbusch von den Niederländern erobert, nun besetzten sie auch feste Plätze in Jülich-Cleve-Berg und brachten den Evangelischen Erleichterung. Auch vielen einzelnen seiner Glaubensgenossen bot S. die Hand, seien es Elberfelder Kaufleute, denen ihre Güter widerrechtlich konfisziert waren, seien es vertriebene Pastoren, Lehrer, Gelehrte, Kriegsgefangene, die Unterstützung oder Fürsprache suchten, sei es ein abtrünnig gewordener oder ein gefallener Amtsbruder (Phil. Eilbracht Absalon v. Kessel), denen zurechtzuhelfen war.

S. starb am 1. Januar 1658, nachdem er schon zehn Jahre zuvor wegen eines Schlaganfalls das geliebte Predigtamt hatte niederlegen müssen. Als Prediger war er sehr hoch geschätzt; den Chrysostomus seines Zeitalters hat man ihn wohl genannt. Ein Einfluß der Homiletik des Hyperius (PRE³ VIII, 505) läßt sich nicht verkennen. Wohl legt er Wert auf saubere Form und gute Ordnung, aber der Inhalt ist ihm die Hauptsache, und so fehlt es trotz ziemlicher Weitläufigkeit nicht an guten und frommen Gedanken. Er arbeitete seine Predigten sehr sorgfältig in lateinischer Sprache aus und hat sie so in großer Zahl in Druck gegeben. Gern behandelte er einen Schriftabschnitt in einer längeren Predigtreihe. Eine solche über Mt 16, mit einer wertvollen Vorrede über seinen Großvater Peter Lo, widmete er dem politischen und dem kirchlichen Gemeindevorstand seiner Vaterstadt Elberfeld. Seine bis 1644 veröffentlichten Predigten erschienen zu einem Gesamtwerk vereinigt unter dem Titel Caspari Sibelii opera theologica, Amsterdam 1644, in fünf Teilen, ein weitläufiges katechetisches Werk, Meditationes catecheticae, in welchem die Einwürfe der Remonstranten gegen den Heidelberger Katechismus zurückgewiesen wurden, in 4 Teilen 1646—50 (vgl. J. Chr. Koecher, Katechet. Gesch. d. reformierten Kirchen 1756, S. 291, 362; ein Verzeichnis sämtlicher Schriften bei Bouterwek, der in Deutschland zuerst Sibels Andenken erneuert hat, PRE¹ 70f.).

Als Theologe ist S. ein unbeirrter Vertreter und Verfechter der reformierten Orthodoxie; sie ist ihm der allein richtige Ausdruck des Schriftglaubens, der ihm mit dem christlichen Glauben ohne weiteres zusammenfällt. Daher trägt er auch nicht das mindeste Bedenken, die Verhängung von Strafen über Katholiken, Lutheraner, Arminianer, Wiedertäufer von seiten der Obrigkeit, das Verbot ihrer Gottesdienste, die erzwungene Teilnahme ihrer Kinder am Gottesdienst und Katechismusunterricht der Reformierten zu verteidigen. Sogar dagegen hatte er nichts einzuwenden, daß die Leiter andersgläubiger Konventikel auf ewig verbannt wurden, die Zuhörer aber die, welche die Versammlung aufgespürt hatten, mit einem Mantel und 25 Goldgulden beschenken mußten! Dieser konfessionellen Enge und Härte entspricht es, wenn er Widerspruch gegen Orgelspiel im Gottesdienst, gegen Theater und scenische Darstellungen erhebt, wenn er die Gottlosigkeit der Kopernikaner beweist.

Ein Fanatiker war er darum nicht, weder ein heißblütiger noch ein kalter. Auch sein Bild von Franz Hals zeigt nicht einen solchen, sondern eher einen freundlichen, wohlwollenden Ausdruck; fein sind die Züge nicht, das Gesicht ist breit, aber das Auge sprechend, lebendig. Und aus seiner Selbstbiographie spricht eine lebendige Frömmigkeit, in ihren Äußerungen freilich recht umständlich und an Selbstgefälligkeit streifend, dabei von Gesetzlichkeit nicht frei. Am ansprechendsten sind die Stücke, in denen seine Anhänglichkeit an die Heimat, an Angehörige und Freunde sich äußert und seine Fürsorge für Hilfsbedürftige erscheint. Als persönliches Bindeglied zwischen Niederrhein und Niederland, eifrig und einflußreich, behält er wie als Prediger historische Bedeutung. Und seine Lebensbeschreibung ist eine Quelle für die noch nicht genug erforschte Geschichte des niederrheinischen Protestantismus, die an Wechselfällen reich, durch schwere Schicksale wie durch treues Aushalten und Arbeiten vieler Gemeinden wichtig und merkwürdig ist.

Eduard Simons.

Sibyllen und Sibyllinische Bücher. — Die Litteratur findet sich in Schürers Geschichte des jüdischen Volkes III, 447—450 verzeichnet (s. dort auch die Hinweise auf ältere Litteraturangaben); vgl. noch ebenda III, 421 Anm. 87, 425 Anm. 106, 428 Anm. 119, 431 Anm. 126 u. ö. Hinzukommen: Die Aufsätze von J. Geffcken, GgN 1899, 47 ff. und 446 ff. (über die Nerosage); ebenda 1900, 88 ff. (die babylonische Sibylle); ebenda 1901 H. 2: Römische Kaiser im Volksmund der Provinz; SBA 1899, 698 ff. (eine gnostische Vision); Neue Jahrb. für Philologie 1898, 262 ff. (Regenwunder im Quadenlande); W. Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle, ZntW 1902, 23 ff.; J. Geffcken, Die Oracula Sibyllina bearbeitet im Auftrage der Kirchenväterkommission, Leipzig 1902; ders. Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, Leipzig 1902 (TU, NF VIII, 1); ders., PJ Bd CVI H. 2 (Die Sibylle); M. Friedländer, Gesch. der jüdischen Apologetik, Zürich 1903, 31—54; Encyclopaedia Biblica, Art. Apocalyptic Literature § 88—98 I, 245—250; Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen d. AT II, 177—217 (Uebers. d. jüd. Stücke und Einleitung von F. Blaß); E. Hennecke, Neutest. Apokryphen 318—345 und Handbuch der neutest. Apokryphen 339—350 (Uebers. und Erl. d. christl. Sibyllen von Geffcken). Einige weitere Angaben innerhalb der Darstellung.

Unter den Erzeugnissen spätjüdischer und frühchristlicher Litteratur nehmen die sog. sibyllinischen Orakel wegen ihrer mannigfachen Beziehungen zum römisch-griechischen Orakelwesen besonderes Interesse in Anspruch. Sibyllen nannte man im griechischen und römischen Altertum Prophetinnen, welche hier und dort bald über diese bald über jene Städte und Länder ihre dunklen Drohweissagungen ausschütteten. Die Herkunft und Bedeutung des Namens ist unbekannt. Was wir von ihnen an Nachrichten haben, ist nur „Litteratur"; bestimmte historische Erinnerungen an wirkliche weissagende Prophetinnen alter Zeit haben sich nicht erhalten. Dennoch werden wir annehmen dürfen, daß diese Unmasse von verworrenen legendarischen Erinnerungen nicht reine Erfindungen sind, sondern letzte Nachklänge einst vorhandener Wirklichkeit (Rohde, Psyche² II, 68). Es mag einst in Altgriechenland in grauer Vergangenheit, etwa in der religiös aufgeregten Epoche der achten und siebenten vorchristlichen Jahrhunderte wirklich Prophetinnen gegeben haben, Kassandragestalten, die mit ihren Drohweissagungen von Stadt zu Stadt zogen und die Menschen schreckten. Ja wir können vielleicht noch bestimmter vermuten, daß Kleinasien und die kleinasiatischen Inseln das Heimatland dieser Prophetinnen gewesen sei. Die frühesten Nachrichten über Sibyllen weisen uns nach Erythräa und Samos. Und die allerdings legendarischen Nachrichten, die wir über die erythräische Sibylle besitzen, deuten in ziemlicher Übereinstimmung in ferne Vergangenheit, ins achte Jahrhundert zurück Delphi war jedenfalls nicht der Heimatsort der Sibylle. Spätere Schriftsteller kennen zwar auch eine delphische Sibylle (Schwester des Apollo mit Namen Artemis), aber sie lassen diese selbst von ihrer Feindschaft mit dem Bruder Apollo berichten (Clemens Alexandrinus, Stromat. I, 21, 108). Die Priesterschaft des delphischen Orakels hat nichts von der Sibylle wissen wollen. Auch nach Rom ist die Sibylle erst am Ende der römischen Kaiserzeit von den griechischen Kolonien in Süditalien gekommen. Die Nachrichten über orientalische Sibyllen beginnen erst mit der Diadochenzeit. So bleibt Kleinasien der Heimatboden der Sibylle. Man hat daher auch das Wort aus kleinasiatischer Ursprache ableiten wollen. Hier in Kleinasien, wo griechisches und orientalisches Wesen sich mischten, wo die Frau nach orientalischer Weise in strenger Zurückgezogenheit gehalten sich öffentlich nur in außerordentlicher Weise bethätigen konnte, nur als Priesterin, oder heilige Hetäre, oder als verzückte Seherin, mögen jene alten Prophetinnen aufgetreten sein. Was wir aber von ihnen noch wissen, ist, wie gesagt, in trübe Dämmerung gehüllt. Dennoch haben jene

Prophetinnen weiter gewirkt, wenn auch nicht als Persönlichkeiten, so doch derart, daß sie einer ganzen pseudonymen Weissagungslitteratur ihren Namen gaben; so wie etwa die Patriarchen und Heroen der alten jüdischen Geschichte im apokalyptischen Zeitalter des Judentums einer ganzen Litteratur ihre Namen gegeben haben.

Zum folgenden vgl. besonders Maaß, de Sibyllarum indicibus, Greifswald. Dissert. 1879, und das prachtvolle Material bei Alexandre, Oracula Sibyllina II, 2, 1—253. 421—433; mehr Litteratur bei Schürer III, 421 Anm. 87. Dazu etwa noch H. Diels, Sibyll. Blätter 1890; K. Buresch, Klaros 1889; Rohde, Psyche² II, 62—69.

Der älteste Schriftsteller, der nach allgemeinen Erwähnungen der Sibylle bei Heraclit, Euripides, Aristophanes, Plato (Maaß S. 1) eine Reihe bestimmter Sibyllen nennt ist Heraclides Ponticus (περὶ χρηστηρίων). Nach Clemens Alexandrinus (Stromat. I, 21, 108) nannte er neben der Phrygisch-Delphischen (Artemis-)Sibylle die Erythräa-Herophile. Merkwürdig ist es, daß Varro (Lactanz I 6) sich für seine octava Hellespontia in agro Trojano nata vico Marpesso circa oppidum Gergithium ebenfalls auf Heraclides beruft. Den drei genannten Sibyllen begegnen wir dann überall in den späteren Katalogen wieder. Diese Sibyllenlisten schwollen allmählich an. Philetas von Ephesus (Schol. zu Aristot. Vögeln 962) und Bochus (bei Solinus II, 18 ed. Mommsen 1895; zur Zeit des Kaisers Claudius) zählen ebenfalls erst drei Sibyllen auf, ersterer die Delphische, Erythräische und Sardische; letzterer die Delphische, Erythräische und Kumäische. Clemens von Alexandria (Stromat. I, 21. 108) fügt zu den beiden des Heraclides die Itälische und Ägyptische hinzu. Dann liegen bei Clemens (Stromat. I, 21. 119) und Suidas (s. v. Σίβυλλα; Suidas soll hier den Hesych ausschreiben, Maaß 54) eng verwandte Kataloge vor, in denen acht resp. neun Sibyllen genannt werden. Neue Namen finden wir hier den alten hinzugefügt; ich nenne nur die anderweitig (s. u.) gut bezeugte Samierin mit Beinamen Phyto. Den umfassendsten Katalog hat uns Varro durch die Vermittelung des Lactanz überliefert. Er zählt nicht weniger als zehn Sibyllen auf: 1. die Persische (s. u.), 2. die Libysche [diese unter Berufung auf den Prolog des Euripides zu einem Drama Lamia. Diodorus XX, § 41. C. Müller, Fragm. Hist. Graec. II, 476, citiert zwei Verse des Euripides, in denen von der Libyerin Lamia die Rede. Nach Pausanias X 12 war die Sibylle eine Tochter des Zeus und der Lamia. Zu der ganzen Überlieferung scheint Euripides die Veranlassung gegeben zu haben], 3. die Delphische, 4. die Kimmerische [in Italien], 5. die Erythräa, 6. die Samische, 7. die Kumäische mit Namen Amalthea, 8. die Hellespontische, 9. die Phrygische, 10. die Tiburtina mit Namen Albunea. Außer der persischen und libyschen sind also hier noch zwei italienische die Kimmeria und Tiburtina zu den bereits genannten hinzugetreten. Das Varrosche Register ist uns durch eine Reihe von Zeugen überliefert. Der älteste ist Lactanz, Instit. Div. I, 6. An Lactanz schließen sich Isidorus, Orig. VIII, 8 und die Einleitung der mittelalterlichen Tiburtina (s. u.) genau an. Das Verzeichnis hat ein besonderes Interesse, weil der Anonymus, der den Prolog zu der Sammlung der jüdisch-christlichen sibyllinischen Bücher (I—VIII) schrieb, es ebenfalls in einer etwas erweiterten Form bietet. Mit der Liste des Anonymus berühren sich ihrerseits auf das engste: 1. die in späteren Exzerpten erhaltene sog. Tübinger Theosophie (§ 75. ed. Buresch, Klaros S. 120); 2. der Scholiast zu Platos Phädrus, p. 244; 3. Photius, Amphilochius quaest. 150 MSG 101. 811 ff., von dem Scholiasten abhängig; 4. ein Stück der Ausführungen in Suidas Lexikon s. v. Σίβυλλα; dann etwas weiter abstehend 5. der Autor περὶ Σιβυλλῶν in Cramers anecdota Paris. I, 332 ff.; 6. das Chronicon Paschale (ed. Bonn I, 516). Wie sich das hier gebotene Verzeichnis zu dem bei Lactanz verhalte, ist bis heute noch nicht klargestellt. (Vermutungen bei Maaß 43, dagegen Buresch, Klaros 121). Beachtenswert für die Bestimmung der Herkunft der zweiten Redaktion ist es, daß die meisten der sich hier findenden Zusätze in der dem Clemens Alexandrinus und Suidas gemeinsamen Quelle (vgl. bes. Clemens, Stromat. I, 21. 108, 119) wiederkehren. Die wichtigste Veränderung der Liste in dieser Redaktion ist die Identifikation der bei Lactanz erstgenannten persischen Sibylle mit der chaldäischen (hebräischen) Sibylle Sambethe, die uns weiter unten beschäftigen wird. Auch das gegenseitige Verhältnis der Zeugen, welche diese Form des Varronianischen Verzeichnisses liefern, ist noch nicht aufgeklärt. Die beiden ältesten Zeugen sind der Anonymus der Sibyllensammlung und die Tübinger Theosophie (5. Jahrhundert). Schwerlich ist der Anonymus die Quelle für sämtliche andere Zeugen. Aber andrerseits hat Geffcken sicher nicht Recht, wenn er in seiner Ausgabe S. 1 als Quelle des Anonymus die Tübinger Theosophie annimmt. Eine besondere Stellung nehmen endlich die Ausführungen des Pausanias X, 12 über die Sibyllen ein, die Maaß 12 ff., ob mit Recht ist fraglich,

auf Alexander Polyhistor zurückführt. Sie repräsentiert bereits einen Versuch der Reduktion der langen Reise der Sibyllen auf vier, die Pausanias den verschiedenen Nationen zuteilt. Pausanias nennt 1. die Libysche, 2. die Herophile, auf die er alle Nachrichten über griechische Sibyllen zurückführt und die er (nicht mit der Erythräa sondern) mit der troisch-marpessischen Sibylle indentifiziert, 3. die Kumäische mit Namen Demo, 4. die Hebräisch-Babylonisch-Ägyptische mit Namen Sabbe.

Von allen den in diesen Listen aufgezählten Sibyllen, von denen die meisten niemals mehr als eine litterarische Fiktion gewesen sind, ist die Erythräa die älteste, bestbezeugte Gestalt. Nach Varro (bei Lactanz ꝛc.) ist sie bereits von dem Chronographen Apollodorus von Erythrä bezeugt. Neuerdings ist sogar (im Jahre 1891) die von Pausanias (X, 12) erwähnte Sibyllengrotte entdeckt (Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes III, 425). In einer hier gefundenen Inschrift (Mitteil. d. archäolog. Instituts, Athen 1892, S. 21. Schürer l. c. 425 Anm. 107) berichtet die Sibylle selbst über ihre wunderbare Geburt, wie sie alsbald nach ihrer Geburt begonnen habe, Orakel zu erteilen, und nunmehr bereits 900 Jahre alt sei. Damit stimmt merkwürdig überein, daß Eusebius das Auftreten dieser Sibylle in seiner Chronik (ed. Schoene II, 82) in der neunten Olympiade ansetzt. Es scheint also eine alte Tradition existiert zu haben, welche das Auftreten der erythräischen Sibylle in das achte vorchristliche Jahrhundert verlegte. Neben der erythräischen Sibylle ist die samische gut bezeugt. Nach Varro fand bereits Eratosthenes die Sibylle in den samischen Annalen genannt. Auch für sie giebt Eusebius in der Chronik eine bestimmte Zeit an: Olymp. 17,1. Dagegen entsprang die marpessisch trojanische nur dem Lokalpatriotismus, der sich die Herophile von Erythräa einfach aneignete. Ein noch dunkleres und schattenhafteres Dasein haben die meisten der übrigen griechischen Sibyllen (vielleicht mit Ausnahme der phrygischen).

Die hervorragende Stellung der erythräischen Sibylle wird auch dadurch bewiesen, daß die nach ihr am berühmtesten gewordene kumäische Sibylle nach den ältesten Zeugnissen nur als ein Ableger der erythräischen erscheint. Wenn in dem Sibyllenverzeichnis bei Varro-Lactanz die kumäische Sibylle neben ihrem eigentlichen Namen Demo (so zu lesen statt Demophile) auch den Namen Herophile bekommt, d. h. den Namen der erythräischen Sibylle, so ist das ein Beweis für die hier vorgenommene Identifikation (vgl. auch die aus Varro geschöpften Notizen bei Servius in **Aen. VI, 36** und **VI, 321**). Maaß l. c. 35 f. vermutet, daß diese Auffassung (vgl. auch **Ps. Aristoteles de mirab.** 95) bis auf Timäus (4. Jahrhundert) zurückzuführen sei(?) Von der griechischen Kolonie Kyme ist dann der Glaube an die Sibylle und ihre Weissagungen vielleicht schon am Ausgang der Königszeit nach Rom gedrungen (Wissowa, Rel. und Kultus der Römer 462 ff.), und dort haben die sibyllinischen Orakel dann bekanntlich eine staatliche Bedeutung erlangt. Als im Jahre 83 v. Chr. beim Brande des Kapitols die im Tempel des kapitolinischen Jupiter aufbewahrten Sibyllinischen Orakelsprüche zu Grunde gegangen waren, wurde die Gesandtschaft, die im Jahre 76 zur Veranstaltung einer neuen Sammlung ausgesandt wurde, vor allem nach Erythrä gesandt. Die Grotte der kumäischen Sibylle hat der Verfasser der pseudojustinischen **Cohortatio** noch gesehen und giebt uns Kap. 37 seine interessante Beschreibung von dem, was er sah. Die kumäische Sibylle wurde übrigens auch, weil man in der Gegend von Kumä das homerische Kimmerien wiederfand, die kimmerische Sibylle genannt. Diese wurde dann von der Kumäischen Sibylle abgetrennt, nach Rom versetzt und mit der Fluß- und Orakelgöttin Carmenta(is) identifiziert. Endlich zweigte sich dann noch eine dritte Sibylle, die tiburtinische (mit Namen Albunea) ab, deren Heiligtum in der Nähe von Tibur am Anio stand.

Für uns kommen in erster Linie die verschiedenen Nachrichten über eine existierende babylonische Sibylle in Betracht. Über sie berichtet vor allem Pausanias X, 12. Er spricht von einer hebräischen Sibylle mit Namen Sabbe, deren Vater (der babylonische Priester und Geschichtsschreiber) Berossus, deren Mutter Erymanthe sei. Die einen nennten sie babylonische, die andern ägyptische Sibylle. Die Pseudojustinische **Cohortatio** 37 spricht ebenfalls von einer aus Babylon stammenden Sibylle, der Tochter des babylonischen Geschichtsschreiber Berossus, die er mit der kumäischen Sibylle identifiziert. Noch der Historiker Moses v. Khoren (**Historia armen. I, 5, ed.** Whiston p. 16) spricht von seiner geliebten und im Vergleich mit den übrigen wahreren, berossianischen Sibylle. In dem ursprünglichen Sibyllenverzeichnis bei Varro (Lactanz) wird zwar keine chaldäische, aber (an erster Stelle) eine persische Sibylle erwähnt, deren Nicanor der Biograph Alexanders, Erwähnung thue. Jedenfalls war also schon Varro eine orientalische Sibylle bekannt, die vielleicht mit der chaldäischen identisch sein mag, da in der späteren Zeit

die Begriffe chaldäisch und persisch ineinander überzugehen beginnen (vgl. Archiv für Religionswissensch. IV, 245 f.). So hat denn der Schriftsteller, von dem die überarbeitete Liste des Varro (s. o.) stammt, vielleicht mit Recht diese Identifikation vollzogen und nennt die persische Sibylle zugleich die chaldäische oder („lieber") die hebräische mit Namen Sambethe, die Tochter des Noah, die mit ihm in der Arche gewesen sei (so der Scholiast zu Platos Phädrus [der noch hinzufügt, daß die Sibylle über den Turmbau geweissagt habe], Photius, der Anonymus in Cramers Anecdota, nach ihm Suidas; etwas kürzer der Anonymus des Sibyllenprologs, noch kürzer die Tübinger Theosophie). Woher diese Nachrichten stammen und welches Alter sie haben, ist nicht sicher festzulegen. Maaß, S. 12 ff. hat die Vermutung ausgesprochen, daß die Quelle des Pausanias Alexander Polyhistor gewesen sei; doch ist das nicht sicher. In der von Clemens Alexandrinus und Suidas (Hesych) vorausgesetzten Quelle, die sich mit der überarbeiteten Varronischen Liste so stark berührt, scheint die babylonische Sibylle nicht erwähnt zu sein, wenn freilich Clemens eine „ägyptische" (vgl. Pausanias) Sibylle kennt. Dagegen berührt sich der Anonymus des Sibyllenprologes, der die überarbeitete Liste bietet (und die verwandten Zeugen), auch sonst mit der Cohortatio (vgl. Alexandre II, 430). Es scheint als wenn alle Notizen letztlich auf eine Quelle zurückgehen, und das könnte allerdings Alexander Polyhistor sein, von dem wir überdies wissen, daß er eine Sibylle über den Turmbau zitiert hat. — Nun ist allerdings zuzugeben, daß alle die genannten Quellen in ihren Notizen über die babylonische Sibylle zugleich die von uns zu besprechende älteste jüdische Sibylle vor Augen hatten. Denn diese nennt sich (III, 823 ff.) eine Tochter Noahs, sagt, daß sie aus Babylon stamme (809) und enthält eine Weissagung vom Turmbau (97 ff.). Andrerseits spricht bereits Pausanias von einer hebräischen Sibylle. Danach könnte man annehmen, daß die babylonische Sibylle gar nichts andres sei, als die hebräische Sibylle. Aber von dieser unableitbar bleibt der Name der Sibylle: Sambethe — Sabbe, und die Angabe, daß die Sibylle eine Tochter des babylonischen Gelehrten Berossus gewesen sei. Auch daß die jüdische Sibylle ständig zugleich als chaldäische bezeichnet wird, bleibt von jener Annahme aus unerklärbar. Nun ist ferner auf einer Grabschrift in Thyatira aus der Zeit Trajans (Corpus Inscr. Graec. 3509) die Rede von einem Ort, der *πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ* gelegen sei. Mit Recht vermutet Schürer, daß es sich hier um ein (Orakel-)Heiligtum der chaldäischen Sambethe handle (III, 428; über andere unsichere Spuren eines Sambethekultus vgl. III, 428 Anm. 119; ferner Schürers Aufsatz in den theol. Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geburtstag 1892, S. 48 ff.). Ist aber so ein chaldäisches Sambetheheiligtum nachgewiesen, so wird es nicht zu kühn sein, in der Überlieferung einer chaldäischen Sibylle mit Namen Sambethe eine gute historische Erinnerung zu sehen. Es hat also wirklich eine babylonische Sibylle gegeben; natürlich war auch diese Sibylle eine hellenistische und wird in griechischen Hexametern geschrieben haben. Daß man dann diese Sibylle mit dem berühmten babylonischen Historiker Berossus in Verbindung brachte, kann nicht wundernehmen. Über das Verhältnis der ältesten jüdischen Sibylle zu der babylonischen Sambethe wird weiter unten gehandelt werden.

In diesem Milieu erblühte nun auch im hellenistischen Zeitalter die jüdische Sibyllendichtung. In Alexandria (Ägypten) begann das Diasporajudentum Mission im großen Stil zu treiben. Man eignete sich ein gutes Stück hellenischer Kultur, hellenischer Philosophie und die Formen hellenischer Litteratur an. Und man benutzte diese Mittel, um den Hellenen die jüdische Kultur schmackhaft zu machen. Es entstand eine jüdische Chronographie zum Zweck des Nachweises, daß dem jüdischen Volk ein viel größeres und ehrwürdigeres Alter zukomme als dem hellenischen. Man begann nach Zeugnissen in den griechischen Philosophen und Dichtern zu suchen, durch welche die Weisheit des Moses bestätigt wurde, man begann zu dem Zwecke auch zu fälschen, man sagte kühnlich, daß die Weisen und Dichter der Griechen das Beste, was sie hatten, Moses verdankten. Diesen apologetischen Bestrebungen bot sich in der Sibylle ein vorzügliches Mittel. Man las sich in den Stil dieser Sibyllen hinein; viele von den dunklen Weissagungen, die unter den Namen der vielen Sibyllen umliefen und die keinen ausgeprägten heidnischen Charakter hatten, konnte man einfach übernehmen. Und nun ließ man die heidnische Sibylle weissagen von der uralten Größe und Herrlichkeit des israelitischen Volkes, von der Wahrheit des einen Gottes und seinem heiligen Willen, von Buße und Umkehr für die Hellenen, von dem kommenden goldnen Zeitalter. Der erste Versuch gelang zur Zufriedenheit; an ihn reihten sich weitere. So entstand eine jüdische Sibyllendichtung und pflanzte sich bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert fort. Von den Juden übernahmen die Christen die

Kunst der Nachahmung sibyllinischer Weissagung, sie übten sie freilich in bescheidenerem Maße. Die große Masse der sibyllinischen Litteratur ist jüdisch, und was christlich ist, ist, wenn man überhaupt einen Wertmaßstab anlegen will, meist zweiten Ranges. Man hatte ja auch schon genug an den herübergenommenen jüdischen Weissagungen und konnte sich der schon vorhandenen herrlichen und wunderbaren Weissagungen der alten Sibylle freuen. Und alle, auch die angesehensten Väter haben an den plumpen Schwindel geglaubt (vgl. den Spott des Celsus darüber; Origenes c. Celsum V, 61). Wir begegnen bei ihnen zahlreichen Citaten aus den Sibyllen. Justin, Athenagoras, Theophilus, allen voran Clemens von Alexandrien und Lactanz, aber auch noch Augustin citieren die Sibylle. Mit der Zeit des untergehenden Heidentums erlischt dann natürlich im Christentum der Trieb zur sibyllinischen Dichtung; allmählich — wenigstens in weiteren Kreisen — auch das Interesse an diesen Dichtungen. Aber bis tief ins Mittelalter hinein begegnen uns Nachschößlinge sibyllinischer Dichtung; noch unter den Hohenstaufen propagierte man die Weissagungen der tiburtinischen und der jungen erythräischen Sibylle.

Das meiste, was jüdische und christliche Sibyllen im ausgehenden Zeitalter des Hellenismus und den ersten drei Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit dichteten, ist von eifrigen Händen gesammelt und uns erhalten. Wir haben noch Spuren der allmählichen Entstehung dieser Sammlung (resp. Sammlungen). So läßt sich aus den Überschriften der uns erhaltenen ersten drei Bücher nachweisen, daß diese einmal eine Einheit für sich gebildet haben müssen. So scheint es, als wenn die Sammlung Buch XI—XIV so entstanden sei, daß jeweilig der Schreiber des folgenden Buches das vorangehende seinem Werk einverleibt habe. Auch jetzt liegen in unserer handschriftlichen Überlieferung eigentlich zwei (resp. drei) verschiedene Versuche einer solchen Sammlung vor. Die erste Gruppe von Handschr. (APSB = Φ) enthält den von einem Anonymus geschriebenen Prolog und dann die sibyllinischen Bücher I—VIII, 485; die zweite Gruppe (FRLT = Ψ) umfaßt Buch VIII ganz und dann Buch I—VII. Ein Kennzeichen dieser Gruppe ist vor allem auch der Einschub der pseudophokylideischen Verse in II, 56—148; die dritte Gruppe (MQVH = Ω) umfaßt in einer wunderlichen Zählung Buch VI. VII, 1. VIII, 218—428 als neuntes, Buch IV als zehntes Buch, dann Buch XI—XIV. [Die Handschriften wurden erst später bekannt, daher die älteren Ausgaben nur acht Bücher enthalten, erste Ausgabe der Bücher XI—XIV von Mai, Scriptorum vet. nova collectio III, 3. 1828.] Jedenfalls ist diese Sammlung als eine Fortsetzung einer schon vorhandenen Sammlung von acht Büchern gedacht, die vielleicht Buch I—VIII, 217 umfaßte. Reine Nachlässigkeit ist es dann allerdings, wenn in diese zweite Sammlungen die schon vorhandenen Stücke, das kleine Buch VI, (VII 1) und Buch IV, noch einmal aufgenommen wurden. Die Zeit dieser Sammlungsversuche läßt sich nur annähernd bestimmen. Als terminus a quo läßt sich etwa der Anfang des 4. Jahrhunderts festlegen, da die spätesten Stücke in beiden Sammlungen etwa in das Ende des 3. Jahrhunderts fallen. Wenn die Tübinger Theosophie in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts wirklich bereits das Proömium der Gruppe I benutzt, so hätten wir damit einen terminus ad quem der Sammlung der ersten acht Bücher. Viel später werden wir die zweite Sammlung (IX—XIV) auch nicht setzen dürfen, da sie in den Büchern, die sie mit der ersten Sammlung gemeinsam hat, im Durchschnitt sogar noch einen besseren Texttypus zeigt. Auch ist es bedeutsam, daß wie Geffcken XXXV nachweist, die Handschrn. dieser Gruppe noch auf einen alten, in Uncialen geschriebenen Kodex zurückgehen. Wir dürfen annehmen, daß im 4. bis 5. Jahrhundert unsere Sammlung entstanden sei.

Eine ausführliche Untersuchung des Verhältnisses dieser Handschriftengruppen zueinander bietet Geffcken in seiner Ausgabe XXV—LIII (vgl. auch die zwischen Rzach und Buresch geführten Verhandlungen, deren Titel Schürer III, 448 ff. zusammenstellt). Danach hat Ω den relativ besten Text. Aber keine der drei Gruppen ist der andern absolut vorzuziehen. Besonders sind die Zitate der Kirchenväter (Theophilus, Athenagoras, Clemens, Ps. Justin, vor allem Lactanz und die Oratio Constantini), bei der Rekonstruktion des Textes heranzuziehen. Es zeigt sich, daß Ω sehr oft mit diesen älteren Zeugen gegen die jüngeren geht. Im ganzen gilt es vorsichtigen Eklekticismus: „Φ und Ψ taugen beide nichts, Ψ meist noch weniger als Φ, und mit Ω ist es ja auch nicht immer übermäßig günstig bestellt, aber jede Klasse enthält ihr Gutes und muß konsultiert werden."

Die älteren Ausgaben von Xystus Betulejus (1545), Seb. Castalio (1555), Opsopoeus (1599), Gallaeus (1689), Gallandi (Bibliotheca veterum patrum Bd I, Venet. 1788) mögen nur registriert werden. Auch Friedlieb, die sibyllinischen Weissagungen 1852

(mit deutscher Übersetzung), ist kaum noch zu nennen. Grundlegend und von bleibendem Wert aber ist das große Werk von Alexandre, noch jetzt eine unerschöpfliche Fundquelle des Wissens für jeden, der auf diesem Gebiet arbeitet (Oracula Sibyllina 2 Bde, Paris 1841—1856, vgl. auch die kleinere editio altera 1869). Rzachs Werk, Oracula Sibyllina 1891, ist bei fast vollständiger Heranziehung des Handschriftenmaterials ein erster Versuch einer modernen Ansprüchen genügenden Textherstellung. Aber nur ein Versuch; viel näher kommt dem erstrebten Ziel J. Geffckens Ausgabe der Oracula Sibyllina 1902 (die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausg. von der Kirchenväterkommission). Auf Vorarbeiten von L. Mendelssohn fußend, von Wilamowitz Rat unterstützt, hat Geffcken in dieser Ausgabe vorläufig Abschließendes geschaffen.

Die älteste, bedeutendste und inhaltsreichste von allen Sibyllen ist Sibylle III, 97—829. Sie zerfällt in drei deutlich markierte Abschnitte v. 97—294; 295—488; 489—795 (796—829 sind Schlußbemerkungen). Der erste Abschnitt setzt abrupt mit der Erzählung vom Turmbau ein 97—104, es folgt eine euemeristische Darstellung der Kämpfe der Kroniden und Titanen 105—155; ein kurzer Überblick über die Reiche der Welt 156—161; nach einer erneuten Einleitung (162—167) eine etwas ausführlichere Weissagung über die Reiche vom salomonischen Reich bis zum Auftauchen der Römer und dem siebenten König in Ägypten, wobei zum Schluß bemerkt wird, daß zu dieser Zeit das Volk Gottes wieder stark sein wird 168—195, endlich wieder nach einer recht naiven Einleitung (196—210) eine sehr beachtenswerte Charakteristik Israels und seines Geschicks von Moses bis zu der Rückkehr aus dem Exil. Von ganz andrer Art sind die Weissagungen des zweiten Abschnittes. Es sind eine Reihe aneinander gehängter Orakelsprüche über die ganze Welt, so gut es nur ging geographisch geordnet: 295—302 Einleitung, 303—313 Babylon, 314—333 Ägypten, Äthiopien, Libyen, 334—336 der Westen — dann eingesprengt ein Orakel über eine Reihe von Städten 337—349 — Rom und das italische Reich (in seinem Verhältnis zu Asien) 336—380; Macedonien 381—387; Asien 388—400; Phrygien 401—413; eine Weissagung über Ilion verbunden mit der berühmten Polemik gegen Homer 414—432; dann endlich ein Cento vermischter Weissagungen 433—488. Im dritten Teil folgt nach einer Einleitung 489—519 ein großes zusammenhängendes Stück, das eine Bußpredigt gegen die von Rom gedemütigten Hellenen 520—572 und eine Schilderung des mit dem Geschick der Hellenen verglichenen günstigen Geschicks des Judenvolkes 573—596 enthält, um dann wieder in eine herbe Kritik der Außenwelt und Drohungen des Gerichts 597—651 auszumünden. Es folgt eine Weissagung vom messianischen Reich und nochmaligen Ansturm der Könige gegen dieses und deren Vernichtung 652—731; Bußpredigt 732—740 und Schilderung der künftigen Seligkeit 741—795. Zum Schluß einiges über Vorzeichen des Endes 796—808 und persönliche Bemerkungen der Sibylle 809—829.

Da in der Sibylle dreimal von dem siebenten Königreich (König) in Ägypten die Rede ist v. 192—193, 314—318, 608—615, so neigte man fast allgemein dazu, die Sibylle in das Regiment Ptolemäus VII. Physkon zu verlegen, wobei es dann zweifelhaft blieb, ob man an die erste Regierungszeit (170—164, gemeinsam mit Ptolemäus VI.) oder die zweite (145—117) zu denken habe. Nach Hilgenfelds Vorgang (Apokalyptik 69f.; ZwTh 1860, 314ff.; 1871, 35), der in der dunklen Weissagung 388—400 die Schicksale der Seleuciden von Antiochus IV. bis Tryphon geweissagt fand, datierten die meisten Forscher unser Buch etwa in das Jahr 140. Erst ganz neuerdings ist Geffcken (Komposition 1ff.) wieder neue Bahnen gegangen. Man übersieht bei jener Datierung nämlich, daß bei einem so ausgedehnten Weissagungsstück mit der Möglichkeit der Herübernahme älterer Weissagung gerechnet werden muß. Nun aber ist es wenigstens bei dem in Betracht kommenden ausführlichsten Weissagungsstück vom Regiment des siebenten Königs 608—615 deutlich, daß dieses sich störend in einen geschlossenen, andersartigen Zusammenhang einschiebt; ebenso gehört 192—195 einer für sich stehenden kleinen Apokalypse 168—195 an; auch das Stück 314—318 steht für sich in einem Abschnitt, in dem sich überhaupt Fragment an Fragment reiht. Hilgenfelds Deutung von 388—400 aber ist keineswegs überzeugend, es bleiben von Schürer 437f. hervorgehobene ungelöste Schwierigkeiten; vor allem kann ich nicht finden, daß bei dem Herrscher 388ff. an Antiochus IV. gedacht werden kann. Geffcken 10f. hat der Hilgenfeldschen eine ganz andere Deutung gegenübergestellt, die m. E. nicht überzeugender ist. Wir werden gut thun, von dem Stück 388—400 bei der Zeitbestimmung der Sibylle ganz abzusehen.

Jedenfalls aber werden wir das eine mit Sicherheit sagen, daß die Sibylle noch in der Makkabäerzeit entstanden sein muß. Ihre Gesamtstimmung ist nur aus dieser Zeit begreifbar. Der Jude, der hier schreibt, setzt überall den Bestand des selbstständigen jüdischen Staates voraus; er fühlt sich in seinem nationalen Bewußtsein ruhig und sicher und predigt dem von dem Römern unterjochten und mißhandelten Hellenentum Buße. Nirgends — eine scheinbare Ausnahme wird unten besprochen werden — richtet er seine Kritik und seine Bußpredigt gegen die Römer. Die Zeiten des Pompejus, der Einnahme Jerusalems durch ihn kann er noch nicht erlebt haben. Wir werden aber mit dem Ansatz des Stückes bis in die späteren Zeiten der Makkabäerherrschaft hinuntergehen müssen. Einzelne Beobachtungen zwingen dazu. Deutlich ist 464—469 der marsische Bundesgenossenkrieg geweissagt, und demgemäß wird 470ff. von Sulla und seinem Zug nach Asien die Rede sein. Ferner bringt 350ff. ein Orakel aus dem Krieg gegen Mithradat im Jahre 88 vor: „Es ist ein interessantes Stück, spricht doch ganz unverhohlen aus ihm der Haß der Hellenen gegen die Italier, die nun in Asien Frohndienste leisten müssen" (Geffcken, Komposition 8). Da nun der Sibyllist diese Weissagungen nicht selbst entworfen, sondern bereits übernommen hat (s. u.), so muß er einige Zeit nach 88 geschrieben haben. Wir werden also sagen dürfen, daß unsere Sibylle als Ganzes am Ende der Makkabäerzeit und zwar dann vielleicht in der Zeit des von den Juden so gepriesenen Regimentes der Alexandra entstanden ist. Denn von den Wirren und Kämpfen der Alexander-Jannäus-Zeit zeigt sich hier keine Spur.

Der Sibyllist arbeitet wie der Apokalyptiker nur zum Teil mit eigenem Material, zum größeren Teil mit überkommenem Lehngut. Wir suchen zunächst das unserem Sibyllisten eigene Material abzugrenzen. Mit Sicherheit ist ihm der große Abschnitt III, 211—294, die Charakterisierung des jüdischen Volkes zuzusprechen. Man kann freilich auf den ersten Blick zweifeln, ob wir diesen Abschnitt nicht zu den nachweisbar vorhandenen Stücken aus der Zeit des siebenten ägyptischen Königs schlagen will. Aber wenn es 271f. heißt: *πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα. πᾶς δὲ προσοχθίζων ἔσται τοῖς σοῖς ἐθίμοισιν*, — so paßt diese Schilderung der jüdischen Diaspora vorzüglich in die Zeit Alexandras, an das Ende der Makkabäerzeit, in der die große Ausdehnungsbewegung des Judentum erst begann (vgl. den zeitlich ganz naheliegenden Ps Salom. 1); dagegen um 140 wäre sie noch eine arge Übertreibung (vgl. meine im Anschluß an Willrichs Untersuchungen gegebene Darstellung der Ausbreitung des jüdischen Volkes; Rel. des Judentums 56ff.). Dieses Stück ist aber formell, in seiner breiten, behaglichen Manier der Schilderung, und inhaltlich, in seiner Charakterisierung des Judentums aufs engste mit dem großen zusammenhängenden Stück 520—795 verwandt. Dieses wird also ebenfalls hierher zu stellen sein. Man kann vielleicht zweifeln, ob nicht die Bußpredigt gegen die Hellenen ebensogut in die Zeit hineinpaßt, da die Hellenen zum ersten Male die Zuchtrute Roms fühlen mußten, etwa in die Zeit der Zerstörung Korinths (146), also in die Zeit des siebenten ägyptischen Königs. Allein ebensogut paßt sie in die Zeiten Sullas und der Mithradatischen Kriege. Bestimmt möchte ich mich gegen jeden Versuch der Auseinanderreißung dieses Stückes und seiner Verteilung auf mehrere Quellen aussprechen, wozu hier und da die Wiederholungen und Häufungen der Schilderungen locken möchten. Ein wirklicher Grund zur Quellenscheidung liegt nicht vor, nur daß hier und da der Text durch die Überlieferung verdorben ist. Man wird gut thun, das Stück im großen und ganzen so stehen zu lassen, wie es steht. Nur darauf möchte ich noch hinweisen, daß seine verwickelte Eschatologie (Lehre vom Zwischenreich) ebenfalls eher auf einen späteren als früheren Zeitansatz deutet.

Demselben Sibyllisten wäre dann etwa zuzuweisen das Stück 156—161, der Überblick über die Reiche [ein Sibyllist, der 79—69 v. Chr. in Ägypten schrieb, konnte bereits von einer Weltherrschaft Roms sprechen, eher als ein um 140 schreibender] ferner außer der Überleitung 162—166, die Einleitung zu 211ff.: 194—210 [die wirre, dem eignen Stil des Sibyllisten so wenig entsprechende Schreibweise erklärt sich daraus, daß dieser hier den üblichen sibyllinischen Orakelstiel nachahmt], die Einleitung und die ersten Abschnitte des zweiten Teils 295—336 (333); die Einleitung des dritten Teils 489—519, wieder ein rechter sibyllistischer Gallimathias, und endlich mit einiger Wahrscheinlichkeit auch den ganzen Schluß. Also im ganzen 156—166. 196—294. 295—336. 489—795 (mit Ausnahme von 608—615). In diesen Zusammenhang sind nun ältere jüdische Stücke aus der Zeit Ptolemäus VII. eingearbeitet; III, 167(162)—195. [Geffcken, Komposition S. 6 findet innerhalb dieser Verse in 179—189 eine Einarbeitung aus der jüngeren Periode der Sibyllendichtung; namentlich aus dem Grunde, weil hier den

Römern bereits das Laster der Päderastie vorgeworfen werde. Aber es ist bei der unklaren Ausdrucksweise des Sibyllisten sehr die Frage, auf wen sich der Vorwurf V. 185 f. bezieht; ganz grundlos ist es, wenn G. V. 192. 193, die Erwähnung des 7. Regiments, als Glosse beseitigt]; 314—318; 608—615; daneben vielleicht noch dieses und jenes nicht näher bestimmbare kleinere Fragment. Außerdem aber hat nun der Sibyllist — es ist besonders ein Verdienst Geffckens, darauf aufmerksam gemacht zu haben — eine ganze Reihe heidnischer Orakel in sein Werk verwoben. Der Vorgang, der hier stattgefunden, ist ein durchaus verständlicher. Indem man der jüdischen Sibylle heidnische Orakel unterschob und diese in jüdische Umgebung versetzte, meinte man am besten auf die Außenwelt Eindruck machen zu können. Namentlich sind, wie wir bereits sahen, im zweiten Teil derartige heidnische Orakel verarbeitet. Teilweise läßt sich das noch direkt nachweisen. So ist uns ausdrücklich, durch heidnische Zeugnisse (Varro bei Lactanz, Bochus bei Solinus [s. o.], Pausanias X, 12_2; die Stellen im Apparat der Ausgabe von Geffcken S. 69 f.) überliefert, daß die erythräische (resp. delphische) Sibylle Ilions Fall geweissagt und Homer Lügen und Diebstahl ihrer Verse vorgeworfen. Diesen Passus der erythräischen (delphischen) Sibylle finden wir in unserer Sibylle III, 414—432 herübergenommen. Auch das vorhergehende Orakel über Phrygiens Verwüstung und Untergang 401—413 macht einen durchaus heidnischen Eindruck. Ebenso findet sich 381—387 ein wahrscheinlich heidnisches Orakel über Alexander den Großen. Es ist uns bezeugt (vgl. Geffckens Ausgabe 68), daß die persische resp. chaldäische Sibylle über Alexander geweissagt habe (s. o.) und bei Strabo p. 814 wird nach Kallisthenes von einer Sibylle Ἐρυθραία Ἀθηναΐς dasselbe behauptet. Auch das vielgequälte Orakel 388—400 (s. o.), scheint mir ein zweites Alexanderorakel mit angehängter, für uns undeutbarer Überarbeitung (396—400) zu sein (ZntW III, 34 f.). Die gegen Rom erbittert feindselige Stimmung des Orakels aus der Mithradateszeit 350 ff. teilt unser sich gegen die Hellenen wendender Sibyllist nicht. Das Orakel ist ein heidnisches, von eminent politischem Interesse. Die im echten alten Sibyllenstil durcheinander gewürfelten Weissagungen 337—349, 433—488 stammen sicher nicht aus des Sib. eigner Hand. Der hatte an allen diesen Dingen kaum noch ein Interesse, für den war das alles Aufputz. Also haben wir von 337—488 durchgehende Entlehnung. Nach Geffckens Meinung soll dieser ganze Stoff vom Sib. der erythräischen Sibylle (vgl. die Erwähnung der Erythräa III, 814) entlehnt sein. Gesichert scheint mir die Vermutung nicht. Der Sib. wird hier Orakel verschiedener Herkunft gesammelt haben. Nur die künstliche Anordnung der Orakel ist sein Werk.

Aber auch im Anfang der Sibylle hat eine solche Herübernahme stattgefunden. Das Stück 105—154 ist spezifisch hellenistisch. Bei Lactanz (Inst. Div. I, 14. 2) findet sich aus Ennius' Euemeros eine direkte Parallele dieser euemeristischen Deutung der Kämpfe der Kroniden und Titanen. [Man vgl. auch die merkwürdige Darstellung dieser Erzählung bei Moses v. Khoren l. c. und dazu meine Ausführungen ZntW III, 30.] Dieses Stück steht aber in engster Verbindung mit der Weissagung vom Turmbau mit der die Sibylle beginnt. Nur darf man es, wie wir oben nachwiesen, als gesichert betrachten, daß es eine ältere babylonische Sibylle mit Namen Sambethe gab. Unsere Sibylle identifiziert sich mit dieser älteren Sibylle III, 809 ff. Wir dürfen von vornherein vermuten, daß sie uns Stücke aus ihr erhalten hat. Wenn nun Alexander Polyhistor (bei Euseb. Chronicon I, 23 f. ed. Schoene), aus diesem Josephus Antiquitates I, 118, und vielleicht unabhängig von ihm Abydenus (Euseb. Chronicon I, 33 f. = Praep. Ev. IX, 14, 2) ein Orakel über den Turmbau in einer spezifisch heidnischen Form bringen, so drängt sich doch die Vermutung auf, daß dieses ursprünglich in der älteren Sibylle gestanden, und daß unser Sibyllist III, 96—104 und dann auch 105—154 dorther entlehnt habe. Wenn man dagegen einwenden möchte, daß die Legende vom Turmbau sich in der alten babylonischen Überlieferung durchaus nicht nachweisen lasse, so brauchen wir einer hellenistischen Sibylle auch gar nicht rein altbabylonisches Gut zuzutrauen. Sie mag die Sage entweder aus volkstümlicher Überlieferung, oder vielleicht auch direkt aus jüdischer Tradition geschöpft haben. Das ist eher anzunehmen, als daß Alexander Polyhistor, der uns eine ausgedehnte jüdische Litteratur so getreulich überliefert hat, das Stück der jüdischen Sibylle heidnisch gefälscht hätte; vgl. Geffcken, GgN 1900, 88 ff.; Bousset, ZntW III, 1902, 23 ff. — So stellt sich uns die dritte Sibylle als ein Werk aus der Zeit der Alexandra dar, in welcher ältere jüdische sibyllinische Fragmente aus der Zeit Ptolemäus VII, ein Stück der alten babylonischen Sibylle, Stücke der erythräischen Sibylle und andre hellenisch-sibyllinische Orakel eingearbeitet sind. Für die jüdische religiöse Stimmung am Ende des

Makkabäerregiments sind die großen Stücke 211—294 und 520—795 besonders lehrreich. [Wenn III, 218 wirklich *ἔστι πόλις Καμάρινα* zu lesen ist, vgl. III, 736, so hätte der Sibyllist das Werk des Chronographen Eupolemos (vgl. Euseb. Praep. ev. IX, 17, 3) gekannt; und 218 ff. wäre als eine Polemik gegen dessen Darstellung aufzufassen.]

Mit dem Anfang dieser Sibylle hat es nun eine besondere Bewandnis. Der genuine Anfang der Sibylle ist ausgebrochen. Was wir 1—95 lesen, gehört nicht ursprünglich zu ihr, sondern ist fremdes Gut. Ja wir können hier mindestens zwei Hände nachweisen. Von der einen Hand stammen III, 46—62, ein Stück, das seinerseits am Schluß verstümmelt zu sein scheint (vgl. auch die handschriftlichen Bemerkungen zwischen v. 62. 63. Geffcken S. 50), von der zweiten Hand stammt III, 63—92. [Man darf nicht, wie Schürer dies im Anschluß an Bleek und Lücke thut, durch Herausbrechen der charakteristischen Weissagung, daß Beliar *ἐκ Σεβαστηνῶν* kommen solle, die beiden Stücke gewaltsam zusammenschmeißen]. — Das erste Stück III, 46—62 verlegt man fast einstimmig in die Zeit des zweiten Triumvirats. Ich zweifle an dem Recht dieser Datierung. Man findet bei der gewöhnlichen Deutung v. 46—50 das Regiment des (jüdischen) Messias geweissagt. Aber wenn das richtig ist, wie kann dann der Sibyllist 51 fortfahren *καὶ τότε Λατίνων ἀπαραίτητος χόλος ἀνδρῶν· τρεῖς Ῥώμην . . . καταδηλήσονται.* M. E. redet in den v. 46—50 ein Christ, der von der Geburt seines Herrn und der Aufrichtung seines Reiches weissagt, zur Zeit, da Rom über Ägypten herrscht. Mit v. 51 aber ist der etwa in den Anfängen Vespasians schreibende Sibyllist beim römischen Interregnum. Wir hätten also in III, 46—62, zu der vielleicht die Einleitung III, 1—45 zu schlagen ist, eine christliche Bearbeitung um das Jahr 70. Das Stück III, 63—92 ist noch schwerer zu datieren. Da der Antichrist aus Sebaste erwartet wird, so muß das Stück nach 25 p. Chr., dem Gründungsjahr der samaritanischen Stadt Sebaste angesetzt werden. Auch mag bei dieser Phantasie die Gestalt des Simon Magus nachgewirkt haben. Damit erzielten wir als terminus a quo die zweite Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts. Besonders rätselhaft ist hier die Erwähnung der Herrschaft einer Witwe, die natürlich nicht mehr, wie man früher annahm, Kleopatra sein kann.

Wir werden die Lösung des Rätsels erst versuchen können, wenn wir die beiden Bücher I und II mit in die Untersuchung hineingezogen haben. Nun ist es allgemein anerkannt, daß Sib. I und II einst eine Einheit gebildet haben, und erst durch eine Bearbeitung auseinandergerissen wurden. Eine Spur dieses Thatbestandes zeigt noch die Handschriftengruppe *Φ* in der Überschrift zum dritten Buch: *πάλιν ἐν τῷ τρίτῳ αὐτῆς τόμῳ τάδε φησὶν ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου περὶ θεοῦ*, und in der zum ersten und zweiten Buch: *ἐκ τοῦ πρώτου λόγου*. Er hat sich hier in der Zeit, wo Sib. I—III schon drei miteinander überlieferte Bücher waren, die Erinnerung erhalten, daß Sib. I—II der *πρῶτος λόγος*, Sib. III der *δεύτερος λόγος* sei. Auch notieren eine Reihe von Handschriften am Schlusse von II die I und II gemeinsame Verssumme. Ferner hat namentlich Dechent (Über das erste, zweite und elfte Buch der sibyllinischen Weissagungen, Frankf. 1873) überzeugend nachgewiesen, daß die gemeinsame Grundlage von I und II in I, 1—323 vorliege und dann wieder mit II, 6—33 einsetze, um dann noch einmal durch eine breite Einlage (vgl. vor allem das allerdings nur in *Φ* überlieferte Fragment des pseudophokylideischen Gedichtes 56—148) unterbrochen in 154 ff. seinen Schluß zu finden. [In dem Abschnitt II, 154—338 ist es nicht so einfach, die Grundlage von der Überarbeitung zu sondern.] In dieser Sibylle sind die Geschicke der Welt nach zehn Geschlechtern geweissagt. [Diese Auffassung, daß die Menschheitsgeschichte sich in zehn Generationen abspielt, ist den Sibyllen geläufig. IV, 20. 47. 86 ff. VII, 97. VIII, 199. XI, 14 ff. Parallelen in hellenistisch-römischen Quellen bei Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen 150 f.] Erhalten aber ist nur die Weissagung über die ersten sieben Geschlechter, die folgenden Weissagungen sind bei der Überarbeitung ausgebrochen. II, 15 steht bereits beim zehnten Geschlecht. Diese nach allgemeiner Annahme jüdische Sibylle ist nun durch einen Bearbeiter von ausgesprochen christlichem Charakter zu zwei Büchern aufgearbeitet. Es ist nun aber nicht leicht, die Zeit der jüdischen Grundschrift und des christlichen Bearbeiters von I—II festzulegen. Während Dechent für die jüdische Grundschrift das Zeitalter Christi annahm, möchte Geffcken mit beiden Verfassern bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert hinuntergehen. Zum Beweise hebt er (Komposition S. 49) hervor, daß sich auch in der „Grundschrift" bereits die metrische Erscheinung zeige, daß hier und da nach männlicher Cäsur nur noch eine Kürze folge (z. B. 228. 303). Diese Erscheinung aber deute in das dritte nachchristliche Jahrhundert. Aber es fragt sich, ob wir die Geschichte der Metrik so genau festlegen können, daß sich mit Sicherheit die Unmöglichkeit derartiger

Erscheinungen am Ende des ersten Jahrhunderts behaupten ließe. Andernfalls bliebe immer noch die Möglichkeit der Annahme, daß der Überarbeiter auch in die aufgenommenen Bestandteile der Grundschrift redaktionell eingegriffen hätte. Ferner soll nach G. die Einbürgerung der Flutsage in Phrygien, die von der Grundlage vorausgesetzt wird, I, 261 ff. erst im dritten Jahrhundert erfolgt sein. Aber mit einem Verweis darauf, daß auf diese Sage hindeutende Münzen erst in dieser Zeit vorkommen, kann doch diese Behauptung nicht erwiesen werden. Die Stadt Apamea in Prygien hieß schon unter Augustus *Κιβωτός* und bereits Sib. III, 401 ff. (vgl. I, 184—188) findet sich eine deutliche Anspielung auf die phrygische Flut.

Ich glaube, daß Erwägungen anderer Art uns weiter führen. Es läßt sich m. E. beweisen, daß die Zertrümmerung der dritten Sibylle am Anfang mit der Entstehung der Grundschrift der ersten beiden Bücher zusammenhängt. Es ist kein Zufall, daß auch unsere Handschriften auf einen engen Überlieferungszusammenhang gerade der drei ersten Bücher hindeuten. Überdies finden wir in der ersten Sibylle das Thema behandelt, das aller Wahrscheinlichkeit nach in dem ausgebrochenen Anhang von Sib. III behandelt gewesen sein muß, nämlich Weltschöpfung und Flutepos. Und endlich finden sich in den Ausführungen der ersten Sibylle über die Flut ganz unleugbare Anklänge an das alte babylonische Flutepos (vgl. namentlich den Bericht über die Aussendung der Vögel v. 230—260, ZntW III, 1902, S. 31). Dieser sonderbare Thatbestand läßt sich kaum anders erklären, als daß wir annehmen, der Flutbericht von I wenigstens habe einst in Sib. III gestanden und sei wie III, 96—154 (s. o.) in Anlehnung an die babylonische Sambethe entworfen. Wie viel von Sib. III in Sib. I übergegangen ist, wird sich freilich bei der doppelten Bearbeitung von I. II nicht mehr ausmachen lassen. Vielleicht giebt auch der Umstand, daß die Handschriften 1034 Verse für Sibylle III notieren (Geffcken, Ausgabe LI), während wir gegenwärtig nur 829 (—95) besitzen, einen Fingerzeig für den Umfang des Stückes, der am Anfang von III herausgebrochen ist. — Wir werden uns den Hergang der Sache also so vorzustellen haben, daß der Verfasser der Grundlage von I. II diese unter Herübernahme des Anfanges von III herstellte und dann den Torso von III als zweites Buch (vielleicht mit einer kurzen Einleitung v. 1—45 (?) versehen) folgen ließ.

Von hier aus können wir nun vielleicht auch die Zeit des Verfassers dieser Grundlage festlegen. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, daß die Interpolationen, die in III, 46—62, 63—92 vorliegen, erst **nach** der Dekomposition von Sib. III erfolgt sind. Wenn nun III, 46—62 in der Zeit etwa 70 nach Chr. geschrieben sind, so muß die Zerstörung des Anfanges von Sib. III und die Entstehung der Grundlage von I und II vor 70 erfolgt sein.

Wann aber ist die christliche Überarbeitung von I—II anzusetzen? Man wird bei der Untersuchung m. E. den Ausgang von der Weissagung II, 167—176 zu nehmen haben. Denn dieses Stück gehört sicher nicht, wie Dechent will, der jüdischen Grundlage, sondern der christlichen Bearbeitung an (vgl. v. 167—169, überhaupt den Ausdruck *Ἑβραῖοι*, der charakteristisch für diesem christlichen Bearbeiter ist: I 346. 362. 387. 395. II, 170. 173. 175. 248. 250). Es ist in diesem Abschnitt die Rede von der Rückkehr des Zwölfstämmevolkes aus dem Osten, welches Rache nehmen wird für das Volk stammverwandter Hebräer, *ὃν ἀπώλεσεν Ἀσσύριος κλών*. Die Idee von der Rückkehr der zwölf Stämme ist nun ein besonderes Lieblingsthema gerade der späteren jüdischen Apokalyptik. Sie ist im IV Esra und dem syrischen Baruchbuch, Schriften vom Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, besonders breit ausgeführt. Sie war namentlich noch im dritten Jahrhundert lebendig; in dieser Zeit ist sie in Commodians Carmen apologeticum 941 ff. und in der hebräischen Eliasapokalypse (ed. Buttenwieser) nachweisbar. In das dritte Jahrhundert weisen uns auch Geffckens metrische Beobachtungen. In diesen Apok. des dritten Jahrhunderts spielt auch die Weissagung vom Antichrist (Beliar) eine große Rolle. Nun können wir sagen, wer der hier erwähnte *Ἀσσύριος κλών* ist. Ein assyrischer (syrischer) Fürst, im dritten Jahrhundert, der die Juden verfolgt, kann kaum ein anderer als Odhaenat von Palmyra, der Zerstörer der jüdischen Kolonie Nahardea sein, der ja auch der Hauptgegenstand der Weissagung von Sib. XIII (s. u.) ist. Er gilt in der hebräischen Eliasapokalypse als antichristlicher Hauptgegner des Judentums. Danach fiele also der Bearbeiter von Sib. I und II in die zweite Hälfte des dritten christlichen Jahrhunderts. Und in diese Zeit würde die Phantasie über das Reinigungsfeuer und die Vermittelung der heiligen Jungfrau II, 312 f. gut passen. Auch die Gestalt des „Thesbiter Elias" II, 187 spielte gerade in den genannten Apokalypsen eine Hauptrolle.

Nun aber erweist sich weiter das kleine Stück III, 63—92 aufs engste mit II, 167 ff. verwandt. Hier wie dort ist von Beliar, seinen Zeichen und Wundern die Rede, hier wie dort heißt es beinahe in den gleichen Ausdrücken, daß in dieser Zeit die auserwählten Gläubigen und die Hebräer in große Not geraten werden, resp. vom Antichrist verführt werden (II, 168—170. III, 69). Hier wie dort wird der Weltenbrand in denselben Worten geweissagt (II, 196 ff. — III, 80 f.). Der Überarbeiter von Sib. II und der Schreiber von Sib. III, 63 ff. müssen identisch sein, oder aus derselben Umgebung und Zeit heraus weissagen. Nunmehr ergiebt sich auch die Auflösung der rätselhaften Weissagung III, 77 f. von der Witwe, welche am Ende der Zeit die Welt beherrschen wird. Sie wird kaum jemand anders sein als Zenobia von Palmyra, die nach der Ermordung Odaenaths (267—273) regierte. Rätselhaft bleibt dabei nur, weshalb hier III, 63 der Antichrist aus Sebaste erwartet wird. Wir werden hier eine alte unverstanden herübergenommene Weissagung, bei welcher die Simon-Magusgestalt nachwirkt, anzunehmen haben.

In diesen Zusammenhang rückt nun auch das achte Sibyllenbuch in seiner gegenwärtigen Form ein. Das achte Buch ist bekanntlich, wie es uns vorliegt, ein Konglomerat verschiedenartiger Stücke. In seinem ersten Abschnitt ist eine ältere Sibylle (1—216), die vor dem Tode Mark Aurels (180) geschrieben sein muß, erhalten, die aber jedenfalls in ihrem Schlußstück stark überarbeitet sein wird. Von diesem älteren Stück werden wir noch unten zu handeln haben. An diese reiht sich das bekannte Akrostichon auf *'Ιησοῦς Χρειστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός* an (217—250), daran wieder eine lange christologische Partie (251—323) an, dann folgen Paränesen, eschatologische und christologische (über den Logos) Ausführungen in bunter Reihe. Die ganze Art dieser sibyllistischen Schriftstellerei in der zweiten Hälfte von VIII mit ihrer den Boden der Sibyllistik verlassenden, ganz ins Lehrhafte übergehenden Weissagung erinnert aufs stärkste an den Bearbeiter von I und II. Es kommt hinzu, daß ganze Serien von Versen sich in wörtlicher Übereinstimmung hier und dort finden, so namentlich die Ausführungen über den Weltbrand, über das Reinigungsfeuer und über die Fürbitte der hehren Jungfrau. Vgl. II, 200—202 = VIII, 339—341; II, 203—204 = VIII, 350. 352; II 206—210 = VIII, 337 f. 342. 347 f.; II, 213 = VIII, 412; II, 306—313 = VIII, 350—357; II, 325 = VIII 210. Wenn die Bearbeiter von VIII und I. II nicht identisch sind, — (dagegen spricht die reinere Metrik in VIII), so werden wir die beiden ihrer ganzen Art nach verwandten Sibyllisten zeitlich ganz nahe zusammenrücken müssen. Dabei mag dahingestellt bleiben, wer von den beiden von dem andern abhängig ist. Und somit begreifen wir es nun endlich, wenn wir auch hier VIII, 200 (beachte in VIII, 199 in *ἡ δεκάτη γενεά* die Reminiscenz an Sib. II, 15) die Erwähnung des rätselhaften Weibes und ihrer gewaltigen Macht wiederfinden. Diesem Sibyllisten letzter Hand werden wir möglicherweise auch die Weissagung 169—177 zuschreiben. Vielleicht hat nämlich Geffcken (Komposition 40) den *ἁγνὸς ἄναξ*, der zuletzt auf Erden herrschen wird und gegen den sich dann der „Elende" wieder erheben wird, unter Heranziehung von Commodians Carmen apologeticum richtig auf Elias und seine Kämpfe mit Nero gedeutet. Aber dann gehört die Weissagung nicht dem zweiten, sondern der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts an. — Wir kommen demgemäß zu dem Ergebnis, daß der Bearbeiter von I. II; der Verfasser von III, 63—92 und der Kompilator von Sib. VIII in der gegenwärtigen Form in der Zeit (Odaenaths und) Zenobias (oder unmittelbar nach Zenobias Untergangs) anzusetzen seien.

Eine zweite Gruppe etwa zusammengehöriger Sibyllenstücke bilden das vierte, fünfte und der älteste Bestandteil des achten Buches. Vollkommen durchsichtig ist seiner Anlage, Zeit und Herkunft nach das vierte Buch. Auch dieses Buch ist sicher jüdisch. Man hat wohl als Beweis gegen den jüdischen Ursprung die vollständige Verwerfung alles Tempel- und blutigen Opferdienstes v. 27 f. angeführt. Aber die Sibylle ist eben nach der Zerstörung des Tempels geschrieben und ein charakteristischer Beleg dafür, wie schnell sich das Judentum nach der Zerstörung des Tempels innerlich von der Idee des Opferkultes löste. — Der Verfasser der Sibylle hat, wie gesagt, den Sturz des Tempels und die dem voraufgehenden furchtbaren Zeiten der inneren Zersetzung und Auflösung im belagerten Jerusalem erlebt. V. 115—118. 125—127. Dafür haßt er Rom und Italien und in dem furchtbaren Ausbruch des Vulkan vom Jahre 79 erblickt er die Strafe Gottes für die Vernichtung der Frommen 130—136. Ein besonderes Zeichen der letzten Zeit ist ihm das große Erdbeben auf Cypern, von dem Eusebius (ed. Schoene II, 158) zum Jahre Abrahams 2092 berichtet. Er wird nach dem allen unmittelbar nach 79 ge-

schrieben haben. Vor allem erwartet er in dieser letzten Zeit die Wiederkunft Neros von den Parthern mit erhobenem Speer zur Rache an Rom 119—124. 137—139 und liefert so den frühesten Beleg für die Entwickelung der Nerosage. In dem Abschnitt v. 49—114 hat der Sibyllist eine ältere, aller Wahrscheinlichkeit nach eine hellenische Weissagung aufgenommen (Geffcken, Komposition 19). v. 97—98 sind direkt als ein älteres von Strabo p. 52 bezeugtes Orakel nachweisbar und Pausanias II, 7,$_1$ findet sich eine (heidnische) Parallele zu der Weissagung über Rhodos 101. Die eingelegte Sibylle weissagt den Verlauf der Weltgeschichte in zehn Geschlechtern (s. o.). Da sie mit der Herrschaft der Macedonier bereits zum zehnten Geschlecht gelangt ist und da der auftauchenden Römerherrschaft nur noch soeben gedacht wird, haben wir vielleicht hier noch ein altes Stück aus dem ersten oder gar zweiten vorchristlichen Jahrhundert. [Nach Geffcken S. 19 soll sich allerdings die Weissagung des Erdbebens von Laodicea 107f. auf die Katastrophe vom Jahre 60 n. Chr. (Tacitus Annal. XIV, 27) beziehen. Aber auch III, 471 findet sich bereits eine ähnliche Weissagung über Laodicea. Derartige Katastrophen können wiederholt vorgekommen sein. Möglich bleibt auch, daß v. 107f. spätere Einlage.] Vielleicht hat diese Weissagung von den zehn Geschlechtern dem Verfasser von I. II als Vorlage gedient. Interessant ist am Ende unserer Sibylle die Schilderung des Unterganges der Welt durch den großen Weltenbrand, auf den dann erst die Auferstehung der Toten folgen soll. Für uns liegt hier die älteste ausführliche Schilderung dieser Art innerhalb der Sibyllistik vor (doch vgl. bereits III, 54f.). Man wird derartige Schilderung aber nicht mit Geffcken (S. 20) unbedingt als Anzeichen stoischen Einflusses verwerten können. Die Phantasien vom Weltenbrand entstammen dem orientalischen Volksglauben, von dem die Stoa ihrerseits abhängig zu sein scheint.

Sehr viel schwieriger ist es, über das fünfte Buch zur Klarheit zu kommen. Darüber, daß auch hier überwiegend jüdische Weissagungen vorlagen, ist man im allgemeinen einig. Aber während Zahn (ZkWL VII, 37ff.) in einer kunstvollen Quellenscheidung aus Sib. V eine Reihe einzelner Sibyllen gewann, will G. im großen und ganzen an der Herkunft von einer Hand festhalten. Richtig aber hebt G. hervor, daß das Stück V 1—51 in seiner langweiligen und uninteressierten Aufzählung der römischen Kaiser bis Hadrian (resp. wenn man v. 51 für echt hält bis Mark Aurel) zu der übrigen Masse der Sibylle mit ihrem besonders leidenschaftlichen Charakter in schroffem Gegensatz stehe, also einem besonderen Bearbeiter angehöre. — Wenn wir das übrig bleibende massenhafte und wirre Material überschauen, so heben sich aus ihm drei (oder vier) unter sich eng verwandte Stücke heraus. Es sind die Verse 137—178; 214—285; 361—446. Die in diesen Abschnitten sich wiederholenden Themata sind die drei: Weissagung des wiederkehrenden Nero, Weissagung des messianischen Zeitalters und des neuen Jerusalems und Drohreden gegen Babel — Rom. Da wir auch in 93—110 eine Neroweissagung haben, so würden sich dieses Stück als viertes hinzugesellen. G. hat wohl mit Recht betont, daß alle diese Stücke aus etwa derselben Situation heraus geschrieben sind. Der Verfasser hat den Sturz des zweiten Tempels selbst erlebt; daher der flammende Zorn gegen Rom, daher die glänzenden Zukunftsbilder des neuen Jerusalems und des neuen Tempels. Es ist richtig, daß die Vorstellungen von Nero variieren, daß seine Figur bald mehr rein menschlich erscheint, bald das Gespenstische in ihr überwiegt. Aber es könnte sich das auch aus verschiedenen Stimmungen des Verfassers, der die parallelen Weissagungen sicher nicht ganz zur selben Zeit schrieb, erklären; zumal wenn wir annehmen dürfen, daß in diesen Weissagungen älteres heidnisches Material verarbeitet ist (vgl. v. 137—142, Geffcken GgN 1899, 446ff.; Komposition 2c. S. 26). Jedenfalls ist in allen diesen Fragmenten Nero noch immer der Flüchtling, der vom Euphrat zurückkehrt (die Vorstellung, daß ihn die Parzen hoch durch die Luft herbeiführen v. 214ff., ist doch wohl nur Bild). Nirgends wird er zum Höllengespenst, das aus dem Hades zurückkehrt, wie in der Offenbarung des Johannes. Die Stücke werden im Raume eines Menschenalters nach der Zerstörung Jerusalem geschrieben sein. Geffcken 29 beweist, daß uns die Angabe *ἀλλ' ὁπόταν Περσὶς γαῖ' ἀπόσχηται πολέμοιο* (v. 247) in die Zeit der Flavier weist. [Die Erwähnung des vierten Jahres v. 155 kann wegen des mangelnden terminus a quo nicht zur Zeitbestimmung benützt werden.] Die Verbindung der drei Themata: Zurückkehrender Nero, Drohreden gegen Rom, neues Jerusalem ist übrigens besonders charakteristisch. Aus diesem Milieu stammt die Zusammenstellung Apk. Jo 17. 18. 21. [Daher möchte ich doch (gegen Geffcken S. 29) v. 228ff. eine, wenn auch in der Überlieferung verderbte Drohrede, gegen Rom finden.] Eine Hauptfrage ist es nun, wie sich die noch übrig bleibenden Stücke von V zu dem Besprochenen verhalten. Es sind Weis-

sagungen vermischten Charakters, bei welchen der ägyptische Lokaltypus besonders stark hervortritt. Besonders charakteristisch ist hier das Stück 484—510, bei dessen Deutung doch an der Beziehung auf den Tempel zu Leontopolis festzuhalten sein wird. Die Phantasie, daß man in der Zukunft einen Tempel Gottes in Ägypten bauen werde, wird dann verständlich, wenn wir daran denken, daß der jüdische Tempel in Leontopolis bis 73 p. Chr. (Schürer III, 99) bestanden hat. Ein ägyptischer Jude erwartete seine Erneuerung, weissagte aber auch die erneute Zerstörung desselben durch die Feinde der letzten Endzeit vor dem großen Gericht (501 ff.). Ob nun die übrigbleibenden Abschnitte, die wir im allgemeinen als ägyptische bezeichnen wollen (53—92, 111—136, 179—213, 286—360, 447—531 (vgl. darin die Weissagungen vom Weltuntergang und Endgericht 341—360, 464—483, 512—531), vom Verfasser der Nerostücke stammen, wage ich nicht zu entscheiden. Ich möchte eher meinen, daß dieser ägyptische Sibyllist die älteren Nerofragmente erst in sein Werk aufgenommen habe. Wenn Geffcken dagegen auf die Gleichförmigkeit der Sprache unseres Buches hinweist (S. 27), so gehören die meisten von ihm S. 27 aufgezählten Eigentümlichkeiten eben diesen ägyptischen Abschnitten an, und es bleibt doch möglich, daß der Verfasser des ganzen die Sprache der älteren Stücke nachgeahmt. Die vielen Wiederholungen, auf die G. S. 27_2 hinweist, scheinen mir gerade für einen Bearbeiter zu sprechen. Ihren Anfang hat die Sibylle dann in v. 1—50 (51) in der Zeit Hadrians oder Mark Aurels erhalten. In den Versen 62 ff. (vgl. das *θεοχρίστους* v. 68) und 256—259 [Neben v. 257 beachte man auch das den Überarbeiter von I und II verratende *Ἑβραίων* 258; von hier aus wird auch das jedenfalls bis zur Unverständlichkeit überarbeitete Stück 155—161, mit seinen *Ἑβραίων* 161 verdächtig] liegen vermutlich christliche Interpolationen vor. Die Herübernahme einer Reihe heidnischer Orakel läßt sich auch in dieser Sibylle wahrscheinlich machen (Geffcken 28 f.).

In diesen Zusammenhang gehört nun drittens auch das erste und ältere Stück von Sib. VIII (v. 1—216). Auch hier steht der wiederkehrende Nero noch im Mittelpunkt des Interesses. Der Verfasser dieser Verse ist — darin ist man einig — Christ. Er schrieb, wie sich sicher feststellen läßt, in der Zeit Mark Aurels und zwar wahrscheinlich gegen Ende seiner Regierung 65 ff. Er weissagt dieser Regierung einen schlimmen Ausgang. Denn die große Neronot soll bald beginnen 70 ff. Und so weissagte er aus einer gematrischen Ausdeutung ihres Namens der Stadt Rom deren Untergang für das Jahr 195 (148—150). Auch in dieser Sibylle sind eine Reihe älterer Weissagungen aufgenommen, so wohl sicher der Lobpreis auf die Antoninen 131—138. Geffcken rechnet hierher auch die Neroweissagung 151—159 (GgN 10 1899. 443 ff.). Die Verse 160—168 sind (mit Ausnahme von 163 f.) nachweisbar übernommenes Gut. Dagegen glaube ich nicht, daß man (mit G.) nötig hat, diese erste Hälfte von Sib. VIII noch wieder auf zwei (christliche) Verfasser zu verteilen. Sicher ist aber, daß das Stück am Schluß 169—216 von Redaktor des ganzen Buches VIII bearbeitet ist, so daß sich das Ursprüngliche kaum noch herausschälen lassen wird.

Und wieder gehören die sechste und siebente Sibylle ihrem Charakter nach zusammen. Sie gehören beide christlichen Verfassern an; doch ist ihr Christentum ein apokryph oder häretisch gefärbtes. Die kurze sechste Sibylle ist ein Loblied auf den Sohn Gottes. Bemerkenswert ist die adoptianische Christologie derselben (v. 3. *οὔπω γεννηθέντι*). Daher hier auch die Wertlegung auf die Taufe Jesu, in deren ausführlicher Schilderung die auch sonst überlieferte Feuererscheinung am Jordan berichtet wird (vgl. VII, 67). (Beachte auch die Phantasien über das Kreuz v. 26—28.) Die Zeit dieses kleinen Stückes ist schwer zu bestimmen. Vielleicht hat der Überarbeiter von I. II es bereits gekannt (vgl. VI, 13 mit I, 356). Übrigens ist der Verfasser der Sibylle speziell judenfeindlich gesinnt. 21 ff. — Hingegen ist der Sibyllist des siebenten Buches, der den von ihm geschilderten falschen Propheten vorwirft, daß sie sich fälschlich als Hebräer ausgeben (135), vielleicht selbst geborener Jude. Er bringt in billiger Nachahmung der älteren Sibyllen eine Reihe zusammengerupfter, inhaltsleerer Weissagungen. Interessant wird er in den Partien, wo er von seinem Eignen giebt v. 64—95 und auch 118—162. Hier zeigt er ein merkwürdig häretisch gefärbtes Christentum mit ganz eigentümlichen, sonst nirgends nachweisbaren mysteriösen Gebräuchen (76—84; 85—91). Übrigens ist er Anhänger der Logoschristologie 68 f. Wir können ihn vielleicht als Mitglied irgend einer judenchristlich gnostischen Sekte bezeichnen; seine Heimat werden wir nicht in Ägypten, sondern in Syrien suchen 64 f. Bemerkenswert ist, daß der Verfasser die Fiktion, daß er im Namen einer heidnischen Sibylle redet, soweit festhält, daß er seine Seherin zum Schluß ein großes Sündenbekenntnis vortragen läßt. Die Zeit der Sibylle läßt sich wegen der farblosen Haltung

ihrer allgemeinen Weissagungen nicht genau festlegen. Wir werden sie am liebsten (mit Geffcken u. a.) in die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts verlegen.

Es bleiben noch Sib. XI—XIV, die wieder unter sich nach Anlage und Überlieferung eine gewisse Einheit bilden. Die weitaus älteste unter diesen Sibyllen ist Sib. XI, an deren jüdischem Ursprung kein Zweifel möglich sein wird v. 307—310. Der letzte Bearbeiter der sibyllinischen Litteratur hat dieses Buch in das dritte Jahrhundert verlegt. Er führt als Beweis neben der grundschlechten Metrik (schlechte Verseschmiede aber hats doch wohl zu allen Zeiten gegeben!) an, daß nach v. 161 das Partherreich (Reich der Arsaciden) der Vergangenheit angehörte. Aber diese Zeitbestimmung hängt an einem Buchstaben. Meines Erachtens ist nach dem ganzen Zusammenhang nicht *ὅππη μηκύνετο Πάρθος* zu lesen, sondern *μηκύνεται* (die schlechte Metrik ist durch *λωβήσεται* 201 gedeckt). Im übrigen wüßte ich nicht, was für einen Sinn die ganze Weissagung im dritten nachchristlichen Jahrhundert noch gehabt haben sollte. Denn der Sibyllist läßt seine Weissagung in eine Schilderung des Zeitalters der Kleopatra und des Untergangs des ägyptischen Reiches ausmünden und darüber hinaus reicht seine Weissagung nicht. Und so schlecht er in der älteren Geschichte unterrichtet ist, so „wahnsinnig" seine Charakterisierung des römischen Reiches ist, dessen Geschichte er auf Julius Cäsar (267) und Augustus (276) herabführt, in Ägypten und der Zeit der Kleopatra weiß er Bescheid. Geffcken selbst gesteht ihm zu, daß er hier „gar nicht einmal so schlecht" schildert. Wir werden also diesen Sibyllisten etwa in das augusteische Zeitalter verlegen. Seine Weissagungen sind, was ihren Inhalt betrifft, nahezu wertlos. Vor allen fehlt ihnen jeglicher spezifisch religiöse Gehalt. Der Verfasser hat übrigens das dritte Sibyllenbuch weithin ausgeschrieben. Bemerkenswert ist dabei, daß er die Weissagung III, 388 ff. — vielleicht unbewußt richtig (s. o.) — auf Alexander den Großen deutet 215 ff., während er die angehängten Verse über die nachfolgenden Könige III, 397 ff. auf die Wirren in Ägypten unter den letzten Ptolemäern zu deuten scheint (277 ff.).

Über das Buch XII hat Geffcken (Römische Kaiser im Volksmunde der Provinz GgN 1901, 1—13) das Beste gesagt. Von einem Christen kann das Buch mit seiner ruhigen Darstellung der römischen Kaisergeschichte von Augustus bis Alexander Severus nicht stammen. Es ist geschrieben „von einem regierungstreuen, ganz und gar nicht mehr orthodoxen, sondern recht reichsbürgerlichen in der Zeit nach Alexander Severus dichtenden Juden". Es zeigt sich in seiner Darstellung oft in recht bemerkenswerter Weise das Urteil des östlichen Provinzialen über die römischen Kaiser. An einigen Punkten ist es besonders interessant. Man vergleiche das in einer ursprünglich christlichen Sibylle ganz unmögliche Urteil über Domitian (126—132. 135—138). Dann hat ein Christ die Sibylle adaptiert und in v. 28—34 bei der Darstellung des Regimentes des Augustus eine Weissagung auf Christi Geburt eingebracht (vgl. v. 232). Übrigens giebt sich Buch XII (vgl. v. 1 ff.) ersichtlich als Fortsetzung von Buch XI. Wir verdanken es wohl dem Verfasser von XII, daß uns mit seiner Fortsetzung das ältere Buch aufbewahrt ist.

Eines der interessanteren sibyllinischen Stücke ist Buch XIII. Buch XIII setzt wiederum etwa da ein, wo XII aufgehört hatte. Es bringt eine Weissagung über die Nachfolger des Alexander Severus bis Gallienus. Deutlich erkennen wir (vielleicht schon Gordian I. v. 7) Gordianus III. (15 ff.), Philippus Arabs und dessen Sohn (21 ff. das Zahlenrätsel v. 24 f. geht auf *Φίλιππος Καῖσαρ Αὔγουστος*), Decius (84 *ἔσσεται ἐκ τετράδος κεραίης*), Gallus (102), Ämilius Ämilian 143—145, Aurelian und Gallienus (156 f.). Besonders interessant aber ist zum Schluß die Verherrlichung Odaenaths von Palmyra, des sonnenentstammten Retters (150 ff.). Er ist auch der Löwe (165), der nach Aurelians Niederlage und Gefangenschaft (158 ff.) den persischen Hirsch und die römischen Usurpatoren (Quietus, Balista) schlägt. Ihm wird die Herrschaft über die Römer verheißen. Mitten heraus aus der Zeit dieser furchtbaren Wirren hat ein Zeitgenosse unsere Sibylle geschrieben, so daß er an mehreren Punkten unsere historischen Kenntnisse dieser Zeiten ergänzen kann (Geffcken, Komposition 59 f.). Er war Christ. Decius kommt in der Schilderung schlecht weg, und die Christenverfolgung unter ihm wird erwähnt (87 nach Wilamowitz Konjektur *πιστῶν τε λεηλασίαι*). Ansprechend ist Geffckens Vermutung, daß der Verfasser von Sib. XIII der Interpolator von Sib. XII ist. Es würde dann anzunehmen sein, daß er Sib. XI—XII zugleich mit seiner Weissagung neu ediert hätte. Sib. XIII gehört somit in einen ganzen Kreis verwandter Weissagungen hinein. Aus derselben Zeit stammen die (von Buttenwieser herausgegebene) hebräische und wahrscheinlich auch die Grundlage der koptischen Eliasapokalypse; ferner

(etwas später lebend) der Bearbeiter von Sib. I. II und Sib. VIII (s. oben). Auch Commodians Carmen apologeticum und Lactanz apokalyptische Weissagungen gehören hierher. Jene wirre Zeit war also reich an Weissagungen aller Art. Bemerkenswert ist dabei, wie der christliche Verfasser den Odaenath verherrlicht, während dieser in den jüdischen Apokalypsen als antichristliche Erscheinung gilt.

Dagegen ist das 14. Buch ein vollkommener Gallimathias. „In Buch XIV aber tobt ein Ignorant, der gar nichts kennt als Namen der Völker, Länder und Städte und diese beliebig durcheinanderwirft" (Geffcken 66). Der Verfasser scheint einen Abriß der römischen Kaisergeschichte zu geben, aber es ist eben alles in hoffnungsloser Verwirrung. Möglich bleibt es, daß er in der furchtbaren Zeit, die über Ägypten nach Odaenaths (und Zenobias) Tod hervorbrachen, weissagte. Daß er ein Jude war, wie Geffcken annimmt, will mir recht unwahrscheinlich erscheinen. Weder ist „die Stadt, die viel erduldet hat" (v. 350) mit irgend einer Sicherheit auf Jerusalem zu beziehen, noch 349 der Wiederaufbau des Tempels geweissagt. Die Sibylle ist eine Drohrede gegen die unersättlichen, schlechtgesinnten, gottlosen Könige überhaupt. M. E. kündet sich hier die Stimmung des Christentums kurz vor dem Ende des heidnischen Imperiums an. Und das *ἁγνὸν ἔθνος* 360 sind daher nicht die Juden, sondern die Christen. Sib. XIV mag am Ende des 3. Jahrhunderts entstanden sein. Die interessante Erwähnung der *ξανθὰ κάρηνα* (346) giebt keine Zeitbestimmung ab. Vielleicht haben wir in dem Verfasser des Buches den Sammler von XI—XIV zu sehen.

Endlich sind uns angeblich aus einem Proömium der Sibylle bei Theophilus Antiochenus ad Autolycum II, 36 zwei umfangreiche sibyllinische Fragmente, in denen in breiter Weise der eine wahre Gott verherrlicht und die Thorheit des Götzendienstes bewiesen wird, erhalten. Der allgemeinen Anschauung nach besäßen wir hier das alte Proömium der Sibylle III. Blaß hat in seiner Übersetzung in Kautzsch' Pseudepigraphen sogar unter Unterdrückung des im Buch selbst sich findenden Proömiums diese Verse an den Anfang von Sib. III gestellt. Neuerdings hat Geffcken entscheidende Bedenken gegen diese Wertung der Stücke geltend gemacht. Seiner Meinung nach gehören — wegen der zahlreichen Wiederholungen — die beiden Fragmente überhaupt nicht als ein Stück zusammen. G. hält es ferner für undenkbar, daß diese Stücke durch das viel kürzere und mattere Stück III, 1 ff. hätten verdrängt sein sollen. Sie seien vielmehr eine weitere und mehr philosophische Ausführung des dort angeschlagenen Themas. Sie hätten niemals in einem Sibyllenbuch gestanden, sondern stammten aus einem Florilegium von gefälschten Versen heidnischer Dichter und Propheten, das zu apologetischen Zwecken verfertigt sei. Zum Beweise weist G. darauf hin, daß Theophilus im folgenden Kapitel nachweislich von einem solchen Florilegium (hier mit allerdings echter Überlieferung) abhängig sei, und namentlich darauf, daß Clemens Alexandrinus einige Verse dieser Fragmente (I, 10—13. 28—35) an Stellen bringe (Stromat. V, 14. 109; Protrept. VI, 71; VIII, 77), wo er nachweislich ganz und gar von gefälschten Florilegien abhängig sei (vgl. Elter, De gnomologiorum Graecorum historia atque origene, Bonn, Univ.-Progr. 1894—95; Christ, Philolog. Studien zu Clemens Alexandrinus. AMA I. K., XXI, 3, S. 22 ff.). G. mag vielleicht mit seiner Vermutung Recht haben. Immerhin spricht gegen G. der von Schürer III, 439 hervorgehobene Thatbestand, daß Lactanz gerade Verse unseres Proömiums und der dritten Sibylle und nur solche Verse als aus der erythräischen Sibylle stammend citiert. Lactanz muß also diese Verse schon als Proömium von Sib. III angesehen haben. Jedenfalls vermag ich G. darin nicht beizustimmen, daß die beiden Sibyllenstücke christlichen Ursprungs sein sollen. Sie sind es so wenig, wie die Sammlungen gefälschter Verse bei Clemens und wie der Fälscher Aristobul. Der Ausdruck (Fragm. III, 47) *ζωὴν κληρονομήσουσιν*, den G. als einzigen Beweis für seine These anführt, beweist gar nichts für nichtjüdischen Ursprung (vgl. meine Rel. des Judentums 263). Aber wohl zeigt die transcendente Eschatologie Fragm. III, 43—49, daß die Fragmente nicht von dem Verfasser von Sib. III stammen können.

Als auf einen Ausläufer der sibyllinischen Litteratur sei hier endlich auf die tiburtinische Sibylle hingewiesen. Unter diesem Namen ist ein verwirrendes Vielerlei von mittelalterlichen eng miteinander verwandten, wieder und wieder überarbeiteten Weissagungen erhalten. Sackur hat in einer meisterhaft geführten Untersuchung (sibyllinische Texte u. Forsch. III) die Geschichte der Überarbeitungen dieser Sibylle verfolgt. Und es ist ihm der Nachweis gelungen, daß die tiburtinische Sibylle auf eine Weissagung zurückgeht, die bald nach dem Tode des Kaisers Konstantius I. (361) im Anfang der Regierung Julians geschrieben ist. Als der wiederkehrende Kaiser wird hier von einem rechtgläubigen

Christen der 350 gestorbene Konstanz erwartet. Aber damit sind wir immer noch nicht am Anfang der Geschichte eines sibyllinischen Schriftstückes, die sich beinahe über ein Jahrtausend erstreckt. Neuerdings hat Basset (**les apocryphes éthiopiennes X**) aus dem äthiopischen und arabischen ein Apokryphon „**la Sagesse de Sibylle**“ veröffentlicht. Es kann demnach kein Zweifel sein, daß die beiden Schriften, die Tiburtina und die arabisch-äthiopische Sibylle auf eine gemeinsame Grundschrift zurückgehen. Denn in beiden weissagt die Sibylle die Geschicke der neun Weltalter unter dem Bilde von neun Sonnen. Ferner bestätigt die neuentdeckte Quelle auf das glänzendste die Ausscheidungen der mittelalterlichen Übermalungen der Tiburtina durch Sackur. Andererseits ist die arabisch-äthiopische Sibylle uns wieder nur in einer Ueberarbeitung aus der Zeit der Nachfolger Harun-al-Raschids erhalten. Die gemeinsame Grundquelle wird sich also mit vollkommener Sicherheit nicht mehr feststellen lassen. Immerhin wird sich sagen lassen, daß in ihr auch die Figur des wiederkehrenden Konstanz sich noch nicht findet und daß wir vielleicht mit der Zeit jener Grundschrift werden bis ans Ende des 3. Jahrhunderts zurückgehen müssen. Wir gelangen damit an die Zeitgrenze, mit welcher die poetische Sibyllistik aufhört und in die prosaische übergeht und wiederum, wenn wir die Geschichte der Tiburtina verfolgen vom 4. bis ins 12. Jahrhundert. Und wir begreifen von hier aus, daß auch dem Mittelalter die Sibylle noch eine populäre Figur war: **Dies irae, dies illa, solvet saeclum in favilla, teste David cum Sibylla.** Über byzantinische und mittelalterliche sibyllinische Weissagungen vgl. besonders noch F. Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage 1896. **Bousset.**

Sidonier. — Litteratur: A. Forbiger, Handbuch der alten Geographie II (1844) 634 ff. 659 ff.; F. C. Movers, Die Phönizier I, 1841; II, 1—3, 1849—56 (Bd I, Die Religion der Ph., ist unbrauchbar; Bd II muß mit Vorsicht gebraucht werden); C. Ritter, Erdkunde XVI u. XVII, 1852—1855; E. Renan, Mission de Phénicie, Paris 1864; V. Guérin, Description de la Palestine III, Galilée 2, 1880; Survey of Western Palestine, Memoirs etc. I, Galilée 1881; G. Ebers u. H. Guthe, Palästina in Bild und Wort II, 1884; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 1884; ders., Artikel Phoenicia in Encycl. Biblica III (1902); Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881; W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern 1893; R. Pietschmann, Gesch. der Phönizier 1889; A. von Gutschmid, Die Phönizier, aus der Encyclopaedia Britannica vol. XVIII, 801—810 deutsch in A. v. Gutschmids Kleine Schriften herausgeg. von Franz Rühl II (1890), 36—80; H. Winckler, Altorientalische Forschungen I, 5 (1897), 421 ff.; II, 1 (1898), 65—70; 2 (1899), 295 ff.; ders., Geschichte Israels I (1895), 114 ff.; ders., Die Keilinschriften und das AT³ (1902), 125 ff. 176 ff.; ders., Die Bedeutung der Phönizier für die Kulturen des Mittelmeeres in Zeitschrift für Socialwissenschaft VI (1903), 337 ff. 434 ff.; W. v. Landau, Die Phönizier (Der alte Orient II, 4) 1901; ders., Die Bedeutung der Phönizier im Völkerleben 1905 (Ex oriente lux I, 4); **Itinera hierosolymitana saec. IV—VIII** rec. P. Geyer 1898. — Zur Sprache der Ph.: P. Schröder, Die ph. Sprache 1869; B. Stade, Erneute Prüfung des zwischen dem Phönizischen und Hebräischen bestehenden Verwandtschaftsgrades in Morgenländische Forschungen, Leipzig 1875, 167 ff.; Corpus inscriptionum semiticarum (CIS) I, 1—4 (Paris 1881—1887); Th. Nöldeke, Die semitischen Sprachen (1887), 25—27; M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 1898; ders., Ephemeris für semitische Epigraphik 1900 ff.; M. A. Levy, Phönizisches Wörterbuch 1864 (mit Nachtrag in den Phönizischen Studien IV, 1870); A. Bloch, Phönizisches Glossar 1890; G. Hoffmann, Ueber einige ph. Inschriften in AGG XXXVI (1889). — Zur Kunst der Ph.: G. Perrot u. Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité III, Phénicie-Cypre 1885. — Zur Religion: W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I und II (1876. 1878); Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte³ I (1905), 348—383 (Fr. Jeremias, Die semitischen Völker im nördlichen Vorderasien). — Zu Tyrus und Umgebung: Monatsberichte der Berliner Gesellschaft für Erdkunde, NF Bd I (1844), 234 f.; H. Prutz, Aus Phönizien 1876; J. N. Sepp, Meerfahrt nach Tyrus 1879 und dazu ZdPV II, 108 ff. 254 ff. 257 f. — Zu den Denkmälern am Nahr el-kelb Lepsius, Denkmäler III, 197; Boscawen in Transactions of the Society of Biblical Archaeology VII (1881), 331 ff.; Stephen Langdon, Les inscriptions du Wadi Brissa et du Nahr el-kelb in Recueil de travaux relatifs à la phil. et à l'archéol. égypt. et assyr. Vol. XXVIII (Paris 1906), 26—61; F. H. Weißbach, Die Inschriften Nebukadnezars II im Wâdî Brîsā und am Nahr el-kelb, Leipzig 1906. — Karten: Carte du Liban, d'après les reconnaissances de la brigade topographique du corps expéditionnaire de Syrie 1860—1861, dressée au dépôt de la guerre étant directeur le général Blondel etc. 1862; H. Kiepert, Nouvelle Carte générale des Provinces Asiatiques de l'empire ottoman, Berlin 1864 (1 : 1500000); von der großen englischen Karte des Westjordanlandes (Map of Western Palestine, 1880) Bl. 1 u. 3; M. Blanckenhorn, Karte von Nordsyrien (o. J.) 1 : 500000, Berlin, R. Friedländer u. Sohn; Syrien u. Meso-

potamien zur Darstellung der Reise des Dr. M. Frhrn. von Oppenheim vom Mittelmeere zum persischen Golf 1893. Bearbeitet von Dr. R. Kiepert. I (Westliches Blatt), 1 : 850000, Berlin, Dietrich Reimer.

Der Name Sidonier bezeichnet im AT in der Regel die Phönizier überhaupt. So wird der König Ethbaal von Tyrus, der Vater der von Ahab geheirateten Isebel, König der Sidonier genannt 1 Kg 16, 31, und in einem Briefe Salomos an den König Hiram von Tyrus heißt es 1 Kg 5, 20, es gebe in Israel keine Leute, die sich so auf das Zurichten von Bauholz verständen wie die Sidonier. Wir finden dort denselben Sprachgebrauch, der bei Homer vorherrscht, wo von den Sidoniern oder den sidonischen Männern die Rede ist (Od. 15, 415; 17, 424; Il. 6, 289; 23, 743). Es ist daher hier von den Phöniziern überhaupt zu handeln, die unter diesem Namen in der Bibel niemals vorkommen. Nur der Landesname Phönice oder Phönicia findet sich in einigen apokryphischen Büchern (3 Esr 2, 17 ff.; 2 Mak 3, 5. 8 rc.) sowie in der AG (11, 19; 15, 3; 21, 2; 27, 12).

1. Das Land, die Städte und die Bauten der Phönizier. Die Grenzen des Landes lassen sich aus verschiedenen Gründen nicht genau bestimmen. Die dürftigen Nachrichten, die wir über die Ph. besitzen, geben uns nur Kunde von ihren wichtigsten Städten an der syrischen Küste, lassen es aber ungewiß, wie weit sich deren Gebiet zu den verschiedenen Zeiten landeinwärts erstreckte. Daß sie Teile des Binnenlandes beherrscht haben, unterliegt keinem Zweifel; wie könnte sonst Salomo durch sie das zu seinen Bauten nötige Holz aus dem Libanon bezogen haben (1 Kg 5, 21 ff.)? Und Josephus bezeichnet die Stadt Kedasa oder Kydyssa als eine Festung der Tyrier an der Grenze Galiläas (Antiq. XIII, 5, 6; Bell. jud. II, 18, 1; IV, 2, 3; vgl. Bd VI, 340, 28). Wie weit sich aber die Herrschaft der einzelnen Städte in das Land hinein erstreckt hat, wissen wir nicht. Der Sprache oder der Abstammung nach läßt sich nach Süden oder Südosten hin zwischen den Ph. und ihren Nachbaren keine Grenzlinie ziehen (s. S. 295, 25), und es ist von vornherein wahrscheinlich, daß der Umfang ihres Gebiets in den Jahrhunderten ihrer Geschichte gewechselt hat. Aber auch darüber geben die Quellen, die uns zu Gebote stehen, keine Auskunft. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als nach den wichtigsten Städten der Ph. im Süden und Norden nur die Strecke der syrischen Küste zu bestimmen, die als der eigentliche Sitz der Ph. zu gelten hat. Das Verfahren der griechischen und römischen Schriftsteller ist in dieser Hinsicht das gleiche, nur daß sie sich vorwiegend nach politischen Einteilungen richten. Vgl. dafür Forbiger, Handbuch der alten Geographie II, 659; Pietschmann a. a. O. 16 ff. Nach der natürlichen Beschaffenheit läßt sich die ph. Küste im eigentlichen Sinn in drei Teile zerlegen: in das südliche Ph. vom weißen Vorgebirge (s. u.) bis zum nahr el-ʿawalī nördlich von Sidon; in das mittlere Ph. vom nahr el-ʿawalī bis zum rās schakkā und in das nördliche Ph. von rās schakkā bis zum rās ibn hānī oder bis zum rās el-basīt. In der alten Geschichte treten nur das südliche und das nördliche Ph. hervor. Es sind die Strecken, auf denen sich kleine Ebenen hinter der Küste ausbreiten, und wo wiederholt felsige Inseln der Küste vorgelagert sind, die den Ph. für ihren Seehandel von großer Bedeutung waren. Das mittlere Ph. hat einen sehr schmalen oder wenig fruchtbaren Küstensaum und hat für den ph. Handel, soviel sich erkennen läßt, keine nennenswerte Bedeutung gehabt. Die folgende Beschreibung greift im Süden und Norden über diese Grenzen hinüber, weil die Ph. namentlich in der Perserzeit über die natürlichen Grenzen ihres eigentlichen Gebiets hinausgegangen sind.

Die Städte der Philister hatten ursprünglich dieselben Einwohner wie das übrige Kanaan, das bezeugen uns die ägyptischen Denkmäler (vgl. Bd XV, 339, 49). Aber die Eroberung durch die Philister hat die südlichen Städte auf immer aus der Verbindung mit den Ph. gelöst und die nördlicheren, wie Japho und Dor (vgl. Bd XIV, 340, 42; XVII, 427, 55), auf längere Zeit. Erst unter der Herrschaft der Perser sind die Ph. wieder als Herren in diese Orte eingezogen (s. unten S. 300, 60). Über Japho war schon Bd XV, 346, 45 die Rede, über Dor Bd XVII, 427, 55, über den Karmel Bd X, 80 ff.; über die Beschaffenheit der Küste bis zum dschebel el-muschakkaḥ vgl. Palästina Bd XIV, 571 ff. Nur zwei alte Orte sind hier kurz zu erwähnen, ehe wir den Boden des eigentlichen Ph.s betreten, nämlich Acco und Achzib. Acco, heute ʿakkā, liegt auf einer mässig hohen Steilküste, die südwärts ins Meer vorspringt und mit dem inneren östlichen Rande der St. Georgsbai einen von Natur vortrefflichen Hafen von mittlerer Größe (12 km : 4 km) bildet. Er ist jedoch stark versandet und vernachlässigt, so daß sich der Handelsverkehr gegenwärtig mehr dem gegenüber liegenden Ḥaifā zugewendet hat (vgl.

Bd X, 83, 30). Im Altertum war die Stadt durch ihren guten Hafen und durch ihre guten Straßen nach dem Innern des Landes, besonders die via maris = דֶּרֶךְ הַיָּם Jes 8, 23 (s. Bd VI, 337, 29) von Wichtigkeit. Israel hat diese „Stadt der Kanaaniter" nie besessen Ri 1, 31. Auch wenn Jos 19, 30 statt des überlieferten ʿummā wirklich ʿakkō zu lesen ist, wie man vermutet hat, so wäre damit das Gegenteil nicht bewiesen, sondern die Aufzählung Accos unter den Städten Assers wäre zu beurteilen, wie z. B. die Erwähnung Ekrons, Asdods u. s. w. unter den Städten Judas Jos 15, 45 ff. Schon Sethos I. erwähnt Acco um 1320 v. Chr. unter den Namen ʿAka; die Assyrer, deren König Assurbanipal die Stadt bestrafte, nennen es Akkū; die LXX setzen Ἀκχώ, während sich bei Josephus Antiq. IX, 14, 2 in dem Berichte Menanders (s. unter IV) über die Kämpfe Salmanassars IV. Ἄρκη und Ἄκη finden. Für die Bedeutung und den Umfang der Stadt war es sehr förderlich, daß sie unter Artaxerxes Mnemon um 380 zum Stützpunkt des persischen Angriffs auf Ägypten gemacht wurde. Durch Ptolemäus II. Philadelphus wurde sie neu gegründet und erhielt den Namen Ptolemais. Ihre Blüte dauerte fort auch unter den Seleukiden, denen sie 198 v. Chr. zugefallen war. In den Nachrichten über die Makkabäerkriege wird sie als wichtiger Waffenplatz erwähnt 1 Mak 11 f. vgl. Jos. Antiq. XIII. Durch Pompejus kam sie 65 v. Chr. unter die Herrschaft der Römer, für die sie geradezu der erste Hafenort Palästinas war, trotz Cäsareas (Bd XVII, 427, 19). Die Stadt rechnete später nach einer Ära vom Jahr 47 v. Chr. Zu ihrem „Gebiet" 1 Mak 10, 39 vergleiche man die Angaben Jos. Bell. jud. II, 10, 2, wo u. a. der Fluß Βήλεος, — bei Tacitus Hist. V, 7 und Plin. h. nat. XXXVI, 190 Belus — erwähnt wird, dessen Ufersand die Ph. zur Glasbereitung verwendet haben sollen. Wahrscheinlich gehörte dazu der nach Jos. Bell. jud. III, 3, 1 und Onom. 272 phönizische Karmel. Die Kämpfe um Acco zur Zeit der Kreuzzüge sind berühmt. 1103 von Balduin I. erobert, 1187 an Saladin übergeben, 1189 wieder durch die Kreuzfahrer bezwungen, wurde es 1291 nach heftigen Kämpfen durch den Sultan Melik el-Aschraf erobert und zerstört. Durch den Schēch Dahir el-ʿamr 1749 wiederhergestellt und durch Dschezzār Pascha verschönert, hat sich Acco langsam gehoben, trotz des Angriffs Napoleons 1799 und des Bombardements der vereinigten englischen, österreichischen und türkischen Flotte 1840, und zählt jetzt etwa 11 000 Einwohner. — Etwa 15 km nördlicher liegt unweit der Küste das kleine Dorf ez-zīb auf einem braunen Hügel, der die Reste des alten Ortes Achsib Jos 19, 29 bezeichnet. Er ist niemals israelitisch gewesen Ri 1, 31. Bedenkt man, daß in dieser Gegend die zwanzig Städte der Landschaft Kabul gelegen haben, die Salomo an den König Tyrus abtrat 1 Kg 9, 10—13 (s. Bd VI, 338, 32), so wird es sehr wahrscheinlich, daß Achsib damals und wohl schon früher unter der Herrschaft von Tyrus gestanden hat (vgl. S. 299, 55). Auf den assyrischen Inschriften heißt es akzibi, bei den Griechen, z. B. Onomastikon ed. de Lagarde 224; 95, Ekdippa (vgl. Josephus Bell. jud. I, 13, 4; Antiq. V, 1, 22). Eine Viertelstunde nördlicher befindet sich neben Gärten die Quelle ʿain el-meschērfe; auch eine kleine Ruine daneben und das im Norden sich erhebende Vorgebirge tragen den gleichen Namen. Man hat damit den Namen misreфōt majim Jos 11, 8; 13, 6 verglichen, der eine Örtlichkeit an der Westgrenze von Galiläa und an der Südgrenze der Ph. bezeichnet. Luthers Übersetzung „warme Wasser" ist nicht richtig, aber die Bedeutung des alten Namens ist unklar.

In der Nähe von ʿain el-meschērfe treten die Abhänge des dschebel el-muschakkah näher an die Küste heran, und der Aufstieg zu dem Vorgebirge rās en-nākūra (69 m) bringt uns in das eigentliche Ph. Die Reste eines Wachtturms und Ortsnamen, die mit der früheren Erhebung von Zoll- oder Weggebühren (ghafr) zusammenhängen, erinnern daran, daß wir uns auf einer alten Grenzlinie befinden. Der Weg führt über den nackten, weiß leuchtenden Felsen hart am Rande der Klippe hin, an der sich unten die Wogen brechen. An der Nordseite dehnt sich ein schmaler steiniger Küstenstrich in Form eines Halbmonds bis zu dem zweiten Vorgebirge aus, dem rās el-abjad oder promontorium album, dem „weißen Vorgebirge", dessen Spitze von dem ersten etwa 10 km in der Luftlinie entfernt ist. Die Senkung zwischen beiden trägt die Spuren zweier alten Orte, von denen der erste umm el-ʿamūd (oder el-ʿawāmīd), der zweite iskenderūne heißt. Jener hat seinen Namen von den Säulenresten, die sich dort aus der griechischen Zeit her finden. Renan hat jedoch 1861 und andere nach ihm durch Ausgrabungen nachgewiesen, daß schon die Ph. hier gebaut haben. Der alte Name des Ortes läßt sich nicht sicher nachweisen. In einer dort gefundenen phönizischen Inschrift scheint von „dem Bezirk Laodiceas" (CIS I, 29—32) die Rede zu sein; ob damit der Name gerade dieser Stätte gemeint ist, steht freilich da-

hin. Es ist aber dadurch die Frage neu angeregt worden, ob die phönizisch-griechischen Münzen aus der Zeit des Antiochus IV. Epiphanes (175—164 vor Chr.) mit der ph. Aufschrift „Laodikeia, Mutter (d. i. Hauptstadt) in Kanaan" der nordsyrischen Stadt Laodicea (ad mare), dem heutigen lādkīje (s. S. 293, 55), angehören oder der alten Stadt, die einst an der Stelle von umm el-ʿamūd gelegen hat. Gegen die erstere Annahme spricht, daß keine der alten Beschreibungen Ph.s eine Stadt dieses Namens nennt. Zu Gunsten der zweiten Annahme hat Pietschmann a. a. O. 74 ff. darauf hingewiesen, daß es nach dem Kommentar des Erzbischofs Eustathios (12. Jahrh.) zur Periegesis des Dionysios und nach Stephanus von Byzanz in Ph. eine Stadt gegeben hat, die ursprünglich Ramantha oder Ramitha hieß (d. i. Ramath oder Rama, „Höhe"), von den Griechen λευκὴ ἀκτή und später Laodikeia genannt wurde. Diese Angabe auf das nordsyrische Laodikeia zu beziehen, empfiehlt sich durchaus nicht. Denn der Name λευκὴ ἀκτή, d. i. weiße Steilküste, paßt auf die Lage des Laodicea ad mare in einer Ebene gar nicht, wohl aber zu der Gegend von umm el-ʿamūd, weil die weißen Klippen der beiden Vorgebirge weit in die See hinausleuchten, wie kein anderer Punkt der Küste Syriens. Daher ist es nicht unwahrscheinlich, daß sich die oben erwähnte Angabe wirklich auf die Gegend zwischen dem heutigen rās en-nākūra und rās el-abjaḍ bezieht und Ramitha der alte Name für umm el-ʿamūd ist. Die Frage betreffs Laodikeia ist damit freilich nicht völlig geklärt; nur paßt die Angabe der Münzen „in Kanaan" (= in Ph.) besser für diesen Teil der Küste als für die Lage von Laodicea ad mare. — Kurz vor dem Vorgebirge rās el-abjaḍ finden sich die Reste eines anderen alten Ortes, die heute den Namen iskenderūne tragen. Im 4. Jahrhundert nach Chr. erwähnt ihn der Pilger von Bordeaux (vgl. Itinera hierosolym. rec. P. Geyer p. 19) als mutatio Alexandroschene = Ἀλεξανδροσκήνη. Damit verband sich die Volkssage, daß hier Alexander d. Gr. während der Belagerung von Tyrus sein Zelt aufgeschlagen habe. In Wahrheit geht der Name jedoch auf den römischen Kaiser Alexander Severus (222—235) zurück, der wie schon früher Caracalla (211—217) den beschwerlichen Weg über das Vorgebirge in den Felsen hat einhauen lassen. Der König Balduin I. von Jerusalem ließ 1116 die kleine Festung wieder aufbauen, um sie als Stützpunkt für seine Angriffe auf Tyrus zu benutzen; sie wird unter dem Namen Scandarium oder Scandalium erwähnt. Der Weg über das „weiße Vorgebirge" führt etwa 40 Minuten lang hart an dem Abhang der Klippen entlang, bald höher, bald niedriger über dem Meeresspiegel, dessen Wellen in einer Tiefe von etwa 70 m die steil abstürzenden Felsen umbrausen und zum Teil bereits unterhöhlt haben. Diese Straße an der Küste ist uralt, schon die ägyptischen Heere und die assyrischen Eroberer haben sie betreten, wie sich aus ihren Denkmälern am nahr el-kelb bei Beirut (s. u.) ergiebt. Aber sie ist im Laufe der Jahrh. mehrfach verändert worden, z. T. in den Felsen eingehauen und an besonders steilen Stellen geradezu zu einer Treppe, zu Felsenstufen gestaltet. Man bemerkt auch hier und da noch die Spuren der Wagengleise in dem Felsboden. Josephus und der Thalmud haben uns den Namen, den diese Straße im Altertum hatte, überliefert, nämlich Treppe (oder Treppen) der Tyrier, wie schon Bd XIV, 558, 4 erwähnt ist; dafür sagte man bei den Kreuzfahrern scala Tyriorum, doch findet sich auch der Ausdruck passepoulain.

Nördlich vom rās el-abjaḍ dehnt sich eine kleine Ebene zwischen dem Strande und dem Fuße der Berge von Galiläa aus. Dann hebt sich noch einmal die Küste etwas schroffer aus dem Meere, doch steigt sie im allgemeinen jetzt sanft, ohne steilen Abfall, aus dem Meere an. Die Mündungen der Flüsse, die aus dem Berglande von Obergaliläa herabkommen (vgl. Bd XIV, 571, 2), sind seicht und führen wenig oder gar kein Wasser, aber an einigen Stellen tritt das Grundwasser in guten und reichlichen Quellen zu Tage. Das ist namentlich der Fall etwa eine Stunde südlich von Tyrus in rās el-ʿain und 10 Minuten nördlicher bei dem Landgute er-reschīdīje, beide etwa eine Viertelstunde vom Strande entfernt. Der Wasserreichtum von rās el-ʿain, d. i. Kopf der Quelle, ist erstaunlich. Man hat die Quellen mit sehr starken Mauern umgeben und diese bis zu einer ansehnlichen Höhe aufgeführt, so daß das Wasser, von ihnen fest umschlossen und von dem unterirdischen Druck getrieben, in einer gewaltigen künstlichen Säule aufsteigen muß. Der größte Behälter, unmittelbar südlich von dem kleinen gleichnamigen Dorfe, ist achteckig, jedoch mit ungleichen Seiten, angelegt und 7,50 m hoch; er hat einen Durchmesser von 20 m im Lichten, und seine Wände haben oben eine Dicke von fast 2,50 m. Ihre Böschung ist so breit aufgemauert, daß man selbst zu Pferde bis oben an den Rand des Beckens reiten kann. Die innere Seite des Mauerwerkes ist stark cementiert. Das klare und schöne Wasser wird durch den Sprudel von unten stets

in Bewegung gehalten; es hat im Laufe der Jahre sogar den Tragkranz des Gemäuers unterwühlt und sich dadurch einen freien Abfluß ins Meer eröffnet. An dem Mauerwerk ist oft gebessert worden, so daß die Bestimmung seines Alters schwierig ist. Wenn man nach dem urteilt, was jetzt sichtbar ist, so wird man nicht über die römische Zeit hinaus geführt. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß ältere Bauten vorangegangen sind. In unmittelbarer Nähe giebt es noch drei andere ähnlich angelegte, doch nicht so große Behälter, die z. T. durch Leitungen mit einander und mit dem großen Becken verbunden waren. Diese Leitungen sind offenbar wiederholt geändert und ergänzt worden. Eine nach Süden führende, nur kurze Leitung ist arabische Arbeit, eine andere nach Norden gerichtete ist römisch. Sie brachte einst das Wasser nach dem Hügel **el-maʿschūḳ** östlich (landeinwärts) von Tyrus, von dem aus in alter Zeit teils durch oberirdische, teils durch (ältere) unterirdische Leitungen die Stadt mit Wasser versorgt wurde. Gegenwärtig kommt der kostbare Inhalt dieser stattlichen Behälter nur der unmittelbaren Umgebung zu gute; das Wasser treibt einige Mühlen und berieselt die in der Nähe angelegten Gärten, dann fließt es ungenutzt ins Meer. Noch im Mittelalter wurde hier viel Zuckerrohr gebaut. Die Wasserleitungen gewähren einen prächtigen Anblick sowohl durch das üppige Grün, das den Boden bedeckt und aus den Spalten des Mauerwerks in unzähligen Ranken hervorsprießt, als auch durch die seltsame Verzierung mit Stalagmiten, die das kalkhaltige Wasser an das Mauerwerk angesetzt hat. Etwa 15 Minuten nördlich von **rās el-ʿain** befinden sich neben dem neueren Landgute **er-reschīdīje** noch drei weitere Behälter, auch ein Aquädukt, der der Bauart nach römisch zu sein scheint. Verschiedene Angaben aus dem Altertum melden von den Wasserleitungen und Quellen, die Tyrus versorgten; so Menander bei Josephus **Antiq. IX, 14, 1**, Arrian **Anab. II, 20**, Plutarch **Vita Alex. 24**, Nonnus in **Dionys. XL, 359** ff. Da es andere bedeutende Quellen in der Nähe von Tyrus nicht giebt, so wird es eben der Wasserreichtum von **rās el-ʿain** sein, den die Ph. zuerst gefaßt und für die Bedürfnisse ihrer Stadt verwertet haben.

Die Entfernung von **rās el-ʿain** nach Tyrus beträgt eine Stunde. Die Ebene neben der sandigen Küste ist von Westen nach Osten nicht ganz 2 **km** breit. In der Nähe der Stadt mehren sich die Sandanhäufungen. Das jetzige Tyrus, ein unbedeutender Ort von etwa 6000 Einwohnern, liegt im Norden einer Halbinsel, die ungefähr 1½ **km** über die anstoßende Küste ins Meer hinausragt. Die alte phönizische Stadt lag dagegen auf einer Insel. Nach dem Papyrus **Anastasi I** brachte man das Wasser in Schiffen zu der Stadt; der assyrische König Assurbanipal sagt von dem König Baal von Tyrus, er wohne inmitten des Meeres; der Prophet Ezechiel läßt den Fürsten von Tyrus sich rühmen: Ein Gott bin ich, einen Göttersitz bewohne ich inmitten des Meeres (28, 1), und vergleicht die Stadt treffend mit einem Handelsschiff, das „mitten im Meere" gebaut sei (27, 3 f.; vgl. auch 26, 4. 14. 17 ff.) — das sind sichere Zeugen dafür, daß Tyrus ursprünglich eine Inselstadt gewesen ist. Wie bei **arwād** im Norden (s. u.) und im kleineren Maßstabe bei Sidon und Tripolis, so haben auch hier einige felsige Inseln nahe vor der Küste gelegen; wenn wir von den kleineren, die auch jetzt noch in ziemlicher Ausdehnung und Zahl aus dem Meere bei Tyrus hervorragen, absehen, in der Hauptsache zwei größere, von denen die nördliche die umfangreichere gewesen und zuerst bebaut worden zu sein scheint. Das läßt sich einerseits aus dem Namen erschließen: das griechische *Τύρος* geht zurück auf צוֹר oder gew. צֹר, assyr. **ṣurru**, ägypt. **ṣar(a)**, heute **ṣūr**, und bedeutet „Felsen" (Felsinsel); der Name scheint zu den Griechen nicht unmittelbar von den Ph., sondern durch Vermittelung eines anderen, vielleicht kleinasiatischen Volkes gekommen zu sein, das den **s**-Laut hart aussprach, so daß die Griechen ein τ zu hören glaubten. Andererseits teilt Josephus **c. Ap. I, 17** § 113; **Antiq. VIII, 5, 3** § 147 aus dem Werke eines sonst nicht bekannten Dios über die Geschichte der Ph. mit, daß König Hiram (I) die Stadt selbst vergrößert und den bis dahin auf einer Insel für sich stehenden Tempel des Zeus Olympios (vgl. Bd II S. 328, 4) durch Aufschüttungen mit der Stadt verbunden habe. Der eigentliche, größere Teil der Stadt lag daher nicht auf der durch diesen Tempel ausgezeichneten Insel, sondern auf einer anderen, die offenbar größer zu denken ist. Die Untersuchungen des jetzigen Untergrundes haben es wahrscheinlich gemacht, daß die größere Insel im nördlichen Teile der jetzigen Halbinsel zu suchen ist, also dort, wo sich auch die moderne Stadt wieder erhoben hat. Denn die Ausgrabungen des Münchener Prof. Dr. J. N. Sepp 1874 haben erwiesen, daß die Kirchenruine aus dem Mittelalter an der Südseite des heutigen Tyrus noch auf Felsboden steht; dagegen ist E. Renan 1860/61 weiter nach Süden hin nicht überall auf Felsen gestoßen. Überhaupt scheint im Süden der jetzigen Halbinsel die vielleicht künstlich befestigte Grenz-

linie der alten Stadt durch den Anprall des Meeres oder auch, wie Prutz meint, durch Erdbeben stärker gelitten zu haben. Über die Bauten des alten Tyrus wissen wir nur wenig. Nach Menander von Ephesus (vgl. Josephus c. Ap. I, 18; Antiq. VIII, 5, 3) hat Hiram I., der Zeitgenosse Salomos, die alten Tempel neu gebaut. Besonders genannt wird der Tempel des Herakles, d. i. des Melkarth (s. unten S. 297 f.), und der Astarte, ferner von Herod. II, 44 der Tempel des thasischen Herakles, der vielleicht mit dem Agenorium Arrians (Anab. II, 25 f.) zusammenfällt. Nach Menander und Dios (bei Josephus a. a. O.) hat Hiram die Stadt, d. h. wohl die Insel, nach Osten hin erweitert und hier den großen Platz, Eurychoron, geschaffen. Das alte Tyrus hatte zwei Häfen (Strabo XVI, 2, 23; Plin. V, 17; Arrian. II, 20 f.; Ez 27, 3). Der nördliche, der sidonische, ist in der Hauptsache bis heute erhalten, jedoch an der inneren Seite stark versandet und für größere Seeschiffe nicht zugänglich. Der südliche Hafen, der ägyptische, ist dagegen ganz verschwunden. Nach Renan und Prutz hat er wahrscheinlich südöstlich von der schon erwähnten Kirchenruine gelegen, wo noch heute ein gut bewachsener Garten durch seine tiefe Lage mitten in der Versandung auffällt.

Der Inselstadt gegenüber auf dem Festlande lag ein weit ausgedehnter Ort, dem Menander von Ephesus nach dem Griechischen bei Josephus Antiq. IX, 14, 2, ferner Strabo, Plinius u. a. den Namen *Παλαίτυρος*, d. i. Alttyrus, geben. Dadurch ist die Auffassung veranlaßt, daß es außer der Inselstadt auch auf dem Festlande eine Stadt Tyrus gegeben habe. Sie hat jedoch in den übrigen älteren Nachrichten keine Stütze; nach ihnen ist es vielmehr wahrscheinlich, daß der Ort an der Küste den Namen uschu hatte, der in den ʿAmārna-Tafeln und in den assyrischen Inschriften vorkommt und wohl mit dem authu der ägyptischen Denkmäler zusammenzustellen ist. Sein Schutzherr ist, wie Prašek und Cheyne vermutet haben, Usoos, der *Οὐσῶος* des Sanchuniathon, der zuerst auf einem Baumstamme das Meer befahren haben soll, während sein Bruder Samemrumos (*Σαμημρούμος*) in Tyrus Hütten aus Rohr erbaute. Diese Sage nimmt, wie es scheint, an, daß die Inselstadt vom Festlande aus besiedelt worden ist. Das ist ohne Zweifel richtig, aber dadurch wird die Übertragung des Namens Tyrus auf den Ort am Festlande doch nicht gerechtfertigt; vielleicht will Menander durch den Ausdruck nur sagen, daß der Ort zu seiner Zeit schon zerstört war. Die Angaben über seine Lage gehen soweit auseinander, daß es sehr zweifelhaft wird, ob man an einen oder mehrere Orte zu denken hat, oder ob es sich um Orte handelt, die verschiedenen Zeiten angehören. Nach Strabo soll Palaityrus 30 Stadien, d. i. eine Stunde, südlich von Tyrus gelegen haben, demnach = rās el-ʿain; nach Plinius sollen Tyrus und Palaityrus zusammen einen Umfang von 22 Stadien = 4100 m gehabt haben, das wäre nur wenig mehr als der Umfang des alten Tyrus betragen hat. Die Ebene auf dem Festlande der Inselstadt gegenüber ist in alter Zeit ohne Zweifel gut bebaut und reich mit Landhäusern und Dörfern besetzt gewesen. Darauf weisen auch die Funde hin, die dort im Boden gemacht worden sind: Ölkeltern, Wasserbehälter und Grabkammern, in Felsen ausgehauen, sowie Steinsärge, nirgends aber deutliche Überreste einer eigentlichen Stadt, mit Ausnahme der unterirdischen und oberirdischen Wasserleitungen (vgl. oben S. 284, 5). Am tell el-maʿschūk scheint ein bedeutender Vorort von Tyrus gelegen zu haben.

Das alte Tyrus hörte auf, eine Inselstadt zu sein, infolge der Belagerung durch Alexander d. Gr. 332 (vgl. Arrian Anab. II, 17 ff.). Er suchte der bis dahin niemals bezwungenen Inselfeste (vgl. unter IV, S. 300, 30) nach einer Belagerung von sieben Monaten dadurch beizukommen, daß er von dem Festlande aus auf einem Pfahlroste einen Damm aus Steinen und Erde aufschütten ließ, um die Ostseite der Insel zu erreichen. Die Entfernung zwischen den beiden Punkten soll 4 Stadien (etwa 600 m) betragen haben, der Meeresarm in der Nähe der Insel mehr als 3 Klafter tief gewesen sein. Die Breite des Dammes, für den eine seichte Stelle mit morastigem Untergrunde von der Küste aus benutzt wurde, wird von Diodor 17, 40 auf 2 Plethren (= 61 m) angegeben. Mit Recht hat schon das Altertum dieses kühne Unternehmen Alexanders als ein Wunderwerk gepriesen. Aber die Erstürmung der Stadt gelang ihm doch nicht von dem Damm aus, da hier die Ringmauern angeblich mehr als 150 Fuß hoch emporragten und sehr breit und fest waren. Die zahlreichen Schiffe, die die benachbarten Seemächte Alexander d. Gr. zur Verfügung gestellt hatten, zwangen die tyrische Flotte, sich in die beiden Häfen zurückzuziehen, und ermöglichten es dadurch, daß das griechische Heer von Süden her auf die dort schwächeren Mauern der Festung einen regelrechten Sturmangriff ausführen konnte, der aber auch erst, als er wiederholt wurde, Erfolg hatte. Arrian giebt an, daß 8000 Leute bei der Eroberung ihren Tod gefunden hätten und

30 000 Personen, einheimische und fremde, als Sklaven verkauft worden wären. Diese Zahlen erlauben uns einen Rückschluß auf die Einwohnerzahl der damaligen Stadt in friedlichen Zeiten; sie wird etwa, wenn wir 10—15 000 auf Soldaten und Flüchtlinge abrechnen, 25 000 betragen haben — eine hohe Zahl für einen Raum, der nach neueren Messungen 57,6 Hektaren umfaßt. Der Damm ist nach 2200 Jahren in seiner Breite bedeutend gewachsen, vermutlich besonders an seiner Südseite, da diese der regelmäßigen Meeresströmung ausgesetzt ist, und mit der anstoßenden Küstenlinie in bereits völlig abgerundeten Formen verbunden. Der Hals — um in einem Bilde zu reden — der gegenwärtig den Kopf, die frühere Inselstadt, mit dem Rumpfe, dem Festlande, verbindet, hat im Westen die Breite von 600 m, im Osten aber schon die Breite von 2 km erreicht, d. i. mehr als die Ausdehnung des Kopfes von Süden nach Norden einst betragen hat.

Alexander hat Tyrus nicht völlig zerstört. Die weit reichenden Handelsverbindungen der Stadt, mochten sie auch durch die Neugründung Alexandrias mannigfach bedroht werden, führten ihr neues Leben zu; ihre Festigkeit war noch immer so bedeutend, daß sie 316/15 von Antigonus vierzehn Monate lang vergeblich belagert wurde. Eine Ära des Volks von Tyrus vom Jahre 274/3 wird CIS I, 1, Nr. 7 erwähnt; die Stadt muß daher damals wieder größere Rechte erhalten haben. Von den Seleuciden, unter deren Herrschaft sie 198 kam, erkaufte sie sich wahrscheinlich 126 vollständige Autonomie, die Pompejus bestätigte (Strabo XVI, 2, 23; Josephus Antiq. XV, 4, 1), Augustus jedoch 20 vor Chr. wieder einschränkte. Paulus fand auf seiner Reise von Milet nach Jerusalem in Tyrus schon Christen AG 21, 3—6. Ein Bischof von Tyrus, Cassius, wird gegen Ende des 2. Jahrhunderts auf dem Konzil von Cäsarea erwähnt. Hieronymus nennt zu Ez 26, 7 und 27, 2 Tyrus noch die vornehmste und schönste, weithin Handel treibende Stadt Ph.s. Die Kreuzfahrer hatten sie von 1124—1291 inne. Eine ungenaue Kunde, daß die Gebeine des deutschen Kaisers Friedrichs I. Barbarossa nach seinem Tode am 9. Juni 1189 in den Wogen des Flusses Selef durch seinen Sohn, den Herzog Friedrich von Schwaben, in Tyrus bestattet worden seien, benutzte Professor Dr. J. N. Sepp in München, um für sich und den ihm beigegebenen Prof. Dr. H. Prutz aus Königsberg durch den Reichskanzler Fürst Bismarck die Erlaubnis zu Ausgrabungen zu erwirken. Sepp wählte die verschüttete Kirchenruine an dem Südrande der heutigen Stadt und träumte schon davon, die „Gebeine" Barbarossas nach dem schönsten Münster in Deutschland, dem Kölner Dom, bringen zu können. Aber er fand nur Reste einer stattlichen Kirche aus dem Mittelalter, in der er die mittelalterliche Kathedrale „zum heiligen Kreuz" erkennen will, die an der Stelle der altchristlichen Basilika des Bischofs Paulinus (um 330) errichtet worden sei, während Prutz die Ruinen auf eine durch die Venetianer in ihrem Quartier erbaute St. Markuskirche deutet. Nach dem Abzuge der Kreuzfahrer 1291 besetzte der Sultan Melik el-Aschraf die Stadt und ließ ihre Festungswerke schleifen. Die Geschichte des heutigen Tyrus beginnt erst mit dem Jahre 1766, als sich ein gewisser Hanzar, ein Schēch der Metāwilesekte, unter dem Schutze Dahir el-ʿAmr's mit seinen Leuten in den Trümmern niederließ und sie wieder aufbaute. Nach der Zerstörung durch das Erdbeben von 1837 trug Ibrahim Pascha für die Erneuerung der Bauten Sorge. Seit der Zeit ist Tyrus langsam bis zu einer bescheidenen Küstenstadt mit 6000 Einwohnern herangewachsen, die teils Lateiner, teils orthodoxe und unierte Griechen sind.

Während die unmittelbare Umgebung von Tyrus, soviel bisher bekannt geworden ist, nur durch Felsengräber, Keltern und Wasserleitungen an die alten Ph. erinnert, sind uns im Innern des Landes einige bemerkenswertere Denkmäler erhalten geblieben. Anderthalb Stunden südöstlich von Tyrus erhebt sich neben dem kleinen Dorf ḥanāwi auf einer massiven Basis ein mächtiger Sarkophag, der einen unregelmäßig pyramidal geformten Deckel von 1,50 m Stärke zu 3,60 m Länge trägt. Das Ganze ist etwa 6½ m hoch. Hinter dem Denkmal ist eine gewölbte Kammer, die E. Renan untersucht hat, ohne jedoch irgend welche Zeichen des Alters oder der Bestimmung des eigentümlichen Bauwerkes zu finden. Es trug im Munde des Volkes den Namen ḳabr ḥairān, aus dem durch den englischen Entdecker Monro 1833 und andere ḥabr ḳīram, d. i. Grab des Hiram (des bekanntesten Königs von Tyrus, s. u. S. 299, 56) gemacht worden ist. Daß das Denkmal älter ist als die Römerzeit, leidet keinen Zweifel. — Auf halbem Wege zwischen dem ḳabr ḥairān und dem Christendorfe ḳānā, das schon Bd VI, 339, 48 erwähnt ist, finden sich oberhalb des wādi el-ʿakkab an den Felswänden rohe Skulpturen in mehr assyrischem als ägyptischem Geschmack, die vielleicht von den ehemals in den nahen Steinbrüchen beschäftigten Handwerkern herrühren. — Östlich von dem Dorfe ḳānā hat man in den oberen Anfängen des wādi el-ʿāschūr eine ursprünglich fein ausgeführte, jetzt

aber ziemlich verwitterte Bildhauerarbeit entdeckt, eine Gruppe von fünf Figuren, deren mittlere von den übrigen Opfergaben zu empfangen scheint, darüber die geflügelte Sonnenscheibe mit den Uräusschlangen, das bekannte ägyptische Symbol.

Die Küste nördlich von Tyrus ist von ähnlicher Beschaffenheit wie in der südlichen Nähe der Stadt: am Meere Sand, dann ebener Boden mit Resten aus dem Altertum 1—2 km landeinwärts, dann die untersten Stufen des Hochlandes von Galiläa (Bd XIV, 570 f.), die ebenfalls häufig noch Grabkammern und andere Bearbeitungen des Felsens aufweisen. Nicht ganz zwei Stunden nördlich von Tyrus trifft man auf die Mündung des **nahr el-ḳāsimīje**, der in einem nicht breiten, aber ziemlich tiefen und stark gewundenen Bette die Wasser der südlichen **biḳāʿ** zwischen Libanon und Hermon dem Mittelmeere zuführt (vgl. den Art. Libanon Bd XI, 433, 22; 434, 47). Der ebene Streifen an der Küste wird nach Norden zu etwas schmäler; die unteren Stufen der Berge sind außerordentlich reich an Grabkammern verschiedener Zeiten und Formen, an ihrem Fuße finden sich Spuren der alten Römerstraße, auf der man nach dem **Itinerarium Antonini Aug.** in 24 röm. Meilen (= 36 km) von Tyrus aus Sidon erreichte, und Reste von alten Mosaikböden, die einst den zahlreichen Landhäusern dieser Gegend zur Zierde gedient haben. Nördlich von dem **wādi abu'l-aswad** trägt eine Trümmerstätte den Namen **ʿadlūn**, den man durch den lateinischen Ausdruck **(mutatio) ad nonum (lapidem)** — freilich im Widerspruch mit den Maßen des Weges zwischen Sidon und Tyrus — hat erklären wollen (vgl. Guérin, **Galilée II**, 472 ff.). Wahrscheinlich hat hier das von Strabo erwähnte Städtchen Ornithopolis, eine Kolonie der Sidonier, gelegen. Ein Stunde weiter nach Norden trägt ein Vorgebirge und ein Dorf den Namen **sarafand**; das ist das Zarpath (hebr. **sārᵉfāt**), wo Elias bei einer armen Witwe sich aufhielt 1 Kg 17, 9 f. (oder Sarepta Lc 4, 26), das Ob 20 als künftiger Grenzort Israels bezeichnet wird. Der alte Ort lag am Vorgebirge und dicht am Meere, wie noch heute Ruinen und ein in den Felsen gehauenes kleines Hafenbassin beweisen. Später hat man den Ort an einer mehr nördlich und landeinwärts gelegenen Stelle aufgebaut; die Kreuzfahrer machten ihn zu einem Bischofssitz, und ein **weli el-chiḍr** (= St. Georg = Elias) bezeichnet dort heute den Wohnort des Propheten. Von **sarafand** an tritt die Küste in einem flachen Bogen nach Westen zurück. Die ersten größeren Flüsse vom westlichen Abhang des Libanon öffnen sich in breiten, tiefen Einschnitten zu der Küstenebene, der **nahr ez-zaherānī** und der **nahr senīk**. Bei diesem beginnen die Gärten, die immer zahlreicher und schöner werden, je näher man der Stadt **ṣaidā**, dem alten Sidon, kommt. Auch einige Fischerboote beleben den Strand.

Das heutige Sidon liegt auf einem flachen, etwa 2—300 m breiten Vorgebirge, dem nach Westen eine schmale, 600 m lange felsige Halbinsel vorgelagert ist. Ihre nördliche Hälfte und die angrenzenden, in nordöstlicher Richtung ziehenden Felsenriffe und Inseln umschließen den inneren Hafen, dessen Nordostecke durch ein kleines Fort, **ḳalʿat el-bahr**, d. i. die Meerburg, bewacht wird. Es stammt sicher aus dem Mittelalter, wohl aus dem 13. Jahrhundert, ist mit einigen kleinen Kanonen armiert und macht, obwohl es schon im Verfall begriffen ist, zusammen mit der achtbogigen Brücke, die zu dem südlich gegenüber liegenden Festlande führt, mitten in den brausenden Wogen einen kriegerischen, malerischen Eindruck. Neben den Riffen und Inseln sind die Reste von gemauerten Dämmen sichtbar, deren Steine Fachr ed-Dīn zu Bauten in der Stadt hat verwenden lassen, so daß nun die Wellen mit dem, was sie mit sich zu führen pflegen, ungehindert in das alte Hafenbecken hineinfluten. Ostwärts daran schloß sich der äußere, offene Hafen, der im Sommer als Ankerplatz benutzt wurde. Daß Sidon einen südlichen (ägyptischen) Hafen gehabt habe, ist ein Irrtum, den Pietschmann a. a. O. 54 ff. auf Grund einer Beschreibung des Achilles Tatius beseitigt hat. Hier kann man, wenigstens was die südphönizischen Städte anlangt, den Unterschied zwischen dem jetzigen und dem ehemaligen Zustande des Strandes am sichersten studieren, wenn man sich entweder auf einem Boot an die Inseln und Riffe heranrudern läßt oder auch nur auf einem der einheimischen Küstendampfer mit geringem Tiefgange ganz nahe an ihnen vorbeifährt. Die Halbinsel weist noch verschiedene Spuren davon auf, daß sie einst den reichen Kaufherren von Sidon für ihre Zwecke gedient hat. Sie trägt die Reste alter Mauern, deren Steine sich freilich in der Farbe nicht im Geringsten mehr von dem Felsen unterscheiden, auf dem sie ruhen. Aus der Ferne betrachtet sehen sie selbst wie ein Stück gewachsenen Felsens aus, so täuschend, daß man zu der Annahme neigt, Wasser und Wetter habe im Laufe der Jahrhunderte das Gestein so zernagt, daß es jetzt wie künstlich geschichtet erscheine. Aber je weiter man sich umsieht, desto sicherer

erkennt man diese Annahme als eine Täuschung. Auf einer vor dem Hafen im Norden liegenden Insel, die jetzt mit einem erhöhten Leuchtfeuer versehen ist, läßt sich das Mauerwerk mit einer jeden Zweifel ausschließenden Deutlichkeit erkennen. Ferner giebt es an der Ostseite der Halbinsel zwei rechteckige Einschnitte in den Felsen, durch die künstliche Bassins hergestellt sind, die vermutlich dem sog. Leichterverkehr haben dienen sollen. Auch daraus würde zu schließen sein, daß Kaufhäuser und Warenspeicher einst hier gestanden haben. Ähnlich ist es mit den Felsen, die Tyrus umgeben. An der Nordseite dieser Stadt, vor dem sidonischen Hafen, liegen drei Riffe, die noch Reste von Mauerwerk tragen. An der Nordwestecke liegt eine Anzahl größerer und kleinerer Säulen im Wasser, etwa 30—40 m außerhalb der mittelalterlichen Ringmauer; da sie schwerlich alle dorthin zusammengerollt oder -geschleppt worden sind, so ist anzunehmen, daß sie früher neben ihrem jetzigen Platz gestanden haben, d. h. außerhalb der Ringmauer der Kreuzfahrer. Dadurch wird auch für Tyrus eine größere Ausdehnung nach der Seeseite zu sehr wahrscheinlich gemacht. Daß am Südrande alter Stadtboden verloren gegangen zu sein scheint, wurde schon oben S. 284 f. gesagt. Ähnliches ist auch auf den drei Felsriffen, die vor ez-zīb (s. o. S. 282, 30), ungefähr 1 km vom Strande entfernt, aus dem Meere aufragen, zu sehen; seitdem ich im Mai 1904 zwischen ihnen und dem Festlande hindurchgefahren bin, zweifle ich nicht mehr daran, daß auch auf ihrem Rücken noch Reste von Mauerwerk vorhanden sind. Das alte Achsib wird, wie einst Arwad S. 293, 26, seine Anker- und Ladeplätze unter dem Schutze jener Riffe gehabt haben. Davon ist alles bis auf winzige Reste verschwunden!

Die Ausgrabungen Renans 1862 haben erwiesen, daß sich das ph. Sidon nach Osten hin um 700 m weiter als die heutige Stadt ausgedehnt hat. Darüber hinaus begann im Altertum die Gegend der Gärten und Gräber, letztere namentlich an den Abhängen des Libanongebirges, die ziemlich steil und hoch aus der Ebene ansteigen. Den Basaltsarkophag des Königs Eschmunazar (mit Inschrift) fand man 1855 unweit der mughārat ablūn (Höhle des Apollo?) 10 Minuten südöstlich von der Stadt. Die französische Expedition unter Renan hat verschiedene Nekropolen von der Höhe seijidet el-manṭara im Südosten bis zu den Dörfern el-helālīje und el-baramīje im Nordosten festgestellt. Diese Untersuchungen der Franzosen veranlaßten die Einwohner von ṣaidā zu einem schwunghaften Betriebe der Schatzgräberei, durch die in erster Linie zahlreiche prächtige Alexandermünzen zu Tage gefördert wurden, die jetzt ihren Platz in europäischen und amerikanischen Museen gefunden haben. Dann stieß man 1887 unterhalb des Dorfes el-helālīje auf 17 prächtige phönizische und griechische Sarkophage, unter denen sich der des Königs Tabnit, des Vaters des Eschmunazar, und der angebliche Sarg Alexanders d. Gr. befanden, beide jetzt im kaiserlichen Museum in Konstantinopel. Seit 1900 hat dieses Museum wieder bei Sidon graben lassen und u. a. am nahr el-ʿawalī einen Tempel des Eschmun aufgedeckt (vgl. Revue Biblique 1902, 490 ff.; 1903, 69 ff. 410 ff.; 1904, 390 ff. 547 ff.). Auch Wasserleitungen aus alter Zeit finden sich; selbst an den Quellen der Libanonflüsse, z. B. des nahr ez-zaherānī, hat man Kanäle in den Felsen gehauen, um ihr Wasser nach Sidon zu führen. Im AT ist von einem Groß-Sidon die Rede Jos 11, 8; 19, 28; dieser Ausdruck kommt auch auf dem sechsseitigen Thoncylinder Taylors vor und hat dort neben sich „Klein-Sidon“; aber bisher weiß man nicht, wie diese Unterscheidung zu deuten ist.

Das alte Sidon, von dem nach dem Obigen nur wenig auf uns gekommen ist, bestand mit wechselnder Blüte (s. unter IV) bis zur Zerstörung durch Artaxerxes Ochus 348 vor Chr. Auf dieses Ereignis bezieht sich wahrscheinlich die Klage Jes 23, 1—14, die durch V. 1. 5. 8 auf Tyrus gedeutet worden ist. Doch blieb Sidon nach Alexander und unter den Römern noch immer eine bedeutende Stadt, wie auch die Funde der neueren Zeit bewiesen haben. Paulus fand hier auf seiner Fahrt nach Rom schon Christen AG 27, 3, und auf dem Konzil von Nicäa 325 tritt ein Bischof von Sidon auf. Doch verlor sie mehr und mehr an Reichtum und Bedeutung; den Muslimen ergab sie sich 637/8 ohne Widerstand. In der Zeit der Kreuzzüge ist sie wiederholt erobert und neu befestigt worden, zuletzt durch Ludwig IX. von Frankreich 1253. Nachdem sie 1260 von den Scharen der Mongolen verheert war, fiel sie 1291 in die Hände des Sultans Melik el-Aschraf, der die Befestigungswerke schleifen ließ. Der Drusenfürst Fachr ed-Dīn half ihr im Anfang des 17. Jahrhunderts wieder empor; als Hafenstadt von Damaskus gelangte sie zu Reichtum. Auch Ibrahim Pascha von Ägypten förderte sie. 1840 wurde die kleine Hafenfestung von der verbündeten Flotte der europäischen Mächte beschossen. Die ältesten Gebäude der Stadt reichen nicht über die Zeit der Kreuzfahrer hinauf. Ziemlich an-

sehnlich ist der Turm der Zitadelle im Südosten der Stadt, kal'at el-mu'ezze genannt, hoch auf einem Schutthügel gelegen und daher ihr Wahrzeichen; in dem Schutte lagern Mengen von Purpurmuscheln. Die Gärten sind in den letzten Jahrzehnten eine herrliche Zierde der Stadt geworden; sie haben fast eine Ausdehnung wie die von Jafa Bd XIV, 571, 59 und bringen reiche Erträge an Orangen, Zitronen, Mandeln und Aprikosen.

Die kleine Ebene um Sidon erstreckt sich nach Norden etwa bis zum nahr el-'awalī, von dessen Nordseite an, etwa 1/2 Stunde von der Stadt, das Gebiet des Libanondistrikts (s. Bd XI, 437, 14) die Küste in sich einschließt bis kurz vor ṭarābulus = Tripolis (s. u.), mit Ausnahme der Stadt beirūt und ihrer nächsten Umgegend. Dieses Thal und die verhältnismäßig niedrigen Pässe in der Nähe seiner Anfänge bei el-bārūk sind wohl schon im Altertum zu dem kürzesten Wege von Sidon nach Damaskus benutzt worden. Der Fluß hieß bei den Römern Bostrenus, vermutlich nach einem Orte Bostra (bosrā), von dem sich jedoch sonst keine Spur gefunden hat. Die Küste wird nun wieder steiniger; für eine Ebene am Fuße der Berge, die allmählich steiler und höher sich erheben, bleibt kein Raum, oder der Boden ist, soweit er sich nicht hebt, mit hellbraunem Sande bedeckt, wie südlich von Beirut. Der südliche Teil Ph.s mit seinen fruchtbaren Küstenebenen ist vorüber, der mittlere bietet der Ansiedelung weniger Vorteile und hat daher im Altertum nur Städte von geringerer Bedeutung getragen. Zwischen dem rās dschedra und dem rās ed-dāmūr müssen die Orte Platanos (Platana) und Porphyreon gelegen haben, bei denen Antiochus d. Gr. den Feldherrn Ptolemäus' IV. Philopator, Nikolaos, im Jahre 218 vor Chr. besiegte (Polyb. V, 68 f.). Wir erkennen aus diesem Vorgange, daß auch damals diese unbequeme Küstenstraße von kriegführenden Heeren benutzt wurde. Nördlich vom rās ed-dāmūr mündet der nahr ed-dāmūr, der unter den Namen Damuras, Demarus oder Tamyras bei den Alten vorkommt. Bei dem chān el-chulde, der an die „mutatio Heldua" des Pilgers von Bordeaux erinnert, liegen die Reste einer ausgedehnten Gräberstadt zu Tage. Ein weithin auffallender Punkt an der Küste ist das Vorgebirge von Beirut, rās beirūt genannt (101 m). Es bietet von Norden her gesehen ein prächtiges Bild: an seinem Fuße die ausgedehnte, freundliche Stadt Beirut von modernem Aussehen; weiter nach Osten eine kleine gut bebaute Ebene (es-sāhil) an den Ufern des nahr beirūt, des Magoras der Alten, und an der Küste, die von der Spitze des Vorgebirges an im Westen ungefähr 10 km nach Osten zurücktritt und die Südseite der sog. Georgsbai bildet; als Hintergrund die steilen natürlichen Terrassen des Libanon, unten mit grünen Gärten, schmucken Landhäusern und kleinen Dörfern besetzt, höher hinauf noch einige Reste der einst so berühmten Wälder tragend, während der kahle scharfe Rücken in weißem Glanze, mag er beschneit sein oder nicht, weit aufs Meer hinaus den Schiffern entgegenleuchtet. So wichtig der Ort gegenwärtig ist, im ph. Altertum hat er keine Rolle gespielt. Der Name bedeutet wahrscheinlich Brunnen (vgl. Beeroth im AT Bd IX, 577, 56) und findet sich schon in den 'Amārna-Briefen, die den Ort als Sitz des ägyptischen Vasallenkönigs Ammunira bezeichnen und zum Gebiet der Gibliter, der Einwohner von Gebal (s. u.), rechnen. Die erste Blüte erlebte die Stadt als römische Kolonie, Colonia Julia Augusta Felix Berytus; sie war berühmt durch ihre Rechtsschule und durch ihre Seidenweberei, bis sie durch das Erdbeben von 529 stark mitgenommen wurde. Die zweite Blüte beginnt mit dem Reich des klugen Drusenfürsten Fachr ed-Dīn (1595—1634), der hier hauptsächlich residierte. Seine Verbindungen mit den Venezianern und Mediceern hoben den Handel der Stadt mit Europa zum Schaden von Tripolis und Sidon, und die Folge davon ist gewesen, daß Beirut heute der Mittelpunkt des Handels und Verkehrs an der gesamten syrischen Küste geworden ist, besonders seitdem es mit Damaskus anfangs durch die französische Post, 1895 durch eine Eisenbahn verbunden wurde. Es darf aber auch als der Mittelpunkt der unter dem Einfluß des Christentums stehenden Bildung in Syrien bezeichnet werden. Die amerikanischen Presbyterianer legten 1823 den Grund zu ihren hervorragenden Anstalten, die außer verschiedenen Jugendschulen in dem sog. „College" ein theologisches Seminar, eine Präparandenanstalt, ein astronomisches Observatorium, eine medizinische Fakultät und eine Druckerei umfassen. Die St. Josephsuniversität der Jesuiten ist mit einer theologischen, medizinischen und orientalistischen Fakultät ausgestattet und besitzt eine Druckerei, aus der schon bedeutende, namentlich arabische Werke hervorgegangen sind. Der deutsche Protestantismus ist durch das preußische Johanniterhospiz, durch das Waisenhaus und Pensionat der Kaiserswerther Diakonissen und durch eine Irrenanstalt vertreten. Die britisch-syrische Mission unterhält eine Reihe von guten Schulen, die schottische Mission arbeitet hauptsächlich für die Juden, Muslimen und Drusen. Ver-

schiedene französische Männer- und Frauenorden sind für die Erziehung der Eingeborenen und für Krankenpflege thätig. Dieser Eifer hat auch die einheimischen Kreise angespornt, Schulen für den Unterricht der Jugend zu gründen. Beirut ist Sitz eines türkischen Wali und zählt etwa 120 000 Einwohner.

Ungefähr 4 km östlich von Beirut geht die Küstenlinie wieder in ihre südnördliche Richtung über und führt uns bald an die Mündung des nahr el-kelb, des Hundsflusses, der bei den Griechen und Römern Lykos (Lycus) hieß, d. i. Wolfsfluß, und in einer engen Schlucht von dem dschebel sannīn (Bd XI, 433, 38. 58) herabkommt. Das Gebirge tritt unmittelbar bis an das Meer vor, ist aber dennoch seit den ältesten Zeiten von der Küstenstraße überschritten worden, freilich in wechselnden Bahnen, die uns die technischen Fortschritte in der Überwindung von natürlichen Hindernissen sehr lehrreich vor die Augen führen. Die jetzige Verbindung von Beirut nach dem Norden, Straße und Eisenbahn, hält sich am Abhang des Vorgebirges dem Meeresspiegel am nächsten. Dann folgt etwa 30 m über dem Meere die Römerstraße, die nach einer in der Nähe des Flusses in die Felswand eingemeißelten lat. Inschrift der Kaiser M. Aurelius Antoninus um 176—180 nach Chr. hat herstellen lassen. Noch höher finden sich drei ägyptische und sechs assyrische Inschriften oder Skulpturen; sie bezeugen uns, daß die auf ihnen genannten Herrscher, darunter Ramses II. um 1300, Tiglathpileser I. um 1140, Salmanassar II. um 850, Sanherib 702 und Assarhaddon 670, ihre Heere auf einem viel steileren, aber leichter zugänglichen Wege über dieses Vorgebirge geführt haben. Welche siegreichen Fürsten und Heerführer, welche zahlreichen Kriegsscharen sind über diesen schmalen Pfad gezogen! Alexander d. Gr., die Legionen der Römer, die todesmutigen Scharen der Kreuzfahrer und der Muslimen — sie alle haben schon verwundert zu den ihnen unverständlichen Denkmälern der Ägypter und der Assyrer emporgeschaut. Die letzten sind die Soldaten der französischen Expedition vom Jahre 1860; auch sie haben eine eherne Tafel mit Inschrift zum Gedächtnis ihrer Anwesenheit hinterlassen. An dem Felsenabhang des nördlichen Flußufers wurden durch Arbeiter 1878 Schriftzeichen entdeckt, die Dr. M. Hartmann, damals Kanzler des deutschen Konsulats, als assyrisch-babylonische Keilschrift feststellte. Die Inschrift ist stark verwittert und schwer lesbar; doch hat man den Namen Nebukadnezars II. von Babylonien erkannt. Die Eisenbahn führt neben der Straße bis zur malerischen Bucht von dschūnije, bis zu dem Orte maʿāmiltēn. Von hier ab zieht sich wieder allein die alte Straße an der Küste hin. Sie ist an dem Nordende der Bucht in das Gestein des vortretenden Gebirges eingehauen, zuletzt von den Römern, die auch für Pflasterung gesorgt haben. Bei Strabo heißt daher diese Stelle κλῖμαξ, d. h. Treppe; in ihrer Nähe nennt er den Ort Palaibyblos, der wohl etwas südlicher gelegen hat.

Anderthalb Stunden nördlicher eilt der nahr ibrāhīm, aus enger und wilder Schlucht hervorkommend, in das Meer; er ist der Adonisfluß der Griechen und Römer, der mit dem Mythenkreise der Aphrodite in eigentümlicher Weise verknüpft war. Alljährlich im Herbst, so erzählte man, wenn das Wasser des hl. Flusses sich blutrot färbt, erschallt in dem nahen Byblos (oder Gebal) die Totenklage um das Verschwinden des schönen Gottes, des „Herrn" (ph. Adon, danach griech. Adonis); ein wilder Eber hat ihn auf der Jagd getötet, sein Blut hat sich mit dem klaren Wasser der Quelle vermischt, daher sind die Wellen des Flusses blutrot geworden; Frauen und Jungfrauen suchen nun, gleichsam in den Fußtapfen der bekümmerten Göttin, den Geliebten; sie hatten sein hölzernes Bild in den sog. Adonisgärten versteckt, in thönernen, mit Erde angefüllten Gefäßen, die mit allerlei rasch aufsprießenden Sämereien besäet und den Strahlen der heißen Sonne vor den Türen der Häuser ausgesetzt wurden; sobald sie nun unter diesen Sinnbildern der Vergänglichkeit, den schnell grün gewordenen und schnell verbrannten Pflanzen, das Bild des Gottes gefunden haben, beginnen sie die siebentägige Trauer und Totenklage mit Tänzen und Gesängen; aber am achten Tage erschallt der Ruf „Adonis lebt", er verwandelt die Trauer und Enthaltsamkeit der Frauen in die zügelloseste Freude; sie wollen nun die Wonne der Göttin darstellen, mit der sie an der Quelle des Flusses zum erstenmal in die Arme des Gottes gesunken war. Das ist ungefähr die Gestalt, die der Mythos bei späteren Schriftstellern der griechisch-römischen Zeit angenommen hat; von seinem eigentlichen Sinn soll später die Rede sein (s. S. 298, 30). Die Göttin, bei den Ph. die Astarte, hatte ihren berühmten Tempel neben der wasserreichen Quelle des Flusses, die unter einer steilen und hohen Wand des dschebel el-munēṭira (Bd XI, 433, 58) aus einer Höhle hervorbringt. Rauschend springt das Wasser, mit andern Bächen vereinigt, die Stufen der Kalksteinschichten in das grünbewachsene

Thal hinab. Der Höhle gegenüber haben sich auf einer Felsplatte noch Reste eines Tempels erhalten, der 30 m lang und 15 m breit war. Vermutlich fällt er mit dem Tempel der Venus von Aphaka (Aphek) zusammen, den Konstantin d. Gr. im 4. Jahrhundert zerstören ließ; das heutige Dorf afkā liegt nur 15 Minuten höher als die Quelle. Renan hat in der Nähe des Dorfes el-ghīne an der Südseite des Flusses Skulpturen gefunden, die den Tod des Adonis durch einen Eber und die weinende Göttin darstellen (Mission de Phénicie 292 ff., Pl. XXXVIII). Auch in dem Glauben des Volks spielt die „große Frau" — das ist die „Herrin" Astarte — noch eine große Rolle. Die Adonisröschen blühen jahraus jahrein im Thale, und von Zeit zu Zeit färben sich die Wasser der Quelle von afkā noch immer blutrot, besonders im Herbst und im Frühling, so oft starke Regengüsse oder Schneewasser den roten Sandstein im Bett des Flusses aufwühlen und infolgedessen durch seine eisenhaltigen Bestandteile rot gefärbt werden, eine Erscheinung, die man auch in dem nahen nahr fedār wahrgenommen hat.

Der Mittelpunkt des Adoniskultus, die Stadt Byblos bei den Griechen oder Gebal bei den Ph., liegt $1^1/_2$ Stunden nordwärts von der Mündung des nahr ibrāhīm, heute dschebeil mit vielleicht 1000 Einwohnern. Die Stadt hatte für den Handel keine Bedeutung — die größte Breite des Hafens beträgt nur 160 m —, um so mehr für den Kultus, wie schon in dem Art. Gebal Bd VI, 385 f. gesagt worden ist. Über einige neuere Funde dort s. Rev. Bibl. 1903, 404 ff. Der meist felsige Küstenweg führt dann zu dem Städtchen batrūn, das dem alten Botrys entspricht. Neuerdings ist die Meinung ausgesprochen worden, daß die Stadt ṣumur, die nach den ʿAmārna-Briefen der Amurrufürst Aziru auf seinem Zuge von Arka gegen Gebal bedroht, an der Stelle von batrūn gelegen habe, da dieser Punkt den Weg um den rās schakkā beherrscht (doch vgl. u.). Nördlich vom nahr ed-dschōz nämlich erhebt sich ein breites Vorgebirge bis zu 200 m, das von der alten Straße unter Benutzung kleiner Thäler durch eine Biegung landeinwärts umgangen wird. Es heißt heute rās schakkā nach einem nahe gelegenen Orte schakkā (Robinson, Pal. III, 954) die Griechen nannten es *Θεοῦ πρόσωπον*, das allem Anschein nach die Übersetzung eines ph. פנואל oder פניאל (vgl. Gen 32, 31; 1 Kg 12, 25) ist. Man hat versucht, in den Linien des Berges eine Aehnlichkeit mit einem menschlichen Gesicht herauszufinden; aber wahrscheinlich hatte der Ort als berühmte Kultusstätte den Namen „Antlitz Gottes"; daß er das gewesen ist, darauf weist noch heute hin die große Zahl der griechischen Klöster, die auf ihm erbaut sind.

Mit diesem Vorgebirge schließt das mittlere Ph. ab. Der Weg an der Küste führt noch über einige kleinere Vorgebirge, wie enfe („Nase", hebr. אף) und rās en-naṭūr, neben denen die Orte Trieres und Calamos (heute ḳalamūn) lagen, dann aber in die Ebene von Tripolis, die sich an der Mündung des nahr abu ʿalī oder des nahr ḳadīschā ausbreitet, der aus der Gegend des alten Cedernhains bei bscherre herabkommt (vgl. Bd XI, 434, 10). Wir verlassen damit zugleich den Libanonbezirk (s. o. S. 289, 7) und betreten wieder solche Teile Syriens, die von türkischen Beamten verwaltet werden. Die jetzige Stadt zerfällt in zwei Teile, in die Hafenstadt el-mīnā, die an dem Nordrande eines niedrigen, jedoch felsigen Vorgebirges liegt, von einem Kranz kleiner Inseln umgeben, die den flachen Hafen einschließen, und in die eigentliche Stadt, die bei den Einwohnern ṭarābulus heißt. Diese liegt an beiden Ufern des nahr abu ʿalī, 2 km landeinwärts von der Mündung und 3—4 km von der Hafenstadt entfernt, mit der sie jetzt durch eine Pferdebahn verbunden ist, zu den Füßen einer Burg, die der Graf Raymund von St. Giles 1104 auf einen Vorsprung des Gebirges (Mons pellegrinus) bei der Belagerung der alten Stadt erbaut hat. Diese jetzige Stadt verdankt ihre Entstehung erst den Muslimen, die die frühere, am Meer gelegene Stadt unter dem Sultan Ḳilāwūn 1289 eroberten und zerstörten. Die Stadt der Ph. und der Kreuzfahrer hat ohne Zweifel am Meere gelegen, etwa an der Stelle des heutigen el-mīnā, wird jedoch größer gewesen sein. Sie soll nämlich drei verschiedene Quartiere umfaßt haben, in denen die Tyrier, Sidonier und Aradier getrennt für sich wohnten. In der Perserzeit pflegten die drei Mutterstädte nach Tripolis Vertreter zu senden, die den Auftrag hatten, gemeinsame Angelegenheiten zu beraten und Streitigkeiten zu schlichten. Dadurch erlangte die Stadt ein hohes Ansehen. Vor dieser Zeit wird sie nicht erwähnt, wir kennen auch ihren ph. Namen nicht (doch vgl. Delitzsch, Parad. 283). Da in dem chronologischen Kanon des Eusebius (ed. Schöne II, 80) die Besiedelung der „Insel Ar(a)dos" auf das Jahr 761 vor Chr. angesetzt wird, so schließt man daraus, daß Tripolis später, bald nachher entstanden sei. Pietschmann a. a. O. 41 f. hat die Unsicherheit dieser Annahme

mit Recht betont und gewinnt aus den alten Nachrichten nur das Ergebnis, daß Tripolis, eine sekundäre Schöpfung, schwerlich aus früher Zeit stamme. Einige Felsengemächer und Mauerstücke in el-mīnā sind die einzigen Reste aus dem Altertum.

Da die Höhenzüge des Libanon in der Gegend des **rās schakkā** nach Osten abschwenken (vgl. Bd XI, 434, 56), so tritt auch die Küstenlinie bei **ṭarābulus** in einem flachen Bogen bedeutend nach Westen zurück. Diese Einbuchtung hat nach dem nördlichen Ausläufer des Libanon, dem **dschebel ʿakkār** (Bd XI, 433, 40), und seinem Hauptorte den Namen **dschūn ʿakkār**, d. h. Bucht von **ʿakkār**. Das Gebirge ist bedeutend niedriger und breiter als der mächtige Gebirgswall des eigentlichen Libanon, daher hat die Küste hier auch einen milderen Charakter. Das ist namentlich da der Fall, wo der **nahr el-kebīr**, der Eleutheros der Griechen (danach bisweilen noch jetzt **nahr lefterā** genannt), aus dem Innern des Landes in einem offenen Thal den Weg nach der Küste genommen hat. Die Ebene an seiner Mündung ist ziemlich ausgedehnt; durch sie führte stets wie heute die Straße in das Tal des Orontes, zu den Städten Emesa (**ḥōms**) und Hamath; sie war zugleich eine wichtige Landesgrenze, der Zugang nach Hamath (vgl. Bd XIV, 559, 56). Zwischen Tripolis und dem **nahr el-kebīr** haben einige alte Städte gelegen: am Südufer des **nahr el-bārid** (Bruttus bei dem Pilger von Bordeaux ed. Geyer p. 18) Orthosia, arabisch **artūsija** (ZdPV III, 247) oder **artūsī**, ferner an der Nordseite des **nahr ʿarḳā** etwas landeinwärts Arka oder Arke (Jos. Ant. I, 6, 2), als römische Kolonie **Caesarea Libani**, der Geburtsort des Kaisers Alexander Severus, heute noch **tell ʿarḳā** (Robinson, N. Bibl. Forschungen 755). Auf diesen Ort bezieht man auch die Gruppe der Kanaaniter, die in der Völkertafel Arkiter (הָעַרְקִי, LXX *Ἀρουκαῖος*) genannt wird. Der deutsche Reisende Bernhard von Breidenbach berührte 1483 kaum ½ Meile, d. i. 5 km, nördlich vom **nahr ʿarḳā**, mithin südlich vom heutigen **nahr ʿakkār** einen Flecken Syn. Damit hat man die Angabe des Hieronymus in seinen **Quaestiones in Genes.** zu 10, 17 verglichen, daß nicht weit vom Libanon eine Ortslage noch den Namen der Stadt Sini erhalten habe. Die Siniter sind allerdings nach dem Zusammenhang der Stelle im nördlichen Ph. zu suchen, und die Keilinschriften nennen einen Ort **Siānu** (Friedr. Delitzsch, Parad. 282) neben **Ṣimira** (s. unten) und **ʿArḳā** (vgl. auch das *Σιννᾶ* des Strabo XVI, 755). Im Norden des **nahr el-kebīr** steigt der **dschebel el-anṣārīje** auf, der **mons Bargylus** der Lateiner, heute benannt nach der eigentümlichen, zu den Schiʿiten gehörigen Sekte der Nusairier, die hauptsächlich auf diesem Gebirge, aber auch nordwärts bis in die Abhänge des Taurus hinein wohnen. Der Rücken des Gebirges erhebt sich höchstens bis zu 1200 m, ist also um 2000 m niedriger als der Libanon, ebenfalls breiter nach Osten hin, wo es zum Orontes abfällt. Als seine Nordgrenze darf der andere, bei **el-lādiḳīje** ins Meer gehende **nahr el-kebīr** angesehen werden. Die Küstenlandschaft ist im allgemeinen freundlicher und milder, als im mittleren und südlichen Ph., auch grüner, da die Menge des jährlichen Niederschlags nach Norden hin zunimmt. Die Zahl der ph. Städte, die wir aus dieser Gegend kennen, ist daher auch auffallend groß. Die nächste ist Simyra oder Simyros (**Ptolem. V, 15, 4; Plin. V, 17**), auf den ägyptischen Inschriften **ṣamar**, in den **ʿAmārna**-Briefen **ṣumur** (o. S. 291, 21), auf den assyrischen Inschriften **ṣimirra**, wohl identisch mit dem Dorfe **ṣumra**, das wie Arka landeinwärts in der Ebene zwischen dem **nahr el-kebīr** und dem **nahr el-abrasch** gelegen ist. Nach zwei bis drei Stunden befinden wir uns in der Gegend der alten Aradier und stoßen bei dem **nahr el-ḳible** und dem **nahr amrīt** auf eine große Anzahl von Gräbern, Denkmälern und Gemächern, die entweder ganz in den Felsen gehauen oder aus großen Blöcken errichtet worden sind. Es sind die Reste der Stadt Marat, griechisch Marathos, die von den Aradiern gegründet worden sein soll. Jedoch sind in der Völkertafel Arka (oder Erek), Sin, Arvad und Samar (oder Simir) offenbar als selbstständige Größen nebeneinander genannt. Zu Alexanders des Großen Zeit war Marathos groß und reich, stand damals allerdings schon unter den Aradiern. Seine Blütezeit würde demnach wahrscheinlich in die Zeit der Perserherrschaft fallen. Es scheint in den Kämpfen am Ende des Seleucidenreichs zerstört worden zu sein. Ein bemerkenswertes Grabmal ist der **burdsch el-bezzāḳ**, „der Schneckenturm“, südlich von dem **nahr el-ḳible**, ein viereckiges Mauerwerk von 11 m Höhe, aus gut behauenen ansehnlichen Blöcken zusammengefügt, das zwei Gemächer übereinander umschließt, in die die Leichen durch zwei schmale Einlässe hineingeschoben werden konnten; wohl als künstlicher Ersatz eines Felsengrabes gedacht. Den Abschluß hat vermutlich ein pyramidenartiger Aufbau gebildet, der jetzt zerstört ist. Nördlich vom **nahr el-ḳible**, unweit der sog. Schlangenquelle (**ʿain el-ḥaijāt**), stehen etwas erhöht die merkwürdigen „Spindeln“, arab. **el-maghāzil**, ebenfalls Grabdenkmäler, die jedoch ihre

Leichenkammern neben sich haben. Auf einem breiten Piedestal erheben sich monolithische Blöcke oder Cylinder (2—4 m hoch), die von pyramidenförmigen oder oben gerundeten Blöcken gekrönt sind. Nördlich von diesen Grabmälern steht ein aus dem Felsen gehauenes Haus, dessen Front 30 m lang, dessen Wände ungefähr 6 m hoch und 80 cm dick sind. Das Innere hat drei Gemächer, deren Wände ebenfalls aus dem anstehenden Felsen ausgespart sind. Nur an der Nord- und Südseite des Hauses hat man mit Bausteinen nachgeholfen. Südlich vom nahr amrît befindet sich ein großer in den Felsen gehauener Hof, in dessen Mitte ein gewaltiger Würfel ausgespart ist, 3 m hoch und 5,50 m im Geviert, der eine gedeckte, nach Norden offene Cella trägt. Die Araber nennen ihn el-ma'bad, den Kultusort; sie haben die Bestimmung des Hofes zu einem Heiligtum richtig geahnt. An dem Norduser des kleinen Flusses sind Reste von ähnlichen Heiligtümern, sowie eine Arena von 125 m Länge und 30 m Breite, teils in den Felsen gehauen, teils aus Quadern aufgebaut, nach Osten durch ein Amphitheater abgeschlossen.

Eine Stunde nördlicher liegt am Strande ṭarṭûs, Tortosa des Mittelalters, Antaradus des Altertums. Zwischen amrît und ṭarṭûs hat nach Strabo die ph. Stadt Enydra (Enhydra) gelegen, von der bis jetzt keine Spuren gefunden worden sind. Antaradus wird erst von Ptolemäus im zweiten Jahrhundert nach Chr. erwähnt und kommt daher für die Ph. nicht in Betracht. Der Mittelpunkt der Ph. an diesem Teile der Küste war wieder eine Inselstadt, nämlich Aradus, hebr. Arvad Ez 27, 8. 11, in den 'Amārna-Briefen Arwada (über die ägyptische Form vgl. W. Max Müller a. a. O. 186), heute ru'âd oder arwâd. Sie liegt der Küste zwischen amrît und ṭarṭûs in einer Entfernung von 3 km gegenüber und wird von dem letzteren Orte aus durch Ruderboot in einer kleinen Stunde erreicht. Sie besteht aus einem Felsen von unregelmäßiger Form, der etwa 800 m lang und 500 m breit ist. Die Ph. haben die Kante des Felsens senkrecht behauen und auf ihren Rand eine Mauer aus mächtigen Quadern gesetzt. Sie umzog einst die ganze Insel, mit Ausnahme der Ostseite, auf der der kleine Hafen sich ausdehnte. Im Westen steht noch ein Stück, das 9—12 m hoch ist und Blöcke von 3 m Höhe und 4—5 m Länge enthält. Sonst ist von den alten Häusern, die nach Strabos Angabe viele Stockwerke hoch waren, nichts mehr übrig geblieben. Die Bausteine sind wahrscheinlich nach anderen Orten verschifft und dort wieder verwertet worden. Nur Cisternen und Felsengemächer finden sich zahlreich im Boden, auch einige Stücke von Granitsäulen liegen in der Nähe des Ufers. Auf dem höchsten Punkte der Insel steht ein Schloß aus saracenischer Zeit; die jetzigen Bewohner von ru'âd, etwa 2—3000, stehen in dem Rufe, tüchtige Schiffer zu sein (Ez 27, 8), und treiben Schwammfischerei. Arwad wird schon um 1500 bei den ägyptischen Kriegszügen als eine Stadt des ph. Landes erwähnt (W. Max Müller 180); Thiglathpileser I. befährt mit arwadischen Schiffen das große Meer. Später wird Arwad wiederholt in den assyrischen Inschriften als ein Ort „mitten im Meer" erwähnt. Seine Bewohner waren daher, ähnlich wie die des alten Tyrus, in vielen Dingen vom Festlande abhängig, z. B. in frischem Wasser, das sich die reichen Leute jetzt täglich in Krügen vom Festlande zuführen lassen, in Holz und Lebensmitteln. Strabo (XVI, 754) u. a. erzählen, daß sie das Wasser einer süßen Quelle im Meer zwischen ihrer Insel und dem Festlande durch einen aus Blei verfertigten Mantel, der, über die Quelle gestülpt, als Heber diente, und durch einen ledernen Schlauch aus der Tiefe des Meeres zu schöpfen verstanden. Das ist dasselbe Verfahren, das für die Fassung der Quellen bei Tyrus nach S. 283, 52 angewendet wurde. Heute giebt es solche submarine Quellen in der Nähe von Tortosa und nordwärts. Der nächste Hafen am Festlande von Arwad aus war Karne oder Karnos, heute ḳarnûn, eine Stunde nördlich von ṭarṭûs, wo noch Reste von alten Befestigungen vorhanden sind. Andere zu Arwad gerechnete Hafenstädte des nördlichen Ph. sind Balanias oder auch Leukas (Rev. Bibl. 1904, 572 ff.), im Mittelalter ein Sitz der Johanniterritter namens Valania, heute bânijâs, ferner Paltos, heute belde, und Gabala, heute dscheble.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Bevölkerung dieses nördlichen Küstenstrichs eine geschlossene ph. war, oder daß darüber hinaus noch Ph. ihre eigentliche Heimat gehabt haben. Einige Hafenstädte auch des nördlichsten Syriens freilich werden ihnen zugeschrieben. Ob das für Laodicea, das Seleucus I. Nikator (312—282) seiner Mutter Laodice zu Ehren so genannt haben soll, zutrifft, ist schon oben S. 283, 1 besprochen worden. Heute heißt der Ort el-lâdiḳîje (lâdḳîje). An der Nordostseite des Vorgebirges râs ibn hânî lag ein Heracleia, dessen Name ph. anmutet, und betreffs der Stadt Rhosus, heute arsûz, im Norden des promontorium rhosicum (râs el-chanzîr), sowie über Myriandros (Myriandos) haben wir die ausdrückliche Angabe, daß sie in den Händen

der Ph. gewesen sind. Dieser letztere Ort war der Vorgänger des heutigen Alexandrette oder iskenderūn, hat aber vielleicht etwas südlicher gelegen (vgl. Ritter a. a. O. XVII, 2, 1815 f.).

II. Name und Herkunft der Ph. Der Name Ph. geht auf die Griechen zurück, *Φοῖνιξ*, *Φοίνικες*; so schon bei Homer (Od. 14, 288; 15, 419), auch bei Herod. I, 1—8 ꝛc. Davon ist abgeleitet der Name des Landes *Φοινίκη* (Od. 4, 83; 14, 291; Herod. II, 44 ff.), Phoenice; die Form Phoenicia ist jünger. Welchen Sinn diese Benennung habe, ist vielfach erörtert worden. Der gelehrte Erzbischof Eustathius von Thessalonich im 12. Jahrhundert vertritt zu Dionys. Perieg. 912 die Meinung, daß *Φοῖνιξ* von *φοινός* = *ἐρυθρός* herkomme, also den roten oder rötlich-braunen Menschen bedeute. Zu ihrer Bestätigung läßt sich anführen, daß der Wortstamm von *φοινός* und *Φοῖνιξ* offenbar in Poenus, „Punier," wiederkehrt, in einer Bezeichnung, die die italienischen Stämme vermutlich von den Griechen in Süditalien oder in Sizilien für die Beherrscher Nordafrikas übernommen haben. Dadurch wird hauptsächlich die Deutung ausgeschlossen, die Movers lebhaft vertreten hat, daß nämlich *Φοινίκη* nicht von *Φοῖνιξ*, „der Ph.", sondern von *φοῖνιξ*, „die Dattelpalme", herkomme und *Φοινίκη* das „Land der Dattelpalme" bedeute; aus dem Namen des Landes soll dann erst *Φοῖνιξ* als Name der Bewohner abgeleitet (!) sein. Diese Deutung hat durchschlagende sprachliche Bedenken gegen sich und gründet sich auf die irrtümliche Voraussetzung, daß Ph. das Land der Dattelpalme sei. In dem eigentlichen Ph. ist der Baum nur vereinzelt vertreten; einen kleinen Palmenhain giebt es bei Haifā, nördlich darüber hinaus habe ich einen solchen nicht gesehen. In Haifā werden die Datteln noch reif, aber sie sind für den Handel nicht gut genug. An den nördlicheren Küstenorten steht es mit den Datteln etwa wie mit dem Wein in Schlesien oder Ostpreußen. Es ist also nicht gut denkbar, daß man das Land und die Bewohner nach einer Frucht benannt haben sollte, die dort gar nicht reif wird. Die Erklärung aus dem ägyptischen Fenchu ist von W. Max Müller a. a. O. 208—212 völlig widerlegt worden. Überhaupt ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Ph. in ihrem frühesten Verkehr mit den Griechen ein ägyptisches Wort benutzt haben sollten, um über sich selbst Aussagen zu machen. Diese Erwägung trifft zum Teil auch die Versuche, die O. Meltzer in seiner Geschichte der Karthager I (1879), S. 5 f. und A. H. Sayce in The Ancient Empires of The East (1883), S. 406 zur Erklärung des Namens gemacht haben. Die Ägypter nennen um 1500 die ph. Küste Zahi, Zahe, das Land mit den Städten von Arwad im Norden an bis in die Gegend von Akko im Süden; wie der Name zu deuten ist, bleibt dunkel (W. Max Müller a. a. O. 176 ff.). Für die Babylonier gehört Ph. zu dem Lande Amurru; vgl. darüber den Art. Palästina Bd XIV, 561. Von Thiglath-Pileser III. an wird für Syrien und Palästina neben dem älteren Ausdruck auch „Land Hatti" gebraucht, weil es als den Hatti oder den Hethitern entrissen angesehen wurde (vgl. den Art. Kanaan Bd IX, 737 f.). Ein besonderer Name für Ph. findet sich nicht.

Auf die Frage, wie die Ph. sich selbst genannt haben, geben späte griechische Schriftsteller, wie auch Philo von Byblos (um 100 nach Chr.) die Antwort: Kanaaniter. Die Belege dafür sind in dem Art. Kanaan Bd IX, 732 f. angeführt, wo auch der Sprachgebrauch der ägyptischen Inschriften und der ʿAmārna-Briefe hinsichtlich dieses Landesnamens besprochen worden ist. Hier läßt sich hinzufügen der Verweis auf die oben S. 283, 1 besprochenen Münze von Laodicea und auf die Angabe Augustins, daß sich noch zu seiner Zeit die Bauern in dem ehemaligen Gebiet von Karthago als Chanani, d. h. als Kanaaniter, bezeichnet hätten. In der Völkertafel (s. d. Art.) wird Sidon, d. h. das Volk der S. = Ph., als der Erstgeborene Kanaans, als der mächtigste unter seinen Brüdern bezeichnet (Gen. 10, 17). Aber damit haben wir nur die Aussage vor uns, daß die Ph. zu dem Lande Kanaan gehören; ethnographische Bedeutung hat sie nicht. Wenn das AT an mehreren Stellen (s. Bd IX, 736, 6) den Ausdruck Kanaaniter in dem Sinne von Kaufmann, Krämer gebraucht, so enthält das gewiß eine Anspielung auf die Ph.; aber die Frage ihrer Abstammung wird damit nicht berührt. Wie einerseits der Sprachgebrauch der Völkertafel, andererseits die Redeweise Homers vermuten läßt, haben sich die Ph. selbst in der Regel nach ihrer Vaterstadt benannt, also Sidonier, Tyrier, Aradier. Den Namen der angesehensten und mächtigsten Stadt, der am häufigsten genannt wurde, haben dann auswärtige Völker gewählt, um die Ph. überhaupt damit zu bezeichnen. Daher ist im AT der Name „Sidon" und „Sidonier", wenn nicht der Zusammenhang deutlich auf die Stadt S. und ihre Bewohner hinweist, wie z. B. Gen 10, 19; Ri 1, 31; 2 Sa 24, 6; 1 Kg 17, 9 (vgl. Lc 4, 26); Jes 23, 2. 4. 12; Ez 28, 21 f., stets von Ph.

und den Ph. überhaupt zu verstehen Dt 13, 9; Jos 13, 4. 6; Ri 3, 3; 10, 12; 18, 7. 28; 1 Kg 5, 6 (20); 11, 33; 16, 31; Ez 32, 30; sidonisch 1 Kg 11, 1 bedeutet daher phönizisch. Das ist der Sprachgebrauch, den die Israeliten im Lande vorfanden und fortsetzten. Er hat zur notwendigen Voraussetzung, daß Sidon zur Zeit seiner Entstehung die angesehenste und mächtigste Stadt der Ph. gewesen ist. Wir finden ihn ebenso, wie schon gesagt, bei Homer, bei griechischen und selbst römischen Dichtern, die damit ohne Zweifel ein berühmtes Vorbild nachahmen wollen. In der Perserzeit geht dieser Sprachgebrauch allmählich verloren. Neh 13, 16 werden die ph. Händler in Jerusalem Tyrier genannt. Herodot gebraucht Ph. im allgemeinen, Sidonier sind ihm die Bewohner der Stadt S., Tyrier die Bewohner der Stadt T. In jungen Stellen des AT, wie Joel 4, 4; Sach 9, 2 — vielleicht sind auch Jer 25, 22; 27, 3; 47, 4 so zu beurteilen — ferner 1 Mak 5, 15 und im NT Mc 3, 8; 7, 24. 31; Mt 11, 21 f.; 15, 21; Lc 6, 17; AG 12, 20 tritt die formelhafte Verbindung „Tyrus und Sidon" auf, um die Ph. überhaupt zu bezeichnen; hier steht also Tyrus an erster Stelle.

Movers hat die Meinung vertreten, daß die Ph. in ihrem Gebiete von Anfang an heimisch gewesen wären. Er beruft sich darauf, daß nach angeblich ph. Überlieferungen die Ph. selbst so von sich gedacht hätten. Aber das Alter und die Zuverlässigkeit dieser Angaben sind sehr unsicher; sie würden außerdem nur beweisen, daß die Ph. in der hellenistischen Zeit und später diese Anschauung über ihre Vergangenheit gehabt haben. Sie erzählen davon, daß die Gottheiten der Städte, denen diese ihre Gründung zu verdanken hätten, an diesen Orten ursprünglich zu Hause seien, daß sie hier auf Erden gewandelt wären und die ersten Menschen, vor allen die Stammväter der Ph. geschaffen hätten. Diese Angaben zeugen gewiß von einem hohen Alter der ph. Niederlassungen, aber sie beweisen zunächst nur, daß sich die Ph. selbst einen Zeitraum, in dem diese noch nicht vorhanden waren, nicht mehr vorstellen konnten. Um über die Frage der Herkunft der Ph. einen sichereren Boden zu gewinnen, muß man sich daran erinnern, daß die Bewohner der ph. Küste von der älteren, vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans nicht getrennt werden können. Was sie mit diesen fest verbindet, ist vor allem die Tatsache, daß ihre Sprache eine gemeinsame war. Wir kennen die ph. Sprache gegenwärtig aus den bekannt gewordenen Inschriften, aus den ph. Eigennamen, aus einzelnen Wörtern, die Griechen und Römer gelegentlich anführen, und aus den Sätzen, die Plautus in seiner Komödie Poenulus den Karthager Hanno sprechen läßt. Obgleich diese Mittel nicht genügen, zu einer wirklichen Kenntnis der ph. Sprache zu gelangen, so geben sie doch darüber volle Gewißheit, daß ihre Sprache mit der „Sprache Kanaans" Jes 19, 18, d. i. mit der „hebräischen", im wesentlichen zusammenfiel, sich von ihr etwa wie eine Mundart von der anderen unterschied (vgl. Bd IX, 734, 53). Damit ist für die geschichtlichen Zeiten sichergestellt, daß die Ph. mit den übrigen Bewohnern Kanaans sprachlich eine Einheit gebildet haben. Es ist darum freilich nicht n o t w e n d i g, an eine gemeinsame Abstammung zu denken, da ein Teil ja eine Sprachenänderung vorgenommen haben könnte; aber diese Annahme liegt doch nahe, zumal wenn es an entgegenstehenden Bedenken fehlt. Man wird nun angesichts der natürlichen Beschaffenheit Kanaans den Zusammenhang zwischen den Bewohnern der Küste und denen des Binnenlandes nicht so auffassen dürfen, als ob die Bewohner der Küste von dort aus das Bergland Palästinas besetzt hätten. Das Beispiel der Philister darf man dafür nicht heranziehen; denn die Philister waren ein hervorragend kriegerisches Volk, und die Berge Palästinas, in die sie schließlich doch nicht eindrangen, waren für sie das unmittelbare Hinterland; es bedarf keiner Ausführung, daß nach beiden Seiten hin die Sache für die Ph. anders lag. Dann wird man den umgekehrten Fall ins Auge fassen müssen: die Küste ist von dem südlichen Berglande aus besetzt worden. Das würde in der That der Richtung entsprechen, in der sich die Völker und Stämme des südlichen Syriens vorwiegend bewegt zu haben scheinen, der Richtung von Osten nach Westen, aus der Wüste nach dem Berglande und an die Küste hinab. Die andere Strömung von Norden nach Süden, die daneben sich geltend macht — ich denke an die Amoriter, an die Ituräer und Drusen — tritt entschieden schwächer auf und kommt schon im nördlichen Palästina zum Stillstand; für sie ist das Gebirge Mittelsyriens von großer Bedeutung. Ob zwischen dessen Bewohnern und den Ph. an der Küste ein Zusammenhang bestanden hat und welcher Art er gewesen sei, liegt im Dunkeln. Da sich aber ein solcher zwischen den alten Bewohnern des südlichen Syriens und den Ph. herausgestellt hat, so ist anzunehmen, daß die ph. Küstenstädte von Süden her besiedelt worden sind und ihren Kreis mehr und mehr nach Norden hin ausgedehnt haben. Die Antwort auf die Frage, ob die Ph. in Syrien überhaupt einheimisch sind oder nicht,



ist daher nicht zu trennen von der weiteren Frage, ob die vorisraelitische Bevölkerung Kanaans als einheimisch zu betrachten ist oder nicht. Zunächst sind zwei Angaben aus dem Altertum zu berücksichtigen. Die eine findet sich Herod. I, 1; VII, 80 und lautet dahin, daß die Ph. ehemals an dem Erythräischen Meer gewohnt hätten und von da aus quer durch Syrien nach ihren jetzigen Gestaden gewandert wären. Die Bezeichnung der ehemaligen Heimat der Ph. ist freilich sehr ungenau; denn Herodot denkt sich das Erythräische Meer in einer Ausdehnung vom persischen Meerbusen bis zum Isthmus von Suez als parallel zum Mittelmeere; aber man darf doch im allgemeinen an Arabien denken. Die andere steht bei Justin XVIII, 3, 2 f. und meldet (nach Pompejus Trogus), daß das Volk der Tyrier von Ph. abstamme, die ursprünglich ad Syrium stagnum (so ist zu lesen) gewohnt, dann aber am Gestade des Mittelmeeres die Stadt Sidon (= „Fisch") gegründet hätten. Unter Syrium stagnum ist wohl sicher das Tote Meer zu verstehen und dann ein Zusammenhang dieser Erzählung mit der ursprünglich kanaanitischen Sage von dem Untergang Sodoms und Gomorrhas in der Weise anzunehmen, daß das gewaltige Gottesgericht den Anlaß zu einer Zerstreuung und Wanderung der Völker gegeben habe (ähnlich wie Gen 11, 1 ff.; vgl. Gen 19, 31). Damit wäre dieser Teil der Mitteilung Justins als völlig sagenhaft erkannt. Die Angabe Herodots scheint mehr wert zu sein; wenigstens läßt sie sich passend einfügen, wenn man die Frage der Herkunft der Ph. im Zusammenhange der Geschichte des vorderen Orients überhaupt betrachtet. Das hat neuerdings H. Winckler gethan und darüber die Vermutung ausgesprochen, daß die „phönizisch-kanaanäische" Einwanderung die zweite sei, die aus Arabien nach den angrenzenden Kulturländern stattgefunden habe, ungefähr in der Zeit von 2800—1600 vor Chr. (Winckler, Gesch. Israels I, 126—132).

Die Ph. als ein besonderes Volk zu betrachten, das von den übrigen Bewohnern Kanaans nach Abstammung und Sprache zu unterscheiden sei, hat nach dem Obigen in den ethnographischen Verhältnissen keinen Grund. Wenn es dennoch in der Geschichte üblich geworden ist, von dem Volke der Ph. zu reden, so muß die Berechtigung dazu auf einem anderen Gebiete nachgewiesen werden. Von einer solchen läßt sich sprechen, wenn man die Art und Weise ins Auge faßt, wie die Ph. den anderen Völkern gegenüber getreten sind, und die Bedeutung, die sie dadurch für die Weltgeschichte erlangt haben. Die Ph. wurden in ihren Wohnsitzen, in denen sie auf der einen Seite das offene Meer, auf der anderen Seite das wenig zugängliche, schwer zu beherrschende Gebirge hatten, etwas anderes als Bauern und Viehzüchter, sie wurden Seefahrer und Handelsleute. Dadurch lockerte sich auf der einen Seite ihr Zusammenhang mit den vorisraelitischen Bewohnern Kanaans, auf der anderen Seite verbanden sie die gleichen Zwecke des Handels zu einer neuen Interessengemeinschaft. In der Heimat haben sie es nicht zu einer einheitlichen Rechts- oder Volksgemeinschaft gebracht. Es hat dort stets eine Mehrzahl von Mittelpunkten gegeben, die größeren Städte mit ihrer näheren oder entfernteren Umgebung. Danach pflegten die Ph. sich selbst zu nennen, Sidonier, Aradier, Gibliter oder im Westen des Mittelmeeres Karthager, Gaditaner u. s. w. Es ist nicht richtig, in diesen Unterscheidungen besondere Stämme der Ph. zu erkennen, wie man auf Grund von Gen 10, 17; 1 Kg 5, 18 und Jos 13, 5 gewollt hat; die Namen bezeichnen sämtlich nur Bewohner verschiedener Städte. Aber draußen erschienen sie den Fremden als Leute von einem Schlage, als kühne Seefahrer, als schlaue, gewissenlose Krämer. Durch ihren zähen Unternehmungsgeist und durch die Gunst der zeitlichen Verhältnisse haben sie in der That eine große Arbeit für die Geschichte der alten Welt geleistet: sie haben die Errungenschaften und die Schätze der beiden großen Kulturheerde des vorderen Orients, Babyloniens und Ägyptens, nach dem Abendlande gebracht und dadurch die spätere gemeinsame Kultur der Mittelmeervölker wesentlich gefördert. Unter diesem Gesichtspunkte darf man von einem Volke der Ph. und von seiner weltgeschichtlichen Bedeutung reden.

III. Religion der Ph. Gerade für die Fragen der Religion und des Kultus macht sich die Dürftigkeit unserer Nachrichten über die Ph. sehr fühlbar. Die Inschriften bieten fast nur Götternamen, deren Aussprache nicht selten unsicher bleibt, und manche formelhafte Wendungen, deren Sinn unklar ist. Dazu stammen die Inschriften aus der späteren Zeit der Ph., die Münzen vollends, wie schon äußerlich ihr griechischer Typus erkennen läßt. Nun haben wir freilich ein Werk, das die Theogonie und Kosmogonie der Ph. absichtlich behandelt, nämlich die „phönizische Geschichte" des angeblich im 13. Jahrhundert v. Chr. schreibenden Beirutiers Sanchuniathon, die Philo Herennius von Byblos im 2. Jahrhundert n. Chr. aus der Verborgenheit hervorgezogen haben will, in Wahrheit aber selbst unter Benutzung einheimischer Stoffe und mit eigenen Zuthaten an-

gefertigt hat (ed. C. Müller in Fragm. histor. Gr. III, 1849). Daß dieses im Dienste des Euhemerismus geschriebene Werk für die alten Zeiten gar nicht oder doch nur mit großer Vorsicht benutzt werden kann, liegt auf der Hand.

Merkwürdig ist, daß bei einem durch seine Seefahrten bekannt gewordenen Volke der Kultus der Meergottheiten nicht schärfer hervortritt. Seit der Diadochenzeit haben wir eine Anzahl von Münzen, die in griechischer Weise eine Gottheit des Meeres abbilden, Hesychius erwähnt einen *θαλάσσιος Ζεύς*, und für Beirut werden die acht „Kabiren“ (die Großen, die Mächtigen) als Erfinder und Beschützer der Schiffahrt erwähnt. Es ist wahrscheinlich, daß mit den Zwerggestalten dieser Gottheiten die Patäken des Herodot III, 37 zusammenhängen (vgl. Bd XVII, 570, 32). In den Namen der Götter, die bisher bekannt geworden sind, läßt sich eine Beziehung zu Handel und Seefahrt nicht bemerken. Diese Eigentümlichkeit ist wohl so zu verstehen, daß die Ph. ihre Gottesvorstellungen nicht erst am Mittelmeer und als Seefahrer, sondern ursprünglich in einer anderen Gegend und als Viehzüchter oder Bauern ausgebildet haben, wie die übrigen ihnen verwandten Kanaaniter; sie würde demnach die oben S. 295, 15 ausgesprochene Annahme bestätigen, daß die Ph. in ihre Wohnstätten am Meer eingewandert sind.

Die Gottheiten der Ph. sind zunächst Gottheiten des Ortes, der als ihr Eigentum gilt, den sie beschützen, den sie nach der späteren Mythe häufig auch begründet haben. Neben den Göttern der Städte finden wir Götter der Berge. Als „Besitzer“ dieser Stätten heißen sie ba'al, als „Gebieter“ adōn, als „Herrscher“ (mit unumschränkter Gewalt) melek, König. Dem entspricht es, wenn sich ihre Verehrer als gerīm, als Schutzbefohlene (ursprünglich vielleicht in dem besonderen Sinne von Tempelangehörigen), und als 'abadīm, als Knechte der Gottheit bezeichnen (vgl. Ps 39, 13 und Eigennamen wie Obadja, Abdias). Der Gegensatz von Mann und Weib hat für die Gottesvorstellung große Bedeutung; neben dem ēl giebt es eine ilāt, neben den alonim „Göttern“ alonot, neben ba'al eine ba'alat, neben melek eine milkat. Die zeugende und gebärende Naturkraft, das Geheimnis des Lebens, zeigt sich darin als die Grundlage der Gottesauffassung. Die Gottheiten werden in der Regel genannt nach dem Orte, an dem sie verehrt werden, so ba'al sōr, der Gott von Tyrus, ba'al sidōn, der Gott von Sidon, ba'al lebanōn, der Gott des Libanon, ba'alat gebal, die Göttin von Byblos ꝛc. Damit ist auch der ursprüngliche, beschränkte Bereich ihrer Wirksamkeit bestimmt. Ließen sich die Ph. an einem anderen Orte nieder, so begründeten sie dort eine neue Kultusstätte ihrer heimischen Gottheit; aber deren Bereich ging auch dort nicht über die Grenzen der neuen, unter ihren Schutz gestellten Ansiedelung hinaus. Im gewöhnlichen Leben redete man nur von dem Baal oder von der Baalat, ohne jede nähere Bestimmung; es war selbstverständlich, welche Gottheit in dem Kreis ihrer Verehrer gemeint war (vgl. 1 Kg 18, 19 ff.). Man muß sich vor dem Irrtum hüten, als ob es Gottheiten mit dem Eigennamen Baal oder Baalat gegeben habe. Die weibliche Form ba'alat kommt seltener vor; während Eigennamen, mit ba'al gebildet, sehr häufig sind, z. B. hanniba'al, 'azruba'al, adoniba'al, ba'alhanan, finden sich solche mit ba'alat nicht. Gewöhnlich wird dafür 'aschtart gebraucht, wie in 'abd'aschtart, ger'aschtart. Das Wort entspricht dem bekannten Namen der babylonischen Göttin ischtar mit der Femininendung t. Wie sie im Babylonischen zum Appellativnamen für „Göttin“ geworden ist (vgl. KAT³, 420), so auch im Ph. Aber der alte Charakter als Eigenname zeigt sich darin, daß sie eine nähere Bestimmung des Ortes neben sich nicht nötig hat, wie das bei ba'al und ba'alat üblich ist. Astarte (Asthoret) erscheint im AT als die Gottheit der Sidonier = Ph. überhaupt 1 Kg 11, 5. 33; 23, 13. Vgl. nähere Angaben in d. Art. Astarte und Aschera Bd II, 147 ff. und Baal II, 323 ff.

Nur wenige ph. Gottheiten kennen wir nach dem Eigennamen. Der bekannteste ist Melkarth (Herakles), ursprünglich freilich auch Appellativum מלך קרת, der König der Stadt (Tyrus), von dem noch näher die Rede sein wird. Eschmun, אשמן, genießt großes Ansehen in Sidon, er wird dem Asclepios oder Aesculap gleichgesetzt und scheint daher als ein Gott der Lebenskraft und Heilkunst aufgefaßt werden zu müssen. In Eigennamen findet sich nicht selten die Gottheit צד, sad oder sid (mit Sidon verwandt? Der Jäger oder Fischer? vgl. Philo 2, 9), ferner Sakkūn סכן, פמי Pumaj?, auch פעם. Die Göttin תנת wird gewöhnlich Tanith ausgesprochen. Von ausländischen Gottheiten, die in Ph. Verehrung fanden, sind zu erwähnen Isis und Osiris, die mit der „Herrin von Byblos“ verknüpft wurden, Horus, Bast, Thot, der als *Τάαυτος*, als Erfinder der Schrift und Vater aller Weisheit, bei Philo eine große Rolle spielt — sämtlich ägyptisch;

Rescheph und ʿAnat aus Syrien; Thammuz, der Gott des erwachenden Frühlings, Hadad und Dagon aus Babylonien.

Den Tempel des Melkarth in Tyrus erwähnen Herod. II, 44 und Josephus c. Ap. I, 18. Der erstere sagt, er habe außer vielen Weihgeschenken darin gesehen „zwei Säulen, die eine von lauterem Golde, die andere aus Smaragdgestein, das des Nachts prächtig leuchtete“. Sie scheinen die Stelle des Gottesbildes, das Herodot gar nicht erwähnt, vertreten zu haben. Es war bei den Ph. (wie bei den Kanaanitern Bd IX, 735, 14) heimische Sitte, neben dem Altar heilige Steine aufzurichten, die als Wohnsitze der Gottheit angesehen wurden. Den natürlichen Stein vertritt hier die behauene und kunstvoll überkleidete Säule. Solche Steinpfeiler oder Steinkegel nannte man **maṣṣēbā** (CIS I, 44) oder **naṣīb** (CIS I, 139) oder auch **ḥammānim** (vgl. Jes 17, 8; 27, 9; 2 Chr 34, 4). Sie werden von Philo 2, 19 *βαιτύλια* (בֵּיתאֵל vgl. Gen 28, 10 ff., lat. **baetulus**) genannt und als beseelte Steine aufgefaßt. Ihnen entspricht im Kultus der weiblichen Gottheit der heilige Pfahl, der Vertreter des heiligen Baums, für den der Name Aschera (אֲשֵׁרָה) üblich ist wie im AT. Er gilt als der Wohnsitz der Astarte. M. Ohnefalsch Richter hat in Cypern (s. Kypros, die Bibel rc. I, 171; II, Taf. 17, 2) das Bild einer Göttin gefunden, die aus dem Baumstumpf herauswächst; das darf wohl als Beleg für die Wendung der Inschrift von **Maʿṣūb** „Astarte in der Aschera“ aufgefaßt werden. Zugleich veranschaulicht dieser Fund sehr deutlich, wie das Symbol der Göttin in ihr Bild übergeht, und wie der Name des Symbols zugleich Name einer Göttin werden kann (vgl. d. Art. Astarte und Aschera Bd II, 147 ff.). Die Zweizahl der Säulen deutet wohl auf den in der Natur mehrfach wiederkehrenden zwiefältigen Gegensatz hin, der sich am schärfsten in den beiden Hälften des Jahres, in den Wirkungen der Frühjahrs- und Herbstsonne, zeigt. An anderen Orten begegnen Gruppierungen von je drei Säulen, die vielleicht auf eine aus drei Vorgängen sich zusammensetzende Naturerscheinung hinweisen sollen. Die belebende Kraft der Frühjahrssonne feierte man im Melkarthtempel von Tyrus in dem macedonischen Monat **Peritios** (Februar/März) Jos. c. Ap. I, 18 *ἔγερσις τοῦ Ἡρακλέους*. Als Gegensatz dazu ist die Verbrennung des Herakles-Melkarth **Recogn. Clem.** X, 17 in Tyrus anzuführen. In Byblos fand die Klage um den Tod des Adonis (s. o. 290, 40) im Herbst statt. Das Versiegen der Quellen, das Verdorren der Pflanzen, das Kahlwerden des Landes im Hochsommer und Herbst verstand man so, daß eine Gottheit ihre Macht verloren oder ihre Fürsorge zurückgezogen habe. Auf die Frage: weshalb? gab es zahlreiche Antworten. Einige einfachere stehen 1 Kg 18, 27, aber man hat die Sache auch mit der Kraft der Poesie angefaßt. Die Göttin thut nicht mehr wie gewöhnlich (sie läßt nicht mehr grünen und wachsen), weil sie Liebeskummer hat; ihr Geliebter (die Zeugungskraft der Natur) hat sie verschmäht, sich selbst entmannt und dabei den Tod gefunden. Oder der Grund ist der, daß die Göttin ihr großes Glück verloren hat, weil wilde Tiere ihren Liebling umgebracht haben oder weil ein eifersüchtiger Gott ihn ermordet hat; oder man erzählt, daß die Göttin entführt worden sei u. s. w.

Hier tritt wieder wie oben S. 297, 27 und 298, 21 das natürliche Leben der Erde als Grundlage des Gottesgedankens hervor. Daneben machen sich astrale Vorstellungen, abgesehen von **Astarte = Istar**, bemerkbar. Die sieben Kabiren, deren Zahl durch Eschmun auf acht gebracht wird, sind vermuthlich die sieben Planetengottheiten (der Babylonier), nach denen sich die Seefahrt richtet. Über die ursprüngliche Enge der Lokalkulte führt hinaus die Gottesbezeichnung **baʿal schamēm**, Baal des Himmels, dessen Dienst weit verbreitet war (griech. *Ζεὺς ἐπουράνιος*). Zu ihm gehört „die Göttin des Himmels des Baals“ (s. Bd II, 150 f.), bei Herodot I, 105 die *Ἀφροδίτη οὐρανία*, mit der die „Himmelskönigin“ Jer 7, 18 und die „**Caelestis**“ in Karthago zu vergleichen ist. Die Bedeutung der Gottheit ēl ist nicht durchsichtig; ist ēl die Abkürzung eines volleren Namens oder hatte der Gott überhaupt keinen Eigennamen? Er scheint ursprünglich in Byblos verehrt worden zu sein. Die Griechen setzen ihn dem Kronos gleich und erzählen, daß er in Ph., Karthago und Sardinien durch Kinderopfer verehrt worden sei (vgl. d. Art. Moloch Bd XIII, 269 ff.). Der eigentümliche Sprachgebrauch von **baʿal** hat besonders Fremde zu der Meinung gebracht, daß Baal der höchste Gott der Ph. sei. Für den Glauben und den Kultus der Ph. selbst trifft das nicht zu. Wenn z. B. Philo in seinem Göttersystem so verfährt, so giebt er damit spätere Spekulationen wieder, aus denen für die Erkenntnis der eigentlichen Religion direkt nichts zu gewinnen ist. Für Karthago ist von Wichtigkeit die Aufzählung von Gottheiten, die Hannibal zu Zeugen des Vertrags mit Philipp von Macedonien anruft (Polyb. VII, 9).

Im Kultus treten besondere Unterschiede gegen die Gebräuche der Kanaaniter

(Bd IX, 734 f.) nicht hervor. Heilige Bezirke mit Altären, Steinen und Bäumen (Pfählen), eine Cella oder ein größeres Haus für ein Gottesbild (s. oben S. 288, 37; 393, 7)— solche zeigen starke Abhängigkeit von ägyptischen Mustern — die ראשת (CIS I, Nr. 5) als Abgabe an die Gottheit von jedem Gewinn, auch von der Kriegsbeute, Tieropfer, heilige Tänze, Gottgeweihte, Priester, Waschungen, Beschneidung sind uns bezeugt. Über Opfergebühren der Priester handeln die beiden Opfertafeln von Marseille und Karthago (CIS I, Nr. 165. 167). In der Kosmogonie liegt eine Dreiteilung der Welt vor, Himmel, Erde und Meer, wie z. B. Gen 1, 28; Ex 20, 4; Ps 69, 35 rc.

IV. Geschichte der Ph. Zu den Quellen vgl. C. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der Alten Geschichte (1895), 403—412. Die Stücke aus Menander von Ephesus (2. Jahrhundert v. Chr.) finden sich Josephus Antiq. VIII, 5, 3 § 144—146 = c. Ap. 1, 18 § 116—120; Antiq. VIII, 13, 2 § 324; IX, 14, 2 § 284—287. Wahrscheinlich gehen auch die Reihen von Königen und Herrschern über Tyrus c. Ap. I, 18 § 121—125 und I, 21 § 155—158 auf Menander zurück. Dios, der Verfasser eines Antiq. VIII, 5, 3 § 147—149 = c. Ap. I, 17 § 113—115 mitgeteilten Stückes, und Philostratos, der kürzer als Zeuge genannt wird Antiq. X, 11, 1 § 228 = c. Ap. I, 20 § 144, sind nicht weiter bekannt. Wahrscheinlich hat jedoch Josephus alle diese Stücke aus den Sammelwerken des Alexander Polyhistor geschöpft. Die Denkmäler des vorderen Orients, besonders die Entzifferung der assyrischen Inschriften, haben diese dürftigen Notizen etwas erweitert.

Die erste Erwähnung der ph. Küste ist bisher in den Angaben über den König Sargon von Agade aus der Mitte des 3. Jahrtausends vor Chr. enthalten; er soll die ph. Küste unterworfen, das „Meer überschritten und im Westen seine Bildsäulen errichtet" haben. Falls es sich dabei wirklich um eine geschichtliche Nachricht handelt, so zeigt sie uns, daß schon damals Schiffahrt an der ph. Küste getrieben worden ist. Leider erfahren wir nicht: von wem und wohin? Winckler (vgl. oben S. 296, 20) vermutet, daß die Ph. erst später eingewandert seien, daß schon vor ihrer Ankunft Handel und Schiffahrt von dieser Küste aus getrieben worden und auch die später durch ihren Namen berühmt gewordenen Städte bereits vorhanden gewesen seien. Die aus der Wüste stammenden Ph. würden dann in die Thätigkeit und in die Kultur der Küstenbewohner hineingewachsen und selbst ihre Träger geworden sein, wie das z. B. später zwischen dem einwandernden Israel und den kanaanitischen Bauern ebenso gegangen ist. Um die Zeit der 'Amārna-Briefe, um 1400 vor Chr., sehen wir die Küste in großer Bedrängnis. Die Herrschaft der Ägypter, der die Ph. seit 1500 durch Thutmosis III. unterworfen waren, gerät stark ins Schwanken. Die Hethiter (s. Bd IX, 737 f.) drängen von Norden her ins Land; die Fürsten der Amoriter, Abdaschirtu und Aziru, greifen die ph. Städte an; in Beirut sitzt ein ägyptischer Beamter, der nicht Ordnung halten kann; die „Könige" der einzelnen ph. Städte schreiben Notbrief um Notbrief nach Ägypten; aber von dort werden sie ohne Hilfe gelassen. Sethos I. und Ramses II. stellten das Ansehen der ägyptischen Oberherrschaft wieder her, letzterer durch einen Vertrag mit den Hetithern (um 1320), der jedoch nur den südlichen Teil Syriens, vielleicht vom nahr el-kelb ab, den Ägyptern überließ. Dennoch zerfiel die Oberherrschaft der Pharaonen; der Ansturm der „Seevölker" zur Zeit Ramses' III. (vgl. d. Art. Philister Bd XV, 340 f.) warf sie völlig über den Haufen und führte schließlich zu der Ansiedelung der Philister. Das Reich der Hethiter löste sich im 12. Jahrhundert in einzelne Herrschaftsgebiete auf. Das Erscheinen Tiglathpilesers I. in Syrien bewirkte keine Umwälzungen auf politischem Gebiet, ebenso wenig wie der Zug Sisaks (s. Bd XVI, 555). Weder Assyrien noch Ägypten griffen für längere Zeit in die syrischen Angelegenheiten ein; daher begann nun die erste Blüte der ph. Städte.

Im Anfang dieses Artikels S. 281, 4 ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß „Sidonier" im 10. und 9. Jahrhundert vor Chr. den allgemeinen Sinn von Ph. hat, und daß daraus auf ein Vorrecht Sidons auch vor Tyrus geschlossen werden muß. Ein Vorrecht politischer Macht läßt sich in der Geschichte nicht erkennen, wahrscheinlich hat man daher an ein altes Vorrecht mehr auf dem Gebiete des Kultus und der Kultur zu denken. Die Stadt, die um 1000 vor Chr. in den Vordergrund tritt, ist Tyrus. Der König Hiram I. (969—936, vgl. meine Gesch. Israels § 49) läßt sich für die Salomo gewährte Unterstützung das israelitische Gebiet von Kabul (s. Bd VI, 338 f.) abtreten, betreibt mit ihm gemeinsame Handelsunternehmungen (s. Ophir Bd XIV, 400 ff. und Tarsis Bd XVII, 751 f.) und gründet die ph. Kolonie Kition auf Cypern, die den Namen Ḳarta ḥadascht, d. i. Neustadt (Karthago), erhielt (statt *Ιτυκαίοις* [= Uthika?] Jos. Ant. XIII,

5, 3; c. Ap. I, 18 l. *Κιτιέοις*). Unter dem Könige Pygmalion Jos. c. Ap. I, 18 (vgl. dazu meine Gesch. Isr. § 49) soll 814 die zweite „Neustadt“, das bekannte Karthago in Nordafrika, von Tyrus aus gegründet worden sein. Diese Gründung ist nach der Sitte des Altertums zu verstehen: ein bereits bestehender Ort erhält einen neuen Herrn, einen neuen Kultus und neuen Namen; wieviel dabei wirklich neu gebaut wird, ist eine untergeordnete Frage. Seit dieser Zeit ist Karthago mit Tyrus so verbunden, daß letzteres als Mutterstadt gilt, Karthago als abhängige Kolonie. Man pflegte bisher dieses „punische“ Reich an der Nordküste Afrikas als eine bewundernswerte Schöpfung ph. Kraft und Zähigkeit anzusehen. Neuerdings hat jedoch H. Winckler die Frage aufgeworfen, ob ein so wenig zahlreiches Randvolk wie die Ph. wirklich einen solchen Überschuß an Menschen gehabt habe, wie er für die Besiedelung eines umfangreichen Gebiets nötig sei, m. a. W. ob sich Karthago lediglich als Schöpfung der Ph. begreifen lasse. Er hat im Zusammenhang damit die Vermuthung ausgesprochen, daß dieselbe Völkerbewegung, die die Ph. u. a. nach Kanaan gebracht habe, von Arabien auch eine ihrer Wellen an die Nordküste von Afrika und vielleicht noch weiter bis in das südliche Europa gesandt habe; dadurch sei die „punische“ Herrschaft in Afrika entstanden, und die „Gründung“ Karthagos habe darin ihre Bedeutung, daß Tyrus diese Stadt und ihr Gebiet von sich abhängig zu machen verstanden habe. Wie man darüber auch urteilen mag, sicher ist, daß die Unterordnung Karthagos unter Tyrus den völligen Sieg des letzteren im westlichen Mittelmeere bezeichnet, und daß diesem Erfolge eine lange, darauf gerichtete Arbeit vorangegangen ist. Tyrus scheint vermöge seiner steigenden Macht auch die Vorherrschaft über einen Teil der heimischen Städte erlangt zu haben. Während Hiram I. im AT stets „König von Tyrus“ genannt wird (2 Sa 5, 21; 1 Kg 5, 15; 9, 10), heißt Ethbaal 1 Kg 16, 31 „König der Sidonier“. In der Zwischenzeit scheint demnach eine Verbindung von Tyrus und Sidon unter Führung von Tyrus stattgefunden zu haben. Das wird bestätigt durch die Angabe Menanders bei Jos. Antiq. VIII, 13, 2 § 324, daß Ethbaal Botrys an **rās schakkā** (nördlich von Gebal!) gegründet habe (auch Auza in Libyen). Die nördlichen Orte um Arados werden durch diese Vorherrschaft von Tyrus nicht berührt worden sein.

Die Angriffe der assyrischen Könige Assurnasirpal und Salmanassar II. im 9. Jahrhundert wußten die ph. Handelsstädte durch wiederholte Tributzahlungen von sich abzuwenden. Thiglathpileser III. bildete 738 aus den Städten des Eleutherusthales, Simyra, Arka, Siana (vgl. oben S. 292) die assyrische Provinz Simyra. Die übrigen ph. Städte — Arados, Byblos und Tyrus sind die Mittelpunkte — suchen wieder durch Tribute ihre Interessen zu sichern. Doch geht Kition auf Cypern zunächst auf kürzere Zeit, dann unter Sanherib endgiltig für Tyrus verloren. Dieser König versuchte Tyrus durch fünfjährige Belagerung (701—696) zu unterwerfen; aber die Inselstadt widerstand ihm. Freilich verlor sie ihre Besitzungen auf dem Festlande, und Sidon erhielt einen neuen, zum Tribut verpflichteten König von Sanheribs Gnaden. Als sich diese Stadt unter Asarhaddon empörte, wurde sie 675 zerstört und eine „Asarhaddonsstadt“ an anderer Stelle erbaut, in der Ausländer angesiedelt wurden und ein assyrischer Beamter residierte. Später wurde auch der König Ba'al von Tyrus angegriffen; er machte unter Assurbanipal, ebenso wie Aradus, seinen Frieden mit den Assyrern. Als die Macht des assyrischen Reiches in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts sank, mögen sich die ph. Städte etwas erholt haben. Ägyptens Versuche, seine Oberherrschaft über Syrien wiederherzustellen, waren nur kurz und nicht von entscheidendem Erfolge. Die Babylonier unter Nebukadnezar II. verjagten die Ägypter aus Syrien. Tyrus verweigerte die Unterwerfung und wurde 585—573 aufs schärfste, doch vergeblich belagert (vgl. Ez 27—29). Aber eine volle Selbstständigkeit der Stadt in dem großen babylonischen Reiche war unmöglich. Dazu brachen bald nachher Streitigkeiten unter den vornehmen Familien von Tyrus aus; an die Stelle der Könige traten Suffeten (Richter, vgl. שֹׁפְטִים im AT); um diese Anarchie los zu werden, berief man einen König aus Babylon, wohin vermutlich einige Glieder des früheren Königsgeschlechts von Tyrus als Geiseln oder als Gefangene verpflanzt worden waren. Unter der Herrschaft der Perser, die in Ph. ohne Widerstreben aufgenommen wurde, tritt Sidon an die Spitze der ph. Städte (vgl. Herod. VII, 96. 98; VIII, 67). Seine Bevölkerung und besonders seine Könige werden Liebhaber und Pfleger hellenischen Wesens. Während zur Zeit Alexanders des Großen als die vier Hauptorte Tyrus, Sidon, Byblus und Aradus genannt werden, erwähnt Herodot (VII, 98) nur Sidon, Tyrus und Aradus, und diese drei sind es auch, die für Tripolis in Betracht kommen (s. o. S. 291, 52). Aradus dehnte in der Perserzeit seine Macht an der

Küste weiter aus als früher; im Süden gehörten Akko und der Karmel zu Tyrus, Dor und Joppe zu Sidon, Asdod und Askalon wieder zu Tyrus (vgl. Bd XV, 345, 37), die ganze Küste zur fünften Satrapie nach Herod. III, 91. Im Einverständnis mit dem Könige Nektanebos von Ägypten erhoben sich die ph. Städte unter dem Könige Tennes von Sidon 350 gegen die persische Herrschaft, deren Vertreter sehr gewaltthätig dort aufgetreten waren. Artaxerxes III. aber erstickte mit gewaltiger Heeresmacht den Aufstand in Blut und Feuer; besonders hatte Sidon zu leiden. Doch finden wir später wieder einen von den Persern eingesetzten König. Alexander der Große fand nur vor Tyrus Widerstand, und ihm gelang es endlich, die Inselstadt zu erobern (vgl. o. S. 285, 43). Sie erhielt eine macedonische Besatzung.

Nachdem aus den Wirren, die auf Alexanders Tod folgten, die Reiche der Ptolemäer und Seleuciden im vorderen Orient hervorgegangen waren, kamen die ph. Städte zunächst unter die Herrschaft Seleukus' I. Seine Nachfolger behielten auch Aradus und sein Gebiet ohne Wechsel, während die Städte südlich vom Eleutherus von 281—198 unter der Herrschaft der Ptolemäer standen. Zu den Königen von Sidon im 3. Jahrhundert gehören wahrscheinlich Eschmunazar I., Thabnit und Eschmunazar II. Wir wissen ihre Namen durch die Sarkophage der letzten beiden, die in Sidon gefunden worden sind (S. 288, 26. 35). Früher pflegte man sie in die persische Periode zu setzen (so noch Bd XV, 345, 38). Nach Eschmunazars II. Tode scheint Sidon die republikanische Verfassung gewählt zu haben, Tyrus that dasselbe 274. Auch die anderen ph. Städte wußten sich von den Seleuciden die Autonomie zu erwerben. Diese Privilegien wurden in der Regel von den Römern (nach Pompejus 64 vor Chr.) bestätigt. Die ph. Sprache war allmählich durch die aramäische verdrängt worden. Die oberen Klassen der Bevölkerung sahen eine Ehre darin, griechische oder römische Bildung anzunehmen.

V. Handel, Kunst und Kultur. Der Handel der Ph. war teils Landhandel, teils Seehandel. Der Landhandel führte von Arabien, Babylonien, Armenien, später auch von Persien und Indien die Erzeugnisse und Schätze dieser Länder an das Mittelmeer; seine Ausdehnung hat mit dem Bestand der großen „Weltreiche" eher zu- als abgenommen. Mit Ägypten vollzog sich der Verkehr wohl mehr zu Wasser als zu Lande. Ihr Seehandel war in Wirklichkeit nicht so bedeutend, wie man sich ihn auf Grund der griechischen Nachrichten vorzustellen pflegt. Eigentliche Kolonien hat es nur auf Cypern und in Nordafrika gegeben; Gades im südlichen Spanien (vgl. Bd XVII, 571) kann noch hinzugefügt werden, obwohl die Vermutung nahe liegt, daß diese Gegend ursprünglich von Afrika aus besiedelt wurde. Kition und Karthago werden auf Tyrus zurückgeführt; überseeische Kolonien anderer ph. Städte kennen wir nicht. Die Ph. besaßen an den Ufern des Mittelmeeres gewiß eine große Anzahl von Handelsniederlassungen oder Faktoreien, die aber den Namen Kolonien nicht verdienen. In Memphis hatten sie ein eigenes Quartier Herod. II, 112. Zweifellos ist der Schiffsverkehr in dem östlichen Mittelmeer sehr alt, aber er war durchaus nicht ein Monopol der Ph. In der sog. mykenischen Periode sind von den Griechen viele Waren nach dem Osten gebracht worden; in Cypern sind sie eher gewesen als die Ph. Als Tyrus durch seine Verbindung mit Karthago die Herrschaft über das westliche Mittelmeer erlangte, wurden die Griechen die Herren in seinem nordöstlichen Teile. Als Tyrus während der Perserzeit anfing zu sinken, wurde Karthago mächtig, viel mächtiger, als die Mutterstadt je gewesen war.

Man muß Ernst damit machen, sich die Ph. als Kaufleute zu denken, als Händler, die stets danach trachteten, ihren Markt mit dem Besten und Neuesten zu zieren (vgl. Ez 27), und immer darauf bedacht waren, die Wünsche ihrer Kunden zu erfüllen. Bei solchen Leuten wird man nicht nach eigentlicher Kunst fragen, und die ph. Denkmäler, die wir kennen gelernt haben, freilich erst von der persischen Zeit ab, sind auch nicht dazu geeignet, einen besonderen Kunststil zu belegen. Man findet verschiedene Motive miteinander verbunden, ägyptische, babylonische, persische, zuletzt auch griechische. Die Art ihrer Verwendung verstößt jedoch gar nicht selten gegen ihren ursprünglichen Sinn (vgl. Pietschmann a. a. O. 265 ff.). Besonders lehrreich für dieses Verfahren sind die ph. Münzen. Sie werden geprägt seit dem Ende des 5. Jahrhunderts, in Arados nach persischem, in Byblos, Sidon und Tyrus nach ph. Gewicht; benutzt werden jedoch dazu griechische Muster. Eher verdienen die Leistungen der Ph. auf dem Gebiet der Baukunst bewundert zu werden. Die Anregung dazu werden sie freilich von den Ägyptern erhalten haben, aber die Behandlung des Felsens hat bei ihnen doch eine ganz andere Bedeutung gewonnen (vgl. Renan a. a. O. 822. 824). Daß sie die Inselstadt Tyrus, wie es scheint, gegen Ende des 8. Jahrhunderts durch unterirdische Leitungen mit frischem Wasser vom

Festlande her versorgten — freilich nicht durch Thonröhren, sondern durch eine aus behauenen Steinen zusammengesetzte Röhre (vgl. Bd VIII, 682, 42), die noch heute ihren Dienst thun soll — zeugt von großer Geschicklichkeit in Wasserbauten. Ihre Meisterschaft in der Herstellung der Seeschiffe, die wegen ihrer runden Form γαῦλοι genannt wurden, war im Altertum berühmt (vgl. Ez 27; Herod. VII, 96. 128; vgl. d. Art. Schiffahrt Bd XVII, 568 ff.). Sie verstanden sich darauf, Meeresküsten zu untersuchen und aufzunehmen (Herod. III, 136). Ihr Ruf war nicht der beste, wie die in die Odyssee eingeschalteten Erzählungen über ph. Schurkereien beweisen.

Die griechischen Angaben haben den Ph. auch den Ruhm, große Erfinder gewesen zu sein, eingebracht. Aber dieser Ruhm ist hinfällig; er erklärt sich so, daß die Griechen die Neuigkeiten, die die Ph. ihnen vermittelten, als ihre Erfindungen ansahen; ganz unschuldig werden allerdings die schlauen Ph. an diesem Irrtum wohl nicht gewesen sein. Glasfluß und Fayencesachen hat man in Ägypten früher hergestellt als in Ph. (vgl. Erman, Ägypten 607—609). Purpurwaren nannte man in Rom sarranisch (**sarranus**, von Sarra oder Sara = sōr, Tyrus), und die Leute von Tyrus sollen sich in der That auf die Purpurfärberei am besten verstanden haben; vgl. d. Art. Farben Bd V, 757, 16. Aber die Ausdrücke, die wir aus dem Hebräischen für Purpur kennen, sind nicht hebräisch oder phönicisch, eher babylonisch (vgl. KAT[3], 649); also stammt die Sache nicht aus Ph. Zur Kadmossage bei den Griechen gehört der Zug, daß aus Tyrus die Buchstabenschrift nach Griechenland gekommen sei. Vermutlich steht das im Zusammenhang damit, daß die Macht von Tyrus ums Jahr 1000 vor Chr. bedeutend stieg. Der Sinn der Sage würde dann darauf hinauskommen, daß Tyrus die Schrift, wie sie damals dort gehandhabt wurde, nämlich die Buchstabenschrift, den Griechen übermittelt habe. Über den Ort, wo diese Schrift, im Gegensatz zur Keilschrift, entstanden sei, ist damit gar nichts ausgesagt. Man nimmt neuerdings an, daß die Buchstabenschrift in Babylonien ausgebildet worden sei und von dort ihren Weg nach dem Westen genommen habe. **Guthe.**

Sidonius Apollinaris, der letzte bedeutende Repräsentant antiker Bildung in den gallischen Rhetorenschulen, gest. als Bischof von Clermont ca. 480. — Ausgaben: MSL 58, 435—751 mit den unentbehrlichen Noten Sirmonds. — Oeuvres de Sidoine Apollinaire Texte latin par E. Baret. Paris 1879 (einiges Brauchbare in den beigefügten Dissertationen; die angeblich chronologische Ordnung ist dilettantisch). — Gaii Sollii Apollinaris Sidonii Epistolae et Carmina ed. Luetjohann MG A. a. VIII (Praefatio und Indices von Mommsen; Loci similes auctorum Sidonio anteriorum von E. Geisler), Berlin 1887. — Ausgabe von Paul Mohr, Leipzig 1895. — Litteratur: Gennad. Mass. c. 92 (das heißt der Interpolator im cod. Paris. saec. VII); Greg. Tur. h. Fr. II, 21 ff., giebt die bereits legendarische Lokaltradition der Auvergne (vgl. Bd VII, 153, Z. 34 u. 43). — Tillemont, Mém. pour servir à l'hist. eccl. des six prem. siècles XVI, 195—284. — Gibbons Behandlung des Sidonius (Ch. 36) hält sich nicht ganz auf der sonstigen Höhe seines Werks. Al. Germain, Essai littéraire et historique sur Ap. Sid , Montpellier 1840; M. Fertig, C. S. Ap. Sid. und s. Zeit nach s. Werken dargestellt, I Würzburg 1845, II Würzburg 1846, III Passau 1848. — Grundlegend vier Arbeiten von Georg Kaufmann: Die Werke des C. S. A. S. als eine Quelle für die Geschichte seiner Zeit. Göttinger Diss. 1864 (I); ders. im R. Schweizer Mus. V (Basel 1865) S. 1—28 (II); ders. im GgA 1868, S. 1001—1021 (III) und in Raumers hist. Taschenb. 4. F. 10. Jahrg., Leipzig 1869, „Rhetorenschulen und Klosterschulen" bes. S. 30—40 (IV). — Chaix, Saint Sidoine Apollinaire et son siècle I. II Clermont Ferrand 1866. — Dahn, Könige der Germanen V (Würzburg 1870) S. 82—101; M. Büdinger, A. S. als Politiker, eine universalhistorische Studie, SWA 97. Bd (1881) S. 915—953 (inhaltreich, aber mit Vorsicht zu benutzen; DchrB IV (1887) p. 649—661 von H. W. Phillott (eingehend, aber zu abhängig von Chaix); Ad. Ebert, Allg. Gesch. der Litteratur des Mittelalters im Abendlande I[2] (1889) S. 419—448; M. Manitius, Geschichte der christl. lat. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrh. (1891) S. 218—225; Hauck, KG Deutschlands I[2] (1898) S. 79 ff., 83 ff. u. ö.; Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule II, Paris 1899, p. 12, 34 u. ö.; Wattenbach-Dümler, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I[7] (1904) S. 97 f.; E. Braeman, Sidoniana et Boethiana, Utrecht 1904; Dr. R. Holland, Studia Sidoniana Leipzig 1905 (Progr. Nr. 650, der Leipziger Thomasschule).

I. Lebensgeschichte. C. Sollius Modestus Apollinaris, von ihm selbst und Zeitgenossen meist mit dem selbstgewählten Beinamen (**signum**) Sidonius, oder auch Sollius, genannt — wurde um das Jahr 430 zu Lyon (vgl. ep. IV, 25, 5, c. XIII v. 23 f. u. ö.) in einer vornehmen Familie geboren (Stammtafel MG VIII p. XLVIII), vgl. ep. VII, 9, 15; I, 3, 1. Sein Großvater verwaltete in Gallien das oberste Reichsamt und wurde der

erste Christ in der Familie. Auch der Vater brachte es unter Valentinian III. im Jahre 448/9 zum praefectus praetorio Galliarum (ep. V, 9, 2 VIII, 6, 5). Das Geburtsjahr des Sid. fällt nach ep. VIII, 6, 5 etwa 430—433 n. Chr.; als Geburtstag giebt er selbst c. XX den 5. November an. Auf seine körperliche Ausbildung und geistige Schulung wurde die allergrößte Sorgfalt verwandt (ep. VIII, 6, 5; c. IX, 313; ep. VI, 1, 3; vgl. c. II v. 155). Der Unterricht in den damals noch blühenden Grammatiker- und Rhetorenschulen trug einen ausgeprägt formalen Charakter. Ihr höchstes Ziel war spielende Leichtigkeit virtuoser Improvisation in Handhabung aller überlieferten Kunstformen und Stilgattungen der lateinischen Poesie und Prosa. Erfüllt von dem doppelten Streben nach schriftstellerischem Ruhm und hoher Stellung im Staatsdienst, beteiligte sich Sid. eifrig an Disputationsübungen unter Leitung des Presbyters Mamertus Claudianus (s. den Art. IV, 132 f.), dem er ep. IV, 11 Nachrufe in Prosa und Versen widmet (vgl. ep. V, 2, 1), an einer poetischen Gesellschaft unter dem vielseitig gebildeten Anthedius (c. XXII ep. § 2), durch Anschluß an den burdigalensischen Rhetor Lampridius und andere litterarische Größen, besonders aber durch Abfassung von Gelegenheitsdichtungen, welcher Art sie immer erwünscht waren (ep. VI, 21). Seine Heirat mit Papianilla, der Tochter des Avitus, eines vornehmen Arverners (c. VII v. 119), machte ihn in der Landschaft heimisch, die ihm zum Vaterlande werden sollte (ep. I, 11, 3 f. II, 2 c. XVII, 20). Der ihm von seiner Gattin zugebrachte Landsitz in der Auvergne (ep. II, 2, 3) und sein glückliches Familienleben hätte ihn, wie sein poetisches Vorbild Statius, zu einem Dichter des vornehmen häuslichen Wohlbehagens machen können. Sein Ehrgeiz ließ ihn aber das, wenngleich mit den Gütern der Kultur geschmückte, Leben eines inglorius rusticus verachten (ep. I, 6, 4). Die Erhebung seines Schwiegervaters zum römischen Schattenkaiser (c. VII v. 540) leitete seine stets durch äußere Anlässe bestimmte Muse auf die Dichtungsart, welche damals das heroische Epos vertrat: den Panegyricus (Ebert S. 419). Er begleitete seinen Schwiegervater nach Rom und trug dort bei dessen Konsulatsantritt am 1. Januar 456 sein Lobgedicht auf diesen vor (c. VII). Es spiegelt die Zeitgeschichte seit ca. 420 auf seine Art wieder; deutlich ist zu erkennen, daß die Erhebung des Avitus einer gallischen Bewegung entsprang, die nicht ohne Spitze gegen Italien war (doch s. Kaufm. III S. 1017). Bemerkenswert ist der besonders bei den Partien über Litorius (v. 246—302) hervortretende Gegensatz zur Beurteilungsweise Salvians de gub. Dei VII, 9, 10, wie Sid. überhaupt dessen Antipode ist (vgl. Hauck, KG D. I², S. 18 f.). Von christlicher Auffassung keine Spur. Das Werk des jungen Dichters wurde so beifällig aufgenommen, daß man ihm eine Broncestatue bei denen der berühmtesten Schriftsteller in der Trajanshalle setzte (ep. IX, 16 c. v. 25). Aber der in dem Panegyricus (c. VII v. 116) als neuer, gallischer Trajan gefeierte Retter des Erdkreises (v. 317 tibi pareat orbis, Ne pereat) wurde nach 17monatlicher Regierung durch den Suevenfürsten Ricimer gestürzt und starb bald darauf. Am 1. August 457 erhob Ricimer den Majorianus zum Kaiser, Sid. widersetzte sich mit seiner Vaterstadt; als aber Lyon gefallen war, gelobte der Dichter, fortan seine Zunge in den Dienst des Siegers zu stellen, der ihm großmütig das Leben geschenkt habe (c. IV, 13 f.). Er empfing ihn 458 in Lyon mit einem Lobgedicht (c. V), das auch den Thronräuber des Kaisers Avitus in niederträchtiger Weise verherrlicht (v. 266). Historisch wertvoll ist aber die Schilderung der Franken v. 238—254. Nach der Ermordung Majorians am 1. August 461, während der Herrschaft des Kaisers Severus 461—466, wird für uns die Lebensgeschichte des Sid. undeutlich. Wahrscheinlich lebte Sid. in diesen Jahren als Landedelmann. Die ausführliche Beschreibung seines Gutes Avitäcum ep. II, 2 ist kulturgeschichtlich ebenso wertvoll, wie die v. 263—306 des damals entstandenen c. XXIII gelieferte Beschreibung der Pantomimen, die letzte eingehende, die aus dem Altertum überliefert ist (erläutert von Holland S. 30—33). Auch die Erzählung v. 69 ff. von dem Verrat Narbonnes an die Goten ist beachtenswert, bedarf aber sehr der Ergänzung durch die Vita Lupicini A. S. März 21 p. 263 f. Dies Lobgedicht c. XXIII auf den als Gesandten weit gereisten Narbonenser Consentius führt den Leser durch die ganze damalige Kulturwelt. So lange der Westgotenkönig Theodorich II. (453—466) regierte, nahm Sid., der dessen formale Abhängigkeit von Rom c. V v. 562 u. ö. freilich übertreibt, eine gotenfreundliche Stellung ein. Ep. I, 2 (Paraphrase von Gibbon, ch. 36; Übersetzung von Fertig I, 28 ff.) liefert er eine ausführliche Charakteristik jenes Fürsten, berührt § 4 auch den arianischen Hofgottesdienst. Als aber König Eurich (466—485) auf den Thron kam, der nach Jordanes c. 45 Gallias suo iure nisus est occupare (vgl. Sid. ep. VII, 6, 4; VIII, 3, 3), schloß sich Sid. der entgegengesetzten Partei an. Er trennte sich damit von seinem Freunde Arvandus, der als Präfekt Galliens

diese Provinz den Goten und Burgundern in die Hände spielen wollte (Kaufm. II, 9, 25). Nach dem Sturze des Severus im Jahre 465 (c. II, v. 317 f. gebraucht Sid. darüber die grell heidnische Redewendung **Auxerat Augustus naturae lege Severus Divorum numerum**) galt der oströmische Kaiser Leo Thrax (457—474) als Herrscher auch des Occidents. Er ernannte den Eidam seines Vorgängers Marcian, den Anthemius (467—472) zum Herrscher des Westens (c. II, 20 ff.). Sid. kam als Gesandter der Arverner, durch kaiserliches Handschreiben entboten (ep. I, 5, 2) mit der Staatspost gerade in Rom an, als die Hochzeit zwischen Ricimer (s. oben S. 303, 37) und der Tochter des Anthemius gefeiert werden sollte. Während ihm auf der Reise Ravenna als die Stadt der verkehrten Welt erschienen war (ep. I, 8, 2) überwältigten ihn am Tiber die antike Formenschönheit ebenso, wie die kirchlichen Erinnerungen. Die lebendige Schilderung dieser doppelten Stimmung ep. I, 5, 9 erinnert lebhaft an Petrarca (vgl. auch ep. I, 6, 2). Sofort trat er mit den beiden hervorragendsten Senatoren in nahe Verbindung (ep. I, 9, 2 f.) und befolgte den Rat, auf den neuen Kaiser einen Panegyricus zu dichten (c. II). Dieser ist das späteste datierbare Stück seiner **carmina**. Nach der Rezitation am 1. Januar 468 erfüllte sich die Voraussage des senatorischen Gönners **multa tibi seria hoc ludo promovebuntur.** Er konnte einem Kunstgenossen melden: **ad praefecturam sub ope Christi stili occasione perveni.** Jener dritte Panegyricus ist als geschichtliche Quelle nicht gering zu schätzen (v. 243—279 Schilderung der Hunnen, v. 348 ff. Geiserich in Rom, v. 375 ff. die Lage der Ostgoten um das Jahr 467 vgl. Kaufm. II, 27). Um das Jahr 469 hielt sich Sid. nicht mehr in Rom auf: dies geht aus dem interessanten Brief über das Schicksal des Arvandus (ep. I, 7, 9) hervor. Der Kaiser Anthemius blieb dem Hause des Sid. wohlgesinnt (ep. V, 16, 2), und dieses trat in schärfsten Gegensatz zu den Bestrebungen des Statthalters Seronatus, der in die Fußtapfen des Arvandus trat (Duchesne II, 12; Dahn V, 90). Ep. V, 13, geschrieben um das Jahr 470, schildert diesen als übermütigen Satrapen, der das Land damals unsicher machte. Bald darauf ist der merkwürdige Brief II, 1 geschrieben, vor dem Sturz des Anthemius durch Ricimer am 11. Juni 472, aber nach demselben redigiert (MG VIII, p. LI). II, 1, 3 wird dem Gotenfreund Seronatus unkirchliches Gebahren vorgeworfen (vgl. Hauck, KG D. I², S. 79) und am Schluß dem Provinzialadel, wenn es so weitergehe, die Alternative gestellt, entweder das Vaterland oder die Haare zu lassen, **seu patriam dimittere seu capillos**, d. h. er muß, wenn er römisch und im Lande bleiben will, in den geistlichen Stand treten. Eine hochbedeutsame Parole! In der That hat die Nobilität ihr Römertum in die Hierarchie gerettet. Bald darauf wurde Sid. selbst zum Provinzialbischof von Clermont geweiht, das zum Provinzialsprengel von Bourges gehörte (ep. VII, 9, 25). Aus ep. VII, 9, 14 läßt sich nicht folgern, daß er vorher in den niederen Klerus getreten war (vgl. ep. VI, 7, 2; VII, 8, 1). Der aufmunternde Brief des Bischofs Lupus v. Troyes, von Fertig II, 7 übersetzt, ist durch Havet als eine geschickte Fälschung Vigniers nachgewiesen (vgl. Arnold, Cäsarius v. Arelate und die gallische Kirche s. Zeit S. 202 A 649). Die erhaltene Antwort des Sid. auf den verlorenen echten Brief VI, 1 ist für die Chronologie wichtig (Duchesne, Fastes II, 34, 449); über seine kirchliche Bedeutung s. unten. Als Bischof entsagte Sid. der weltlichen Dichtung, **clerici ne quid maculet rigorem Fama poetae**, hat diesen Vorsatz aber nicht immer gehalten. — Seine Familienbeziehungen waren ihm zur Erlangung des Bistums förderlich gewesen (vgl. ep. VII, 9), sie zogen ihn bald in die politischen Kämpfe. Sein Schwager Ecdicius war der Hort der römischen Partei. Clermont, die letzte Burg des Römertums in Aquitania I (ep. VII, 5, 3), drohte den Goten zu erliegen. Mit einer kleinen Reiterschar schlug der Kaisersohn sich durch und flößte den Bedrängten Begeisterung ein (ep. III, 3). Von Rom her war keine Hilfe zu hoffen (ep. II, 1, 4). Die Burgunder waren zweifelhafte Freunde. Sid. stand als geistliches Haupt der Stadt (III, 1, 1) seinem Schwager, dem weltlichen, treu zur Seite. Die Lage war um so bedrohlicher, da das niedere Volk unwillig wurde, dem römischen Aristokratenregiment Opfer zu bringen (VII, 5, 1, vgl. Kaufm. II, S. 13). Ein deutliches Bild läßt sich weder von der mehrfach unterbrochenen Belagerung, noch von den Friedensverhandlungen gewinnen. Während der Belagerung sendet Sid. seine Bitten um Unterstützung zu den Bischöfen nah und fern. Sein Notschrei an den Bischof Basilius von Aix, seine scharfe und bittere Verurteilung der politischen Haltung des Bischofs Gräcus von Marseille zeigen eine Stärke der Empfindung, eine Eindringlichkeit der Sprache, die wir sonst an ihm vermissen. Das erstere Schreiben (ep. VII, 6) enthält einen leidenschaftlichen Erguß gegen Eurich, den fürchterlichen Menschen, dem das bloße Hören des Wortes „katholisch" wie Essig die Mienen so zusammen-

zieht, daß er mehr als Sektenhaupt, denn als Volkskönig dasteht. Schon stehen 9 Bischofsstühle verwaist. Bald kann es dahin kommen, daß clericalis non modo disciplina, sed etiam memoria perit. (Von Hinrichtungen der Bischöfe sagt Sid. kein Wort: erst die Legende bei Gregor von Tours hat aus Eurich einen blutdürstigen Wüterich gemacht.) Burgunder und Goten drohen das Land aufzuteilen (so ist VI, 10, 5 mit Dahn V, 91 zu erklären, gegen Büdinger S. 946; das Imperium heißt bei Sid. nie regnum). Darauf muß alle Anstrengung gerichtet werden, daß Eurich wieder Bischöfe weihen läßt, ut populos Galliarum . . . teneamus ex fide, etsi non tenemus ex foedere. Wieder die Parole: Rettung des Römertums in die katholische Kirche, wenn es politisch von der res publica (so nennt Sid. öfter das Reich) abgetrennt wird! Daß es soweit kam, gab Sid. den Kirchenhäuptern der Arelatenser Diöcese Schuld. Bischof Gräcus muß ep. VII, 7 die heftigsten Vorwürfe hören. Die Massilienser seien aus den Ersten (vgl. Duchesne, Fastes p. 101) die Letzten geworden, weil sie ihren Privatvorteil über das Gemeinwohl setzen unter Preisgabe „unseres unglücklichen Winkels" (nostri infelicis anguli; vgl. III, 1, 4). Clermont war verloren. Sid. klagt: factus est servitus nostra pretium securitatis alienae, d. h. das Reich trat die Auvergne gegen den Küstenstrich von den Pyrenäen bis zur Rhonemündung ab (MG VIII, 446). Eurich aber zeigte sich nicht als der ep. VII, 6 geschilderte Fanatiker. Clermont wurde nicht zerstört, Sid. verdankte abermals seinem litterarischen Ruf eine milde Behandlung. Der gotische Hof war nicht bildungsfeindlicher als der Majorians. In Toulouse war nach dem König Leo von Narbonne der einflußreichste Mann, Nachkomme des M. Fronto, des Lehrers Mark Aurels in der Beredtsamkeit, selbst gefeiert als Rechtsanwalt, Dichter und Politiker (ep. IV, 22, 3; VIII, 3, 3; Ennod. vita Epiph. c. 85, N. A. XXIV, 119 f.; Mommsen, Reden S. 139). Sid. schickte ihm eine Abschrift der lateinischen Übersetzung der Biographie des Apollonius v. Tyana. Aus der milden Haft bald entlassen, durfte er nicht sofort nach Clermont zurückkehren, sondern sollte seine Loyalität erst in einem nicht exponierten Scheinamt bewähren (per officii imaginem solo patrio exactus ep. IX, 3, 3). Der berühmteste aller Briefe des Sid. (ep. VIII, 9) fällt in diese Zeit; das darin enthaltene Gedicht, zweifellos zur Mitteilung an den König bestimmt, schildert die Weltmacht des Westgotenherrschers, die an seinen Hof sich drängenden zahlreichen Völker; die Einleitung zeigt, wie Sid. zwei Monate lang auf die in eigener Angelegenheit erbetene Audienz warten mußte. Jenes Gedicht könnte man den vierten von Sid. verfaßten Panegyricus nennen, er ist zugleich eine Palinodie, wie der charakterschwanke Mann viele gesungen hat. (Über die damalige Situation des Sid. am klarsten: Kaufm. III, S. 1007 f.; andere Auffassung: Büdinger S. 949 ff.; Übersetzung des Gedichts von v. 12 an: Fertig II, 23 f.; Verwertung als Geschichtsquelle: Mommsen, Reden S. 136 f.; vgl. auch Dahn, KG D. V, 90). — Nach längerer Zeit durfte Sid. auf seinen Bischofssitz zurückkehren und hat, in seiner Art pflichttreu, seines Amtes gewaltet. Als amtierender Bischof (peragratis dioecesibus) nimmt er in dem letzten Brief der Sammlung vom Leser Abschied. Viel älter als 50 Jahre kann er nicht geworden sein. Die chronologischen Angaben des schon von Sirmond aus dem cod. Cluniacensis saec. X/XI mitgeteilten Epitaphs lassen sich nicht leicht mit ep. IX, 12, 2 und IX, 13, 6, sowie andern Stellen vereinigen. Nimmt man sie wörtlich, so muß Sid. mindestens noch den Anfang des Jahres 481 erlebt haben; ältere Forscher gingen sogar bis zum Jahre 490 hinab (vgl. u. a. MSL 58, 437 f.). Nach dem Vorgang Mommsens MG VIII p. XLIX betrachtet man heute jene Briefaussagen als ungenau und bestimmt nach dem Epitaph den 21. August 479 als Tag seines Begräbnisses. Auch Duchesne II, 34 entscheidet sich für 479 als Todesjahr.

II. Sidonius als Schriftsteller. „Von allen Schriftstellern, in denen sonst dieser nationale Konflikt (zwischen den unterliegenden Römern und den Germanen) sich spiegelt, ist an vornehmer Herkunft und geistiger Durchbildung keiner mit Sid. auch nur entfernt zu vergleichen, und wie gering man auch vom absoluten Standpunkt über seine litterarischen Arbeiten denken mag, nirgends verfolgt man so deutlich wie bei ihm den merkwürdigen Prozeß nicht so sehr der Germanisierung der Römer, als der Romanisierung der Deutschen." Diese gewichtigen Worte Mommsens (Reden S. 139) sind hier kurz zu erläutern. Ästhetisch betrachtet hat die Poesie des Sid., obgleich sententiöse, sowie satirische oder auch anmutige Stellen ihm manchmal gelingen, einen noch geringeren Wert als die des Ausonius. Hoch ist aber ihre litterarhistorische Bedeutung einzuschätzen: teils formal, weil sie den Übergang zur mittelalterlichen lateinischen Poesie bildet, in der Häufigkeit des Reims, der Alliteration und ähnlicher Kunstformen (vgl. Manitius S. 225); teils material, weil man einerseits aus ihr ersieht, welche Dichter und Schriftsteller man damals las (Schanz, Gesch. d.

röm. Litter. IV [1904] S. 232 über die ersten Spuren einer Nachwirkung des Prudentius, vgl. Philol. LI, 501 und 704 ff.; Holland S. 13 zeigt, daß Sid. schon ehe er Bischof wurde, den Lactanz kannte), andererseits werden manche Abschnitte kulturhistorisch wichtig, weil sie zeigen, welche Formen die klassischen Mythen bei dem Zusammenbruch der alten Welt in Gallien angenommen hatten (Holland a. a. O. p. 1—16: **De carminis noni argumentis historicis et mythicis**, vgl. Bobeth, **De indicibus deorum, Lipsiae** 1904). Kirchengeschichtlich wertvoller als die **carmina** sind die Briefe. Aus sich selbst schöpft Sid. kaum einen Gedanken (vgl. Kaufm. IV, S. 18 f.). Aber seinem erregbaren, weltoffenen Naturell steht, wenn bedeutende Ereignisse es treffen, in der mit manierierter Virtuosität gepflegten hochgebildeten Sprache ein für die feinsten Nüancen ausgearbeitetes Instrument zur Verfügung. Wohl ergeht er sich, bei inhaltsarmen Situationen, und wenn er brennenden Zeitfragen im Gefühl seiner Schwäche ausweicht, seitenlang in hohlen Phrasen; wo jedoch der Moment ihn packt, vermag er mit kurzen Aussprüchen, die seit Gibbon (vgl. ch. 36 n. 1 über ep. II, 13) jeder Geschichtschreiber jener Zeit wiederholt, treffend die Lage zu beleuchten. Die 9 Bücher Briefe sind in Absätzen herausgegeben. Das erste, größtenteils um 469 in Rom geschrieben, beginnt mit der Widmung an den Lugdunensischen Kleriker Konstantius, dem eine Vita des (von Sid. ep. VIII, 15, 1 erwähnten) Bischofs Germanus v. Auxerre zugeschrieben wird (s. den Art. Bd VI S. 606). — Die Briefe des II. Buchs scheinen erst nach der Mitte d. J. 472 veröffentlicht zu sein; sie sind aber wohl sämtlich älter, da sie keinerlei Andeutung auf den klerikalen Stand enthalten. Wie heidnisch Sid. damals dachte, zeigt die Grabinschrift für die jung verstorbene Philomathia (vgl. Hauck, KG D. I², S. 23), welche in dem Ausspruch gipfelt, ungerechterweise habe das Grab so früh sein Recht genommen (vgl. ep. IV, 11). Diese 25 Briefe der zwei ersten Bücher sind zuvörderst ediert worden. Die folgende Gruppe, Buch III—VII zeigt eine veränderte Situation. Diese 70 Briefe beginnen mit der Bemerkung, der Verfasser sei unwürdigerweise Bischof von Clermont geworden und schließen den an jenen obigen genannten Konstantius gerichteten Epilog mit der Entschuldigung, daß er es wage, ihn von frommer Lektüre abzuziehen. In dieser Sammlung bilden die an Bischöfe gerichteten Briefe (VI, 1 bis VII, 11) wieder eine besondere Gruppe. Es sind zwei Dutzend, wenn man beachtet, daß VII, 12 dazu gehört, ein Schreiben an den Senator und Litteraturfreund Tonantius Ferreolus, Enkel jenes Afranius Syagrius, dem Ausonius vor etwa 90 Jahren seine **Epigrammata** gewidmet hatte. Sid. motiviert die Stelle dieses Schreibens am Schluß der bischöflichen Gruppe charakteristisch so: Wer bei einem öffentlichen Bankett an der ersten Tafel zuletzt sitzt, wird mehr geehrt als durch den ersten Platz an der zweiten: **sic absque conflictatione praestantior secundum bonorum sententiam computatur honorato maximo minimus religiosus** (vgl. den Ausdruck episkopalen Selbstbewußtseins ep. IV, 14, 4 und die von Georg Kaufm. in Gelzers Prot. Monatsbl. 1868 S. 107 f. angeführten Parallelstellen). — Später durchmusterte Sid. auf Wunsch der Freunde (doch vgl. Kaufm. IV, 20) seine Schreine zu Arvernum nach Stücken, die für ein achtes Buch geeignet wären (VIII, 1, 1 vgl. IX, 13, 6), und stellte nach längerer Zeit auch ein neuntes zusammen, „um den Spuren des Plinius zu folgen“ (IX, 1, 2). Die Chronologie der Entstehung ist in der Reihenfolge, auch innerhalb der Gruppen, nicht streng festgehalten, obwohl eine gewisse fortlaufende Ordnung beabsichtigt ist. Die als Supplemente überlieferten wichtigen Briefe VII, 6 und VII, 7 unterbrechen den Zusammenhang, der zwischen VII, 5 und VII, 8 besteht; ähnlich ist es mit IX, 2. Der letzte Brief der ganzen Sammlung weist auf I, 1 zurück.

Diese 147 Briefe haben zunächst deshalb großen historischen Wert, weil sie die Manier der lateinischen Rhetorenschule kurz vor ihrem Untergang, in ihrer äußersten Konsequenz, so rein darstellen, wie kein anderes litterarisches Dokument. In dieser Hinsicht ist jedes Stück wertvoll, und die inhaltleersten oft am meisten. Wie viel hier für das geschichtliche Verständnis der ganzen gallisch-patristischen Litteratur, aber auch Augustins und seiner Gegner, zu gewinnen ist, hat Kaufmanns bahnbrechende Abhandlung IV nur andeuten können. Unter den Adressaten der Briefe finden sich zwei spanische Rhetoren (VIII, 5. IX, 12); sonst sind es außer dem Afrikaner Domnulus (so richtig Mohr p. 354 s. v. **Africa** gegen Mommsen) und ein paar Bewohnern der Appennin-Halbinsel, mit denen er auf seinen Romreisen in Berührung kam (z. B. I, 10 und I, 8, wo er sich höhere Wertschätzung der Transalpiner ausbittet), lauter Gallier im weitesten Sinne des Worts. Ep. IV, 17 ist an einen Franken, den **comes Treverorum Arbogastes**, gerichtet, an den auch der Korrespondent des Sid. Bischof Auspicius v. Toul einen Brief

geschrieben hat (MSL 61, 1006), vgl. Kaufm. IV, S. 23, 30. — In Arles lebte Firminus, an den ep. IX, 1 und IX, 16 geschrieben sind, der Gönner des Cäsarius (Arnold, Cäs. v. Arles S. 79 ff.; Malnory, St. Césaire p. 16 f.). Etwa ein Drittel der Briefe des Sid. ist an Kleriker gerichtet; 36, die alle mit der Formel memor nostri esse dignare, domine papa schließen, an Bischöfe. Von 31 lassen sich die Sitze feststellen. Daß keiner aus den Diöcesen Bordeaux, Bourges und Eauze darunter ist, läßt sich nach ep. VII, 6, 7 erwarten (zeitweilig keine Wiederbesetzung erledigter Stühle unter Eurich vgl. VII, 6, 8 in illa ecclesia sacerdotium moritur, non sacerdos); hingegen Tours war noch römisch (vgl. Heussi-Mulert, Atlas zur KG V A). Zwischen den Kirchen von Tours und Bourges bestanden alte enge Beziehungen (Duchesne II, 301). Sid. schickt deshalb an Perpetuus, den sechsten Nachfolger des hl. Martinus (ep. IV, 17, 5), seine bemerkenswerte Rede bei der Wahl des Metropoliten der Bituriger und giebt ihm gewissermaßen Rechenschaft (ep. VII, 9 vgl. Mommsen, Reden S. 138; Kaufm. IV, S. 31; Hauck I², S. 79). Auch die Diöcese Sens war den Westgoten nicht unterworfen. Wir finden daher Briefe an die Stühle von Sens, Auxerre, Orléans und besonders an Lupus v. Troyes (vgl. Duchesne II, 449). Die an Blasphemie streifende Verehrung, welche Sid. ihm zollt, — er wendet ep. VI, 1, 2 auf ihn Lc 5, 8 und 5, 12 an — erklärt sich großenteils aus dem altkirchlichen Altersprimat: zur Zeit der Geburt des Sid. war Lupus schon ein berühmter Bischof. Um so auffallender sind die gespannten Beziehungen zu Leontius v. Arles, der piquierte Ton in ep. VI, 3, 3, dem einzigen an ihn gerichteten Briefe. Religiöse Richtungsunterschiede mögen hier mitgewirkt haben (Hauck, KG D. I², S. 79); jedenfalls hat Sid. den Arelatenser Primat (s. Bd I S. 56 ff.) völlig ignoriert. Das ist um so auffallender, da einzelne Korrespondenten, wie Bischof Fonteius v. Vaison (ep. VI, 7; VII, 4) an der Adresse der 19 Bischöfe zu Gunsten des Arler Primates beteiligt gewesen waren (Duchesne Fastes I, 254, 119), fast alle aber an dem Konzil gegen Lucidus i. J. 474 teilnahmen, bei dem Leontius präsidierte (vgl. MG VIII, 290 Zeile 9—14). Mit Arler Suffraganen, zu Orange, Vaison und Marseille, steht Sid. in engem Verkehr; den mit der Seestadt vermittelt der Handelsmann und Lektor Amantius. Zu der Metropole Lyon hat er als geborner Lugdunenser ein Pietätsverhältnis; seine Verherrlichung des Bischofs Patiens hat aber auch in dessen Leistungen und Verdiensten Grund (Hauck, KG D. I², S. 84). Die Erzählung von der durch diesen vollzogenen Einsetzung eines Bischofs zu Chalon sur Saone (ep. IV, 25) bildet ein Seitenstück zu der Bischofswahl zu Bourges (ep. VII, 9). An die Lugdunenser Suffragane zu Autun und Langres richtet Sid. ebenso Schreiben, wie an den Metropoliten von Aix und dessen Suffraganen zu Riez. Östlich und nördlich gehn die Briefe an Bischöfe bis Reims (Remigius ep. IX, 7), Toul (Auspicius, vgl. IV, 17 und Hauck, KG D. I², S. 107), Velay und Genf. Ohne Zweifel haben diese Briefe viel beigetragen, den Zusammenhang der auf lateinische Bildung Wert legenden Kirchenhäupter Galliens zu stärken. — Nachgewirkt haben seine Schriften zunächst in den Resten der Rhetorenkreise und Schulen. Bischof Ruricius v. Limoges schrieb in seiner Manier, mit noch gesteigertem Formalismus und ohne seinen Gedanken folgen zu können (Rur. ep. II, 26 cuius lectio prae obscuritate verborum non accendit ingenium). Alcimus Avitus, mit seinem Hause verwandt, ging in denselben schriftstellerischen Bahnen. Ennodius ist in der Rhetorenschule an ihm und Cassiodor gebildet; Ferreolus v. Usez († 581) wurde durch die Briefe des Sid. zur Nachahmung gereizt. In Cluny erwachte später ein neues Interesse für ihn. Flodoard, Helinand, Sigbert v. Gembloux, Vincentius v. Beauvais, Petrus Venerabilis, Peter v. Poitiers, Joh. v. Salisbury lesen und bewundern ihn. Petrus Damiani schöpfte teilweise aus dem Panegyricus auf Majorian, um seine Verherrlichung Gregors VII. auszudrücken (Al. Germain p. 114). Dann hat er auf die Humanisten gewirkt, wenn auch Petrarca fand, er werde dem Cicero nicht gerecht. Mit Tillemont beginnt das historische Verständnis dieser wichtigen Dokumente des Auflösungsprozesses der alten Welt.

III. Sid. als Christ, Bischof und als Theologe. Es hat dem Sid. an religiösen Jugendeindrücken nicht gefehlt; aber sie haben ihn nur oberflächlich berührt (V, 17, 3 Gottesdienst am Grabe des hl. Justus, 14. Bischofs v. Lyon um 381). Seine Gedichte könnten fast alle von einem Nichtchristen gemacht sein; die heidnische Mythologie ist ihm andererseits nur schmückendes Beiwerk, und er erhebt sich ep. IX, 13 v. 103 (Übersetzung von Fertig I, 12 ff.) zur Höhe monotheistisch-christlicher Gedanken, setzt auch, als seine Tochter erkrankt, seine Hoffnung mehr auf das Gebet zu Christus als auf die Ärzte (ep. II, 11). Aber die christlichen Schriften gelten ihm offenbar als nicht vornehm

genug (vgl. Kaufm. IV, 36 mit ep. IV, 11). An diesem Urteil haben weder Claudianus Mamertus noch Faustus viel ändern können, so hoch er an ersterem die Gelehrsamkeit, an letzterem die Beredtsamkeit schätzte. Katholische Kirchenhistoriker nehmen meist einen entschiedenen religiösen Umschwung vor Antritt des Episkopats an. In Wirklichkeit stellte er nur seinen Thätigkeitstrieb in den Dienst der kirchlichen Organisation, deren Einfluß damals so groß war, wie kaum je sonst, und in der er eine Fortsetzung der res publica sieht. Nur in diesem Sinne ist Büdinger S. 935 zuzustimmen: „Seine ganze geistige Existenz ruhte in dem katholischen Römerreich." Nach Analogie des Bischofs Ruricius v. Limoges, der allerdings durch die Lektüre des Faustus v. Riez zur Annahme des klerikalen Lebens geführt zu sein scheint (Rur. ep. I, 1, 1), könnte man eine ähnliche Entwickelung bei Sid. wahrscheinlich finden. Vgl. MG VIII p. LXIII und p. LVII. Dies wäre sogar sicher, wenn Krusch beizustimmen wäre, der l. c. schreibt: Faustus ... Sidonium „pridem Reios venientem" (c. XVI, 78) hospitio accepit, quin immo effecit, „ut sanctae matris sanctum quoque limen adiret" (c. XVI, 84). Id de matre Tillemont XVI, p. 408 aliique interpretati sunt, sed Fausti nescio an „sancta mater" sit ecclesia etc. Aber 1. pflegt Sid. in solchen Fällen selbst die Allegorie zu erklären, wie ep. IX, 9, 12, wo er die schöne Frau, um die Faustus geworben habe, selbst bezeichnet: philosophiam scilicet. 2. Was c. XVI vor und nach v. 84 steht, sind lauter konkrete Dinge. Faustus hatte einen leiblichen Bruder des Sid. erzogen (v. 72, was Krusch ebenso erklärt), und es geht auf die wirkliche Mutter des berühmten Mannes, wenn er fortfährt, ein Gefühl der Ehrfurcht habe ihn ergriffen, wie wenn ihn Jakob zur Rebekka, oder Samuel zu Hannah geführt hätte. 3. Wie bei Ausonius ist auch bei Sid. der ansprechende Zug hoher Wertschätzung älterer weiblicher Familienglieder vorhanden; die ganze Frauenwelt steht bei letzterem auf einem noch höheren Niveau als bei jenem. 4. Ruricius ist eine viel weichere, bestimmbarere Natur, als Sid.; bei ihm kommen die Motive des letzteren gar nicht in Frage. 5. Wäre Sid. von Faustus für seinen Berufswechsel gewonnen, so hätte er sich für das Lebensideal dieses entschiedenen Mannes ganz anders ins Zeug gelegt. Statt dessen hat er sich nicht einmal Mühe gegeben, seine Gedanken zu verstehen; so oft er auf Predigten oder Schriften des Rejensers zu reden kommt, überschüttet er nur dessen Stil mit Lobsprüchen, vom Inhalt erfahren wir nichts (Ep. IX, 3; II, 10 u. ö.; vgl. A. Koch, Der hl. Faustus (1895) S. 14, 17, 23). Er preist Faustus und die übrigen Leiter der Lerinenser Eremitenkolonie, er „begönnert die Mönche" (Hauck); aber obwohl er sich vor ihren Forderungen beugt, bleibt er ihnen innerlich fremd. Er sehnt sich zurück nach der Herrlichkeit der Antike, ohne Hoffnung, daß sie je wiederkehren werde. So lange man jung ist, soll man die Zeit nutzen und Klassiker lesen, ehe das Alter kommt, das da mahnt ans ewige Leben zu denken (ep. VIII, 4, 3). — Im Grunde verachtet er die niedere Menge, die meist aus personae despectabiles besteht und schlechtes Latein spricht (ep. IV, 7); aber sein ehrgeiziger Thätigkeitsdrang verbunden mit liebenswürdiger Hilfsbereitschaft leistet in jener Zeit des Versagens der staatlichen und kommunalen Organe der ihm unterstellten Volksgemeinde wertvolle Hilfe. Als Seelsorger und Prediger war er (trotz Greg. Tur. h. Fr. II, 22) nur ein mittelmäßiger Bischof; aber er stellte seine Bildung und sociale Geltung in den Dienst des Kirchenamtes und übte dadurch einen segensreichen Einfluß aus. — Erinnert seine Bischofswahl an die des Ambrosius, so hatte er doch weder Neigung noch Muße, noch Begabung, sich, wie dieser, die fehlende theologische Bildung nachträglich anzueignen. Seine Bibelkenntnis blieb ebenso kümmerlich wie seine Dogmatik. Wenn er c. XVI v. 42 lehrt, in Christus sei der heilige Geist Fleisch geworden, so ist das kein Archaismus, sondern einfach Ignoranz. Von den Kirchenvätern, auch den lateinischen, gilt dasselbe, was Mommsen (Reden S. 137 f.) von seiner Kenntnis des Hellenismus sagt: „Griechisch konnte er wenigstens so viel, um die berühmten Namen aller Gattungen auf seine rhetorischen Schnüre zu ziehen, und für jeden derselben einen Gemeinplatz zur Hand zu haben (vgl. ep. II, 9, 4 und 5; IV, 3, 7; IX, 2, 2). Den dogmatischen Kontroversen seiner Zeit, mochten sie auch speziell die gallische Kirche lebhaft erregen und ihm von guten Freunden geradezu aufgedrängt werden, ging er geflissentlich aus dem Wege (ep. IV, 2; IV, 3; IX, 3; IV, 9; Kaufm. IV, 32 f.). Ihm fehlte das Interesse ebenso sehr, wie das Verständnis. Wiederholt wurde er aufgefordert, sich an historische Darstellungen zu machen (ep. IV, 22 von dem Staatsmanne Leo v. Narbonne, ep. VIII, 15 von dem Bischof Prosper v. Orleans). In der richtigen Erkenntnis, daß seine Feder dazu nicht geeignet sei, hat er das abgelehnt. Sein Verdienst ist, den bessern Teil des gallischen Adels um die Losung geschart zu haben: „Der römische Staat bricht

zusammen; rettet eure Nobilität in die Hierarchie, bethätigt euer Römertum im Kirchenamt!" Hätte er nur von da die Brücke gefunden zu seinem litterarischen Lebensideal! Wäre von dem Gemahl einer Kaisertochter, dem gefeierten Schriftsteller, dem angesehenen Bischof, dem Schüler eines Mamertus und Freund eines Faustus alle Kraft dafür eingesetzt, die formale Technik der Rhetorenschule mit christlichem Geist zu erfüllen, den Gegensatz zwischen weltlicher Wissenschaft und der Kirche aufzuheben: dann hätte ihn nicht das Gefühl verfolgt, all seine Werke seien eigentlich lauter Grabinschriften (ep. I, 9, 7 vgl. Germain S. 130). Was half es ihm, buchstäblich mit verhängtem Zügel (**pernicibus equis**) hinter der neuesten Schrift des Faustus herzujagen, und sie sofort nachstenographieren zu lassen, was nützte es, daß ihm der andere bedeutende Theolog Galliens ein Buch widmete, wenn er und die Seinen **verborum, non rerum amatores** bleiben wollten? (vgl. Kaufm. IV, 29). Erst nach Jahrzehnten fand nicht bloß die Form, sondern auch der Inhalt jenes dem Sid. dedizierten Buches Anerkennung und Verwertung (s. Bd **III**, 750, 19). Das geschah durch den Mann, der (um die Zeit etwa, da Sid. starb, in Unteritalien geboren) unter ostgotischer Herrschaft ausführte, was unter westgotischer der an Charakter und Talent schwächere Sid. sich und der Kirche versagt hatte: Cassiodor. **Arnold.**

Sidonius, Michael s. Helding Bd. VII S. 610.

Siebenschläfer, die heiligen. — Guil. Cuperus (Cuypers) in AS t. VI, p. 375—397. Photii Biblioth. c. 235 (bei MSG CIV, 99). Sym. Metaphrastes in MSG CXV, 427—448 (vgl. die lat. Bearbeitung bei Cup. l. c., p. 392 sqq.). Beste krit. Ausgabe des von Gregor von Tours seiner Notiz in De glor. martt. c. 94 zu Grunde gelegten und auch als bes. Traktat dargebotenen lat. Texts der Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum auctore Jo. Syro ist die von Br. Krusch in s. Ausg. des Gregor v. Tours: Scriptores rer. Meroving. I, 2, 847—850; vgl. Anal. Boll. XII, 371—378. Der Text in AS p. 385—387 fußt auf einer syr. Homilie des Jacob v. Sarug. Andere syr. Versionen der Sage bieten Land, Anecd. Syr. III, 87 u. P. Bedjan in Bd I seiner syr. Acta martyrum, 1890 (vgl. die Verdeutschung von V. Ryssel: „Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe", im Archiv f. d. Studium neuerer Sprachen und Litteraturen Bd 93, S. 241 ff.; 94, S. 369 ff.; 95, S. 1—54). Vgl. ferner Ignacio Guidi, Testi orientali sopra i Sette Dormienti di Efeso publ. e tradotti, Rom 1885 (aus den Akten der R. Accad. dei Lincei 1884), samt der Anzeige von Th. Nöldeke: GGA 1886, S. 453—459. J. Koch, Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, Leipzig 1883. Paulus Cassel, Harmageddon: apokalyptische Beobachtungen, Berlin 1890 (intereſſ. Versuch einer Zurückführung der Legende auf eine jüdische Urwurzel in der Assumptio Mosis; vgl. unten). J. Clermont-Ganneau, El Kahf et la caverne des Septs Dormants: C. R. des Séances de l'Ac. d. Sc. et BL, 4e Série, t. 26 (1899), p. 564—576 (dazu Anal. Boll. 1900, p. 356—357). Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger (Tübingen 1900), S. 160—169.

Wegen sonstiger hierher gehöriger Litteratur vgl. noch Ul. Chevalier, Répert. s. v. Maximien d'Ephèse (col. 1547) und besonders Potthast, Bibl. II, 1568.

Nach Gregor von Tours (dessen Relation in **De glor. mart. c. 94**, sowie in dem ausführlichen Traktat: **Passio ss. martyrum etc.** [s. o.] aus einem alten, ursprünglich syrisch überlieferten Text der Legende geflossen ist) flüchteten sich sieben christliche Jünglinge zu Ephesus, nachdem sie vor Kaiser Decius ihren Glauben standhaft bekannt, in eine Höhle außerhalb jener Stadt, deren Eingang die Heiden auf des Kaisers Befehl vermauerten. Die trotzdem nicht etwa Erstickten oder Verhungerten, sondern nur Eingeschlafenen erwachen aus ihrem nahezu 200jährigen Schlafe unter Kaiser Theodosius II., bekennen vor dem Herrscher und vor Bischof Maximus ihren Christenglauben aufs Neue und entschlafen dann, angesichts der das geschehene Wunder mit Lobpreis verherrlichenden ephesinischen Christengemeinde, abermals bis zum Ende der irdischen Weltzeit. Die verschiedenen Überlieferungen der Legende ergeben mehrerlei Varianten, betreffend 1. die Zeitdauer zwischen dem Einschlafen und dem Wiedererwachen der Sieben (nach der kürzersten Angabe 175, nach der weitgehendsten 197 Jahre); 2. das Kalenderdatum oder die kirchliche Gedenkzeit des Wunders (bei den Griechen der 4. Aug. oder der 22. [nach dem **Menolog.** der 23.] Oktober; bei den Lateinern der 27. Juli oder nach Rab. Maurus, der 27. Juni); 3. die das Bekanntwerden des Wunders begleitenden Umstände (wobei namentlich die bei Photios überlieferte Sage vom Bischof Theodoros von Aegeä, dessen Leugnung des christlichen Auferstehungsglaubens durch das Wiedererwachen der sieben Jünglinge widerlegt worden sei, eine wichtige Rolle spielt); 4. die Zahl der Höhlenschläfer (nämlich statt Sieben vielmehr Acht — nach der durch Assemani B. O. II,

335 und durch eine syrische Handschrift des 6. Jahrh. (im Britischen Museum [Catal. Syr. Mss. 1090] überlieferten Angabe); 5. den Namen des zum Zeugen der Wiedererweckung gewordenen ephesin. Bischofs (gewöhnlich Marinus; nach des Photios Relation Maros); endlich 6. die Namen der sieben Schläfer selbst. Diese lauten in der abendländischen Überlieferung: Maximianus, Malchus, Martinianus, Dionysius, Johannes, Serapion, Konstantinus, bei den Griechen: Maximilianos, Exakustodianos, Jamblichos, Martimos, Dionysios, Joannes, Antoninos (ähnlich in der russischen Gestalt der Legende, die aber dem Exakustodian einen Marcellus substituiert); in der äthiopischen Sage: Arshaledes, Diomedes, Eugenius, Diniatheus, Bronatheus, Stephanus, Cyriacus. — Die neueren Versuche zur Zurückführung der Legende auf ihren ursprünglichen Kern und Sinn bleiben entweder stehen a) bei der Annahme ihres rein-christlichen Ursprungs, Baronius; Cuypers in AS p. 386, Stadler im „Heiligenlexikon" IV, 356, oder sie supponieren b) einen vorchristlich-heidnischen Urkern der Sage, bestehend etwa in einem Fortleben von Überlieferungen des Kabirendienstes Vorderasiens bis in die altchristliche Zeit hinein, welche Überlieferungen dann ein historisches Faktum, bestehend im Tode einer Anzahl verfolgter Christen in einer Höhle zur Zeit des Decius, mit einem mythischen Schleier umwoben hätten (so Koch und ähnlich Bernoulli, l. c.), oder bestehend in einer Umbildung des hellenischen Endymion-Mythus, verbunden mit Übergewandertsein der Sage aus ihrer syrischen Heimat nach der Gegend von Ephesus (so Clermont-Ganneau, der die im Korân enthaltene mohammedanische Gestalt der Legende bevorzugt, daher die wunderbare Schlafhöhle [im Korân er-Raqîm] in Ostpalästina sucht und ihre Identität mit der Höhle el Kahf bei Ammôn annimmt [vgl. dagegen Anal. Boll. l. c.]); oder es wird c) einer vorchristlich-jüdischen Urgestalt der Sage nachgespürt; so von Cassel a. a. O., der den laut Assumpt. Mosis c. 9 mit sieben Söhnen vor der Verfolgung des Tyrannen D sich in eine Höhle flüchtenden Leviten Taxo [Τ'ξε] durch spätere Sage zum christlichen Märtyrer umgestaltet und aus der Zeit des Flavischen Kaiser [D = Domitianus!] in die des Decius oder gar des Diokletian herabgerückt werden läßt. Es könnte, falls eine derartige Annahme durchführbar wäre, etwa die christliche Felicitassage (vgl. Jos. Führer, Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage, Leipzig 1890) in ihrem Verhältnis zur jüd. Überlieferung von den sieben Makkabäermärtyrern (2 Mak 7) als Parallele herbeigezogen werden; auch ließe sich hierbei an jene Bezeugung einer Achtzahl der schlafenden Märtyrer durch manche orient. Quellen vielleicht erinnern. **Zöckler †.**

Siebenzahl, heilige. — I. Heilige Heptaden in vor- und außerchristlichen Religionen. Ferdinand v. Andrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker: Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien, Bd XXXI (1901), S. 225—274. W. H. Roscher, Die Bedeutung der Siebenzahl im Kultus und Mythus der Griechen: Philologus 1901, 260—373. Ders., Art. „Planeten und Planetengötter" im Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie, III. Ders., Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen: ASG, Bd XXI, Nr. 4. Ders., Die Siebenzahl u. Neunzahl im Kultus u. Mythus der Griechen: ebd. Bd XXIV.

Fast allen altorientalischen Völkern galt, ebenso wie den Griechen und Römern, die Sieben als eine vorzugsweise hl. Zahl. Es lassen sich dafür unzählige Belege beibringen (s. bes. das bei v. Andrian Gesammelte). Stellt man, zunächst ohne Rücksicht auf das ausschlaggebende Alter und Ansehen der befragten Zeugen, ein flüchtiges Zeugenverhör in der Weise an, daß man bei den östlichsten Völkern beginnt, so gewinnt man bereits bei den Chinesen verschiedene bedeutsame Belege für die Thatsache (Einteilung des altchinesischen Reichs in 7 Provinzen; Einsargung des verstorbenen Kaisers am 7. Tag nach dem Tode und Begrabung im 7. Monat nachher; Opferdarbringungen der Kaiser auf 7 Altären für die 7 Hauptgruppen von Geistern; Enthaltensein von 7 kleineren Tempeln in dem großen Ahnentempel des Kaisers &c.; s. Roscher, Ennead. u. hept. Fristen &c., S. 35, und vgl. H. Ritter, Asien I, 199). In der religiösen Überlieferung der alten Inder kennt bereits die Rigveda 7 Adityas, 7 Priester, 7 Rischis als mythische Vorfahren der 7 großen Brahminengeschlechter, 7 Erdteile, 7 hindostanische Ströme, 7 Berge des Paradieses, auch vier 7tägige Wochen als zusammen einen Mondmonat bildend, &c. (v. Bohlen, D. alte Indien II, 247; Hopkins, The religion of India [New-York 1895], p. 32 ff.). Bei den Persern entsprach jenen 7 indischen Adityas die gleiche Siebenzahl von Ameschaspentas; auch sie hatten 7tägige Wochen [entlehnt von den Indern], 7tägige Fristen für verschiedene ihrer Festzeiten, auch 7jährige Fristen &c.; im Mithraskult spielten die 7 Pforten des Mithras eine wichtige Rolle (Cumont, Mithra, Introd. p. 114: vgl. Spiegel, Eran. Altertumskunde

III, 668; Roscher, S. 33 f.). Im altgermanischen und altnordischen Volksaberglauben wird überaus häufig nach 7tägigen und 7jährigen Fristen gerechnet (besonders bei Krankheiten und beim Heilungsverfahren) und kommen auch sonst bedeutsame Siebenzahlen vielfach vor (Grimms Wörterbuch s. v. „Sieben"; Weinhold, ABA 1897, S. 40 ff.; Roscher, S. 36—41). Zahlreiche heilige Heptaden hatte die druidische Überlieferung bei den altkeltischen Völkern (Skene, Celtic Scotland, 1877, II, 112 f.). In der Mythologie der alten Griechen begegnen fast unzählige Siebenzahlen, namentlich in den auf den Apollokultus bezüglichen Sagen; so die 7 Saiten der Leier des Helios, die 7 Heliossöhne auf Rhodos, die 7 geheiligten Rinder- und Schafherden auf Trinakria, die 7 heiligen Sprüche des delphischen Apollotempels; desgleichen auch in anderen Überlieferungen, z. B. im Mythus von den „Sieben gegen Theben", in der Sage von den „Sieben Weisen", in den 7 Altersstufen des Menschenlebens nach Solon und Hippokrates 2c. (Roscher l. c., S. 41 ff.; auch in s. früheren Schrift „Apollon und Mars", Lpz. 1874). Bei den alten Römern bilden die 7 Hügel der heiligen Roma nicht die einzige bedeutsame Heptas; allerlei Belege für eine besondere Bedeutsamkeit der Sieben stellte bei ihnen M. Terent. Varro in s. Hebdomades zusammen (A. Gellius, Noct. Att. III, 10; vgl. Varro, De ling. lat. I, 255).

Wichtiger als diese Zeugnisse aus dem altasiatischen und alteuropäischen Völkerleben der beiden letzten Jahrtausende vor Christus ist, was die in ein noch höheres Alter zurückreichende Überlieferung der Babylonier (und Assyrer) betreffs der Heiligkeit der Zahl Sieben ergiebt. Aus ihr scheinen sich, wenn nicht absolut sichere Aufschlüsse, doch manche mehr oder weniger wahrscheinliche Andeutungen über die mutmaßliche gemeinsame Naturgrundlage, dieser vielerlei heiligen Heptaden des Altertums gewinnen zu lassen. Es darf als gesichertes Ergebnis der neueren babylonischen Forschung gelten, daß nicht etwa die Siebenzahl der Planeten, sondern die 7tägige Dauer eines jeden der vier Viertel des 28tägigen Mondmonats (oder kürzer: die Siebenzahl der Tage des Mondviertels) als ein nicht unwichtiger Erklärungsgrund für das Phänomen des weiten Verbreitetseins heiliger heptadischer Fristen im vorchristlichen Völkerleben zu betrachten ist. Die Babylonier hatten seit alter Zeit eine hebdomadische Monatsteilung, sie hatten aber so frühzeitig noch nicht die Annahme einer Siebenzahl von Planeten. Die bisher in der orientalistischen Forschung vielfach beliebt gewesene Meinung, als liege der Heilighaltung der Siebenzahl die bekannte astronomische (richtiger: astrologische) Theorie von einer Planetenheptas (Sonne, Mond, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) ursprünglich zu Grunde — eine neuerdings z. B. noch von Ed. Meyer (Gesch. d. Altertums I, 148), Nöldecke (LCBl 1902, S. 901), auch von F. v. Andrian (a. a. O. S. 271) ausgesprochene Annahme — muß aufgegeben werden; diese Planetentheorie, das künstliche Produkt einer jüngeren astronomischen Spekulation (s. bes. G. Schiaparelli, Die Astronomie im AT, deutsch durch Lüdtke [Gießen 1904, S. 113 ff.], sowie Schürer in der unten [II] angeg. Abhdlg.) scheint erst im alexandrinischen Zeitalter eine Verbreitung in weiteren Kreisen erlangt zu haben. Die auf ihr beruhende Benennung der 7 Wochentage als „Tag der Sonne, des Monds" 2c. scheint den alten Babyloniern noch unbekannt gewesen zu sein, während sie dagegen jene Zeiteinteilung nach 7tägigen Monatsvierteln, wie urkundlich erwiesen ist, schon frühe kannten und übten. Immerhin kann auch dieses Institut der hebdomadischen Monatsviertel schwerlich als alleiniger oder urspüglichster Erklärungsgrund für das reichliche Vorkommen auch von sonstigen bedeutsamen Siebenzahlen in der babylonisch-assyrischen Kultusüberlieferung in Betracht kommen. Die Auszeichnung je des 7., des 14., des 21. und des 28. Monatstags als schlimmer Tage, wo manche Dinge nicht verrichtet werden durften, scheint doch bei weitem nicht so tief in die Lebensanschauung und -praxis der Babylonier eingegriffen zu haben als das mit ihr parallele und verwandte Sabbathsinstitut in die der Juden (Zimmern, in KAT.³, 592 ff.). Es müssen noch weiter rückwärts gelegene und bedeutungsvollere Momente der ältesten religiösen und kulturellen Entwickelung des Euphratvolks gewesen sein, von welchen die beträchtliche Zahl und Mannigfaltigkeit der teils guten teils üblen Septenare in seinen Traditionen — betreffend z. B. die 7 Höllentore im Mythus von der Istar, die 7 bösen Geister, die öfteren Zusammenstellungen von 7 Götterbildern, 7 Altären, 7 Räucherbecken, 7 Schalen, 7 Fackeln 2c., auch mancherlei Anordnungen und Einrichtungen in der religiösen Kunst — sich herschreibt (vgl. Jensen, Kosmol. der Babylonier 171 ff.; Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion I, 23 ff.; Roscher, Enneadische u. hebdom. Fristen, S. 30 f.). Ein hohes Alter ist vielen dieser Überlieferungen auf jeden Fall zuzuschreiben. Und wie die unten des Näheren zu betrachtenden hebräisch-jüdischen Heptaden auf eine Urverwandt-

schaft der Vorväter Israels mit der babylonischen Nationalität und Kultur deutlich genug hinweisen, so wird ein entsprechender Urzusammenhang mit Babel (nicht grade notwendig ein Import aus Babel) für die auch sonst in vorderasiatischen und nordostafrikanischen Religionen hie und da wahrnehmbaren heptadischen Phänomene als Erklärungsgrund anzunehmen sein. So für das, was Lucian De Syra Dea (c. 7 u. 20) über 7tägige Fristen im Kultus und Mythus der Phöniker berichtet; desgleichen, was die Ägypter angeht, für ihre Siebenzahl von Kasten (nach Herodot II, 164), auch wohl für die Achtzahl, d. h. die erweiterte Siebenzahl ihrer ältesten Göttergruppe (nach Her. II, 145) und für manches Ähnliche. Ihre „sieben Planetengötter" freilich verdankten sie wohl erst späterer Überlieferung, vermittelt durch „chaldäische" Astrologie (vgl. Diod. Sic. II, 30); aber für das hohe Alter sonstiger heptadischer Traditionen bei ihnen zeugen das Totenbuch u. a. wichtige Quellen; vgl. Ebers, Aegypten und die Bb. Mose, 1868, S. 339 f.

II. Die Siebenzahl in der biblischen Überlieferung Alten und Neuen Testaments. Vgl. d. Art. „Numbers" von F. E. König in Hastings u. Selbin, Dict. of the Bible III, 562. 565; auch Barton in Cheyne und Black Encycl. III, 3436. Ferner R. Samuel, Seven, the sacred Number; its use in Scripture and its application to biblical criticism, London 1887 (unwissenschaftlich und phantastisch — s. u.). Wegen der alttestam. Sabbathgesetzgebung insbes. s. d. A. „Sabbath" von v. Orelli Bd XVII S. 283. Vgl. im übrigen, was das AT betrifft, E. Schrader, D. Keilinschriften u. das AT, 3. Aufl., bearb. v. Zimmern und Winckler, 1883; Gunkel, Schöpfung und Chaos ꝛc. (1895), S. 294 ff.; Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 1904 ff. S. 86 (nebst der Kritik Orellis im ThLBl 1904, S. 482 ff.).

[Wegen der Siebenzahl in der nachbiblisch-jüd. Litteratur s. bes. auch M. Friedländer, Gesch. d. jüd. Apologetik, Zürich 1903, S. 30, S. 364 ff., sowie die unten (Nr. III) im Text angeg. Arbeiten von Wünsche, Strack ꝛc.].

Ferner, was das NT betrifft: Kübel, Komment. z. Apokalypse (in Strack u. Zöckl. Kurzgef. Komment.), 2. Aufl., S. 179 f. Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des NTs 1903; T. K. Cheyne, Bible Problems and the new material for their solution, Lond. 1904, p. 57 ff. — sowie gegenüber mancher der Extravaganzen in den Annahmen der beiden letzteren: A. Jeremias, Babylonisches im NT, Leipzig 1905. Ferner E. Schürer, Die 7tägige Woche im Gebrauche der christl. Kirche der ersten Jahrhunderte: ZntW 1905, H. I, 1—66 (woselbst noch reichlichere Litteraturangaben, betr. sowohl die jüdische Woche, wie die Verbreitung der Planetenwoche im Römerreich sowie die Stellung der Kirche zu derselben).

Daß das Kultuswesen und das gesamte religiöse Kulturleben des alttestamentlichen Gottesvolks eine Fülle von Beziehungen auf die Sieben als heilige Zahl darbot, zeigen

1. zahlreiche Bestimmungen des mosaischen Gesetzes. Dieselben betreffen a) das Gebiet der Heortologie, wo vor allem das Gebot der Sabbathfeier (Ex 20, 9—11; Dt 5, 12) als prinzipiell bedeutsame Grundforderung hervortritt, dazu als weitere heptadische Fristen: die 7 Tage des Passah und des Laubhüttenfests; die 7tägige Dauer der Priesterweihe; die Auszeichnung des 7. Monats durch Feier nicht nur der Laubrüst, sondern auch des Versöhnungstags und des Posaunenfests; ferner das Sabbathjahr nach 7 Jahren und das Halljahr nach 7 × 7 Jahren; — b) das Heiligtum, dessen Maßverhältnisse verschiedenes Heptadische hervortreten lassen (7 × 8 Säulen im Vorhof der Stiftshütte, 7 Arme des hl. Leuchters, 7 Handbreiten als Maß der hl. Elle, nach Ez 40, 5; 43, 13 ꝛc.); — c) das Gerichtsverfahren, sowohl beim Schwören (wobei 7 als Schwurzahl die vollgiltige Bezeugung einer Sache ausdrückt [נִשְׁבַּע schwören = „sich besiebenen, Gen 21, 24; Dt 4, 31 ꝛc.), wie bei den auf Genugthuung und Vergeltung abzweckenden Handlungen (z. B. Le 26, 18 ff.; Dt 28, 7 ff.; vgl. Gen 4, 24; Ex 7, 25; Spr 6, 31); — d) das Reinigungsverfahren in verschiedenen auf Krankheit, Geburt und Sterben bezüglichen Fällen (bes. 7malige Abwaschung des Aussätzigen [Le 14, 51; 2 Kg 10, 14], 7tägige Dauer der Zeit zwischen Geburt und Beschneidung des Kindes; 7tägige Fristen in Fällen von Menstruation, Samenfluß, Berührung eines Toten; 7tägige Trauerzeit ꝛc.); — e) die Akte der Bundschließung und Versöhnung im Opferritual (7maliges Sprengen des Opferbluts bei Sündopfern nach Le 4, 6. 17; 16, 14 ff.; Siebenzahl der zu opfernden Farren, Widder und Schafe bei feierlichen Anlässen, wie z. B. Nu 23, 2; Hi 42, 18; 2 Chr 15, 11; 17, 11; 29, 21; Siebenzahl der Opfergegenstände überhaupt, nämlich viererlei Tiere [Rinder, Schafe, Ziegen, Tauben] und dreierlei Pflanzenprodukte [Getreide, Öl, Wein], ꝛc.). — Ferner tritt die Sieben als geheiligte, jedenfalls als bedeutsame Zahl hervor:

2. in mancherlei sprichwörtlichen Ausdrucksweisen des alltäglichen Lebens; z. B. Jes 4, 11; 11, 15; 30, 26; Jer 15, 9; Mi 5, 4; Spr 6, 16; 9, 1; 26, 16. 25; Ps 12, 7; 119, 164: Hi 5, 19; Sir 7, 3; 20, 12. 14; 37, 18 u. s. f. Desgleichen

3. in der hl. Geschichtsüberlieferung, welche bald Siebenheiten zusammengehöriger Personen oder Sachen, bald sonstige Heptaden hervorhebt. So 7 Söhne Japhets (Gen 10, 2), Sauls (2 Sa 21, 9), Josaphats (2 Chr 21, 2), Hiobs (Hi 1, 2), der frommen Makkabäermutter (2 Mak 7); so in der Geschichte der Erzväter das 7jährige Dienen Jakobs um die Töchter Labans (Gen 29), das 7malige Sichverneigen Jakobs vor Esau (Gen 33, 4); die 7 fetten und 7 mageren Jahre in der Geschichte Josephs (Gen 41), in späterer Zeit die 7 Jahre Teuerung, womit David bedroht wird (2 Sa 24, 13), die 7jährige Dauer von Salomos Tempelbau (1 Kg 6, 38), u. s. w. — Auch die verzehnfachte Siebenzahl spielt eine wichtige Rolle auf nicht wenigen Punkten der alttest. Geschichte; s. Gen 46, 27 (das Haus Jakobs zählt 70 Seelen); Ex 15, 27 (die Palmbäume zu Elim), Nu 11, 24 (70 Älteste), Ri 9, 2 ff. (70 Söhne Jerubbaals) &c. und vgl. die „70 Jahre" in Ps 90, 10; Jes 23, 15; Jer 25, 11 &c. — auch jene andere Steigerung der Siebenzahl in Lamechs Schlachtgesang („77 mal"): Gen 4, 24.

Nicht wenige dieser Arten von Heptaden begegnen auch im Neuen Testament. So in geschichtlichen Angaben der Evangelien und der Apostelgeschichte, betreffend teils Gruppen zusammengehöriger Personen (so die 7 Jünger Jesu in Jo 21, 2; die 7 × 10 Jünger in Lc 10, 1; die 7 Brüder und deren Weiber in der verfänglichen Frage der Sadduzäer: Mt 12, 20 und Par.; die 7 Diakonen in Jerusalem AG 6, 5; die 7 Skeuassöhne AG 19, 14), teils 7tägige Zeiten (Mt 17, 1 f.; AG 20, 6; 21, 4. 27; 28, 14). Ferner in sprichwörtlichen Redeweisen, wie Mt 18, 31 ff. (wo insbesondere die Steigerung: 70 × 7 mal zu beachten ist), Mt 19, 29 nach der Textüberlieferung des cod. D (der hier statt *πολλαπλασίονα ἑπταπλασίονα* bietet; vgl. Nestle, Philologia sacra 1896, p. 24); Mt 12, 45 (nebst der Parall. Lc 11, 26); auch Lc 8, 2 (Mar. Magdalena, von welcher 7 Teufel ausgefahren waren). — Von besonderer Bedeutung sind die Fälle von Aneinanderreihung von sieben zusammengehörigen Dingen oder Personen, die zwar nicht ausdrücklich als Sieben bezeichnet werden, aber zweifellos eine bedeutsame Siebenzahl darstellen sollen. Solcher latenten Heptaden weist auch schon das AT einige auf. Die wichtigste ist die 7fache Bezeichnung des Geistes Gottes in Jes 11, 2 (vgl. unten); neben ihr verdienen die 7 Bitten in Salomos Tempelweihgebet (1 Kg 8, 29—53; 1 Chr 6, 21—40) und die 7 Bußpsalmen im Psalter hervorgehoben zu werden. Verhältnismäßig viel zahlreicher sind die latenten Siebenzahlen im NT. Ihrer lassen sich namentlich im Matthäusevangelium mehrere nachweisen. Die 7 Vaterunserbitten der Matthäusrelation der Bergpredigt (K. 6, 9—13), die 7 Gleichnisse in K. 13 und die 7 Wehe in der großen Rede wider die Pharisäer K. 23 sind die offenkundigsten; betreffs einiger anderen bedarf es einiger Pressung des Textes oder Eintragung, damit die Siebenzahl herauskomme (so bei den Makarismen in K. 5, 3 ff., deren es eigentlich 8 oder 9 sind; bei den dem reichen Jüngling vorgehaltenen Geboten in K. 19, 18, deren nur 6 sind; bei der Aufzählung der Liebeswerke in der Rede des Weltrichters an die Guten und die Gottlosen, K. 25, 31 ff.; bei den letzten Worten des Gekreuzigten, die nur bei harmonistischer Benutzung aller Evangelientexte zur Siebenzahl ergänzt werden können). Wichtige latente Heptaden der apostolischen Briefe sind: im Römerbrief die siebenerlei Trübsale im K. 8, 35 (vgl. Hi 5, 16) und die 7 Charismen in K. 12, 6—8; bei Jakobus die 7 Eigenschaften der himmlischen Weisheit: Ja 3, 17; bei Petrus die 7 aus dem Glauben hervorgehenden Tugenden: 2 Pt 1, 5—8. — Vor allen reich an Siebenheiten ist die Apokalypse. Stärker vertreten als die nur stillschweigend angedeuteten Heptaden (wie 5, 12; 6, 15; 7, 12; 19, 18; 21, 8), sind in ihr die ausdrücklich namhaft gemachten, in deren Reihenfolge der stufenmäßige Aufbau der schriftstellerischen Komposition des Buches sich dargestellt: die 7 Gemeinden (2 u. 3), 7 Siegel (5, 1 ff.), 7 Posaunen (8, 2 ff.), 7 Donner (10, 3 f.), 7 Engel (15, 1 ff.), 7 Zornschalen (16, 1 ff.). Auch wo eine richtende, schreckenverbreitende oder zerstörende Wirkung aus dem Eingreifen dieser konstitutiv bedeutsamen Heptaden hervorgeht, verbleibt denselben immer die Bedeutung von guten, in Gott originierenden Potenzen. Ihnen stehen schlimme, widerchristliche, dem Reich des Bösen dienende Heptaden gegenüber, die Köpfe, Hörner und Diademe des Tieres (K. 12, 3; 13, 1; 17, 7 ff.), auf deren Besiegung und Vernichtung der apokalyptische Prozeß schließlich abzielt. Das gemeinsame Urbild und die allbeherrschende Grundkraft jener guten heptadischen Potenzen ist der 7fältige Gottesgeist, bezeichnet bald als die „7 Geister, die da sind vor Gottes Stuhl" (1, 4), bald als die „7 Geister Gottes" kurzweg (3, 1; 4, 5), bald als die

„7 Geister Gottes, ausgesendet in alle Lande" (5, 6). Diese göttliche Geisterheptas ist, so gewiß als sie in 1, 4 mit Gott dem Vater und mit Jesu Christo (dem „treuen Zeugen und Erstgeborenen von den Toten" ꝛc.) zu einer trinitarischen Einheit zusammengeschlossen erscheint, nicht etwa als eine Schar von 7 dienenden Engeln gedacht, sondern als absolute pneumatische Einheit, von der eine 7fältig wirkende Geisteskraft ausstrahlt. Der Schlüssel zur richtigen Deutung der *ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ* liegt weder in den „7 Sternen" K. 1, 16 (welche vielmehr laut 1, 20 und 2, 1 bildliche Bezeichnung der „Engel" oder Hirten der 7 kleinasiatischen Gemeinden sind), noch in den 7 Planetengöttern der babylonischen Kosmologie (wie die moderne Babylonistenschule annimmt), sondern in der für den neutest. Apokalyptiker maßgebenden Prophetenstelle Jes 11, 2, welche den auf den Messias sich herabsenkenden Gottesgeist 7fältig — mit dem Namen „Geist des Herrn, Geist der Weisheit und der Einsicht, Geist des Rats und der Stärke, Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn" — bezeichnet. Dem Apokalyptiker ist, gemäß dem was schon jener vornehmste der alttest. Propheten andeutete, die Siebenzahl *Signatur des göttlichen Geistes*. Er bezeichnet Gott selbst, sofern derselbe im Geiste sich geschichtlich und gerichtlich offenbart, als eine Siebenheit von Geistern, ohne damit die göttliche Einheit preiszugeben. Daß babylonische oder ägyptische oder sonstige orientalische Planetengottheiten ihm zum Motiv für jene Bezeichnung gedient haben sollten, ist undenkbar. Die Entschiedenheit, womit er in seinen Schlußkapiteln (K. 16 ff.) alles babylonisch-heidnische Wesen überhaupt als Verkörperung des Widerchristentums und des satanisch Bösen verurteilt, verbietet jede derartige Annahme.

Es ist überhaupt unzulässig, dies Phänomen der religiös bedeutsamen Siebenheiten der hl. Schrift einseitig kosmisch-naturalistisch, zu deuten, d. h. die heptadischen Gebilde altheidnischer Kosmologie und Mythologie als *alleinige* erklärende Ursache für sie zu verwerten. In nebensächlicher Weise mag immerhin aus dem Schatz der Vorstellungen und Traditionen der heidnischen Nachbarvölker Altisraels auf die Denk- und Sprechweise des letzteren und weiterhin auch auf die der Urchristenheit manche Einwirkung ergangen sein. Insbesondere für die Versinnbildlichung ihrer religiösen Begriffe und Motive mag von den Propheten und Psalmisten des Alten Bundes einiges — und so auch diese oder jene heptadische Formel und Prase — von daher entnommen, und dann auch ins NT übergegangen sein (so daß dem, was A. Jeremias [„Babylonisches im NT" a. a. O.] vom „Vermitteltsein auch der tieferen Gedanken der neutest. Offenbarung durch die Darstellung der den Menschen bekannten Welt" sagt, eine gewisse Wahrheit zuzugestehen ist). Aber mehr als im Beeinflußtsein hinsichtlich ihrer Darstellungs- und Lehr*formen* kann bei den biblischen Schriftstellern überhaupt nicht angenommen werden. Die Annahme, daß wesentliche Stücke auch vom *Inhalt* der biblischen Offenbarung aus der Astralmythologie des orientalischen Altertums stammten, führt zu ungeheuerlichen Hypothesen und ist mit dem Geiste des, alles derartige wie Gestirnkult und Vergötterung der Elemente entschieden zurückstoßenden biblischen Monotheismus schlechthin unvereinbar. Es muß deshalb auch für die Thatsache, daß der Sieben als der Signatur des Gottesgeistes eine besondere Heiligkeit in der biblischen Überlieferung zukam, eine tieferliegende Ursache als die des Entlehntseins aus chaldäischer Astrologie statuiert werden; flache Deutungen, wie z. B. die von Fl. Josephus De B. Jud. V, 5, 5 in Bezug auf den 7armigen Leuchter versuchte (*ἐνέφαινον οἱ μὲν ἑπτὰ λύχνοι τοὺς πλανήτας, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς τραπέζης ἄρτοι δώδεκα τὸν ζωδιακὸν κύκλον κτλ.*) sind als müßige Phantasieprodukte ohne geschichtliche Unterlage abzulehnen. Es muß zugestanden werden, daß in einer Stelle wie Jes 11, 2 ein Hinweis auf eine religiöse *Urtradition* vorliegt, die einst gemeinsamer Besitz der beiden semitischen Bruderstämme war und deren monotheistische Grundgedanken bei dem westwärts ausgewanderten Stamme treuer und reiner bewahrt blieben als bei dem frühzeitig im Götzendienst versunkenen Euphratvolke. Dieselben trübenden und entstellenden Einflüsse des Polytheismus, welche beim Vergleich der keilschriftlich überlieferten ostsemitischen Berichte über die Weltschöpfung, die Sintflut, die Völkertrennung ꝛc. mit denjenigen der Hebräer sich bemerklich machen (vgl. die Artikel „Polytheismus" (Bd XV, 545 ff.) und „Schöpfung" (Bd XVII, 681 ff.), treten in der babylonischen Relation über den religiösen Sinn und Gehalt der Siebenzahl zu Tage. Astralmythologischer und polydämonistischer Aberglaube hat die schlichtere und reinere Bedeutung, welche dieser sinnbildlichen Potenz ursprünglich eignete und welche in den hebr. Urkunden (vor allen in Gen 1; Ex 20; Dt 5 u. Jes 11) noch klar ersichtlich ist, verdrängt und mehr oder weniger bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

III. *Die Siebenzahl in der religionsphilosophischen, dogmatisch-*

ethischen und liturgischen Überlieferung der Kirche. F. Piper, Die Himmelsleiter: Ev. Jahrb. Bd VII (1856), S. 67—75. Dursch, Symbolik d. chr. Relig. (1858f.), II, 536. Cruel, Gesch. der Predigt im Mittelalter, passim, bes. S. 522 ff. Linsenmayer, Gesch. der Predigt in Deutschland bis E. des 14. Jahrh., 1886. C. Kiesewetter, Gesch. d. neueren Occultismus, Bd II (1891), S. 16 ff. 59 ff. Schick, Die histor. Voraussetzungen der Sonntagsfeier: NkZ V (1894), bes. S. 748—760. Jos. Sauer, Symbolik d. Kirchengebäudes und seiner Ausstattung ꝛc., Freiburg 1902, S. 61—78. Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums, geschichtlich dargestellt mit bes. Rücksicht auf die Zahlensymbolik ihrer Lehrformen, Gütersloh 1904, bes. S. 99 ff. 243 ff.

Zur neuesten theosophischen Litteratur über die Siebenzahl vgl. außer Samuel, Seven etc. (oben II) auch die am Schlusse d. Artikels angeg. Schriften von Martensen, Vetter ꝛc.

Schon die Kirchenväter haben um Deutung und spekulative Verwertung der Siebenzahl sich vielfach bemüht. Sie konnten dabei anknüpfen an jüdisch-hellenistische und neuplatonische Traditionen aus zum Teil schon vorchristlicher Zeit, z. B. Aristobul (bei Euseb. Praep. ev. XIII, 12 — vgl. Friedländer, Geschichte der jüd. Apologetik ꝛc., S. 30), Philo (der u. a. vom 7tägigen Zyklus der Woche sagt: derselbe sei *πάνδημος καὶ τοῦ κόσμου γενέσιος* [De opif. mundi c. 27], und den Logos als Grundlage der geistigen Welt mit der Siebenzahl vergleicht [Leg. alleg. I, 8] u. s. f.), Macrobius (Comm. in Somn. Scip. c. 6: Tot virtutibus insignis septenarius — — iure plenus habetur et dicitur), Martianus Capella (De nupt. Philol. et Mercur. II, 108: qui numerus [sc. septem] rationis superae perfectio est etc.). Die Einwirkung dieser und ähnlicher Deutungen, besonders der Auffassung des Septenars als des Sinnbilds der Vollkommenheit und der Weltvollendung, tritt an zahlreichen Stellen der patristischen Litteratur zu Tage. Viele bleiben wesentlich stehen bei dieser Auffassung; so Ambrosius (De Noa c. 12: septenarius numerus plenus etc.), Augustin (De cons. evang. 2, 4, 3), Hieronymus (Comm. in Ezech. 12, 41: Aeternam requiem, quae in septenario numero demonstratur), Gregor d. Gr. (Moral. I, 1, 18: Quid in septenario numero nisi summa perfectionis accipitur?), auch Chrysostomus, dessen Ausdruck *πλῆθος ἀδιόριστον* (Adv. Judaeos, VIII) nicht etwa das Unbestimmte, sondern das Unendliche, Allumfassende der Siebenzahl bezeichnen soll. Andere Stellen bekunden ein Streben nach Vertiefung und mehr oder weniger künstliche Ausdeutung des Sinnes; so Cyprian De exhort. mart. ad Fortunat. c. 11 (Septenarius iste ... ternarius creatorem propter trinitatem enuntiet, et quaternarius creaturam propter quattuor elementa); ähnlich Augustin De div. quaest. 81 und De civ. Dei XI, 31 (an welcher letzteren Stelle in die Sieben als Weltschöpfungssymbol sowohl die göttliche Vollkommenheit wie die Unvollkommenheit der Kreatur hineingedeutet wird: Ibi requies Dei, qua requiescitur in Deo; in toto quippe, i. e. in plena perfectione, requies; in parte autem labor, etc.). Nicht selten wird, nach dem Vorgang Philos (De opif. mundi c. 40; Quod det. pot. ins. 46, etc.), der menschliche Mikrokosmos nach heptadischem Schema analysiert; so bei Ambrosius (De Ab. et Cain II, 10: octavus est homo; habet rationabile; quo praestet ceteris, habet et quinque sensus corporis, habet etiam vocem, habet et generandi gratiam) und in etwas anderer Ausführung bei Gregor d. Gr. Mor. XXX, 16 (Homo, qui ex anima constat et corpore, in septem qualitatibus continetur; nam tribus spiritaliter et quattuor corporaliter viget).

Die kirchlich-dogmatische und -ethische Litteratur des Mittelalters fährt fort, zunächst mit ähnlichen Ausführungen wie die hier angegebenen; so Isidor Hisp. De diff. rer. et verbor. l. II, 31sq. und Lib. numeror. c. 8. 9; auch Sent. l. II, 35sq.; Hrabanus Maurus De univ. XVIII, 3; die Pseudo-Melitonische Clavis (bei Pitra, Spicil. Solesm. III, 282 ss.), sowie die späteren Encyklopädiker wie Honorius Augustodun., Beleth, Sicardus, Durandus (vgl. Saur a. a. O.). Sie fügt aber zu den patristisch überlieferten heptadischen Konstruktionen noch vielerlei neue hinzu, indem sie besonders aus dem Gebiet jener latenten Siebenzahlen des A und NTs sowie aus den Heptaden der Apokalypse Motive für die betreffenden Neubildungen entnimmt. So wird denn der traditionelle Heptadenvorrat um mehrere wichtige Nummern allmählich vermehrt. Noch bis in die patristische Periode reicht die Bildungsgeschichte des Septenars der Laster oder Hauptsünden zurück, für dessen abschließende Ausgestaltung namentlich Gregor d. Gr. und Isidor thätig waren (s. Zöckler, Das Lehrstück von d. 7 Hauptsünden, 1893, sowie: D. chr. Tugendlehre ꝛc., S. 109 ff.). Seit dem 11. Jahrhundert reihen sich nach und nach an: die 7 Haupttugenden (in strenger schematischer Fixierung erst bei Hugo von St. Victor und Petr. Lombardus, s. Zöckler S. 148 ff.), die 7 Geistesgaben (nach Jes 11, 2), die

7 Seligkeiten (anstatt der 8 in Mt 5, 3 ff.), die 7 Worte Christi am Kreuz, sowie die 7 Sakramente — diese letzteren als am tiefsten in die gesamte kirchliche Theorie und Praxis eingreifende heptadische Bildung. Allerlei von mehr nur sekundärem Belang geht nebenher; so in der mariologischen Predigt- und Hymnenlitteratur die 7 Freuden und die 7 Schmerzen Mariä; in der Litteratur der Beichtspiegel und moralischen Erbauungsschriften, die 7 Barmherzigkeitswerke leiblicher Art (nach Mt 25, 31 ff.) samt 7 geistlichen Barmherzigkeitswerken, u. dgl. m.

Gleich der Dogmatik und Ethik, und zum Teil noch früher als diese theoretischen Gebiete wurde die Liturgik mit vielerlei heptadischen Bildungen bereichert. Die alttest. Kultusgesetzgebung bot hierfür eine Fülle von Vorbildern und Motiven dar; auch lagen dem bereits frühzeitig in der Klosterpraxis üblich gewordenen Institut der 7 Tagesandachten oder kanonischen Horen alttest. Motive zu Grund (Ps 119, 164, kombiniert mit Ps 55, 11 und Da 6, 10) und reicht desgleichen die Zählung der Amtsgrade des Klerus als einer Siebenzahl schon in die altkirchliche Zeit hinauf. Der sakramentale Septenar griff selbstverständlich in die Entwickelung auch dieses Gebietes mächtig ein; doch war schon vor seiner Entstehung (wie die Werke jener liturgischen Encyklopädiker Honorius, Beleth &c. zeigen) vielerlei hierher Gehöriges in Übung gekommen; so die 7malige Begrüßung des Volks durch den Priester bei der Messe, die Zählung der Sonntage der Fastenzeit als einer Siebenzahl, die 7 Diakonen bei der Papstmesse &c. — Verschiedene heptadische Gruppen von Heiligen im Kirchenkalender verdanken der Legendenbildung des Mittelalters ihre Entstehung; einige, wie die Siebenschläfersage [s. d.] und vielleicht auch die von den 2 × 7 Nothelfern (s. d. Art. Bd XIV, 217) lassen sich bis in die altkirchliche Zeit zurückdatieren. — Auch in jedem der drei Hauptzweige der bildenden Kunst des Mittelalters spielen heptadische Konzeptionen eine mehr oder weniger bedeutende Rolle; desgleichen in der mittelalterlichen Poesie. Die letztere hat namentlich die Tugenden- und die Todsünden-Heptas vielfach als Motiv, sowohl für episch-didaktische und lyrische als auch für dramatische Dichtungen benutzt (s. Zöckl., Tugendl. &c., S. 259—280). Wesentlich auch dem poetischen Bereich angehörig ist die im MA. ungemein beliebte Verwertung heptadischer Legendenstoffe für Erzählungen bald in Prosa, bald in metrischer Fassung. Außer der Siebenschläferlegende gehört hierher der vielbehandelte Sagenstoff von Kaiser Diokletian und den „7 weisen Meistern“ als Erziehern für dessen Prinzen (vgl. die darauf bezüglichen Monographien von Mussafia, Murko u. a. älteren Autoren, sowie aus jüngster Zeit bes. Herm. Fischer, Beiträge zur Litteratur der 7 weisen Meister, Greifswald 1902).

Bis in unsere Zeit hinein reicht die spekulativ-philosophische (theosophische) Behandlung der heptadischen Probleme, welche, gleich der kirchlich dogmatischen, an die betr. Konzeptionen des hellenistischen Judentums und des Neuplatonismus anknüpft. Während des Mittelalters und noch bis ins 17. Jahrhundert hinein trägt diese Behandlungsweise vorwiegend naturphilosophischen Charakter; sie erborgt während dieser Zeit vieles aus den phantastischen Grübeleien des talmudischen und kabbalistischen Judentums, das u. a. auch im Punkte abenteuerlicher heptadischer Zahlenmystik Großes leistete (s. Wünsche, Art. „Kabbala“, in Bd IX d. Enc., bes. S. 681, 1—7; vgl. auch Strack, **Prolegg. crit. in V. T. hebr.** p. 73 u. 91, sowie desselben Art. „Thalmud“ in PRE² XVIII, S. 356). Noch bei den theosophierenden Mystikern des 16. u. 17. Jahrhunderts, wie Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, V. Weigel, J. Böhme, v. Helmont &c. spielt diese Lehrweise, die ihre heptadischen Konstruktionen auf dem Grunde der 7 Geistesnamen in Jes 11, 2 und der Siebenzahlen der Apok. zu errichten liebte, eine große Rolle; vgl. die 7 Paracelsischen „Grundgeister“ im Menschen („Elementarischer Leib; Archeus oder Mumia; siderischer Mensch oder **Evestrum**; tierischer Geist; verständige Seele; Geistsee; Mensch des **Olympi novi**“), die Böhmschen „7 Quallgeister“ u. dgl. m. (Kiesewetter, D. ält. Occultismus I, 297 ff.; desselben „Neuerer Occultism.“ I, 16. 59 ff.). Obschon die Entwickelung der Naturwissenschaft und der Anthropologie während der zwei letzten Jahrhunderte derartigen Anschauungen jeglichen Grund und Boden entzogen hat, ist in theosophisch gerichteten Kreisen bis in die jüngste Zeit hinein das Festhalten an gewissen Grundgedanken jener dem Mittelalter entstammenden Theosophenweisheit und ihrer Zahlenmystik versucht worden. Noch 1887 konnte ein Mc. Samuel es unternehmen, in einem c. 500 Seiten starken Buche mittels unglaublich künstlicher Experimente die Siebenzahl als den „Schlüssel zu allen Mysterien der Schrift“ zu erweisen („**Seven, the sacred number**“ **etc.**, s. o. d. Litt. unter Nr. II, u. vgl. Ev. KZ. 1887, S. 512 f.). Noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts konnte ein Hr. P. Raatz (in Nr. 3 der Schriftenserie „Theosophische Strahlen“,

Berlin 1901) es wagen, die „Siebenfache Konstitution des Menschen" wesentlich gemäß jenem Paracelsusschen Schema darzuthun; wie denn überhaupt der moderne Occultismus aus der älteren kabbalistischen Tradition zu retten bemüht ist, was sich irgend retten läßt (s. d. Art. „Magie", XII, 68, 46 ff.). — Es giebt daneben auch besonnenere Vertreter theosophischer Spekulation, deren ablehnendes Verhalten gegenüber der heutigen wissenschaftlichen Weltansicht nicht bis zu extremer Intransigenz fortschreitet und an deren Konzeptionen eine auf zunehmende Vertiefung der Gotteserkenntnis gerichtetes christliches Streben nicht ohne Aussicht auf günstigen Erfolg anzuknüpfen vermag. Wir rechnen dahin u. a. H. Martensens: Theosophische Studien über Jak. Böhm (aus dem Dänischen durch A. Michelsen, Leipzig 1882); R. Rocholls Studie „Der christliche Gottesbegriff", Göttingen 1900 (worin freilich grade im Punkte heptadischer Spekulation nicht überall die nötige Vorsicht gewahrt erscheint [s. bes. S. 122 ff.]; K. Lechlers „Biblische Lehre vom hl. Geist", Gütersloh 1899 ff. (bes. I, 59 ff.); zum Teil auch F. Vetter' „Lied von der Schöpfung", Stuttgart 1900 (wo namentlich die Ausführungen über die „7 Geister vor Gottes Thron" auf S. 128 f. beachtet zu werden verdienen). **Zöckler †.**

Sieffert, Friedrich Ludwig, gest. 1877. — F. Sieffert, F. L. Sieffert. Eine Skizze seines Lebens. Königsberg 1880.

F. L. Sieffert, ein besonders um die Förderung der Evangelienkritik und um die ev. Kirche Ostpreußens verdienter Theologe, wurde am 1. Februar 1803 als Sohn des Kaufmanns Johann Sieffert in Elbing geboren und auf dem dortigen Gymnasium ausgebildet. Daß er Theologe werden sollte, war von Anfang an der Wunsch der frommen Mutter, den er selbst allmählich mit immer vollerem Bewußtsein zu dem seinigen machte, besonders nachdem seine religiöse Stellung sich befestigt hatte. Ältere Erbauungsbücher, die ihm zufällig in die Hände fielen, führten ihn in ein tieferes Christentum ein, als es sonst in der durch den Rationalismus beeinflußten Stadt herrschend war. Und als er beim Beginn seines Konfirmandenunterrichts, obschon von einem lutherischen Geistlichen getauft, sich der reformierten Gemeinde anschloß, welcher die Mutter angehörte, veranlaßte ihn dies, sich über die konfessionellen Unterschiede der beiden evangelischen Kirchen genauer zu unterrichten, und sich danach ein selbstständiges Urteil zu bilden. Daneben beschäftigten ihn schon auf der Schule auch Probleme, die sich auf die Geschichte der Kirche bezogen. Mit seinen religiösen Interessen verbanden sich überhaupt die wissenschaftlichen ungewöhnlich früh so enge, daß er dadurch sich nicht bloß zur Wahl des theologischen Studiums, sondern auch zu dem Wunsche, die akademische Laufbahn zu betreten, getrieben fühlte. Dieser Entschluß gewann sofort auch auf die Gestaltung seines Studiums bestimmenden Einfluß. Um so mehr nämlich erkannte er, als er Ostern 1821 die Königsberger Universität als Student der Theologie bezog, die Notwendigkeit, sich zunächst feste philosophische und philologische Grundlagen zu erwerben. In der Philosophie wurde Herbart sein Führer und in immer steigendem Maße wurde er ebenso sehr von dessen charaktervoller, edler Persönlichkeit als von der scharfen und nüchternen Art seines philosophischen Forschens angezogen. Auf philosophischem Gebiet ist er immer Herbartianer geblieben und das nähere persönliche Verhältnis zu Herbart wurde noch später, als derselbe nach Göttingen ging, durch Besuche und Briefwechsel aufrecht erhalten. Unter den theologischen Dozenten schätzte er am meisten August Hahn, durch den er sich besonders in das Verständnis des ATs, sowie in orientalische Philologie einführen ließ. Namentlich das Studium des Syrischen betrieb er so eifrig, daß er schon 1824 mit Hahn zusammen an der Herausgabe einer Sammlung von syrischen Gedichten mit kritischen Anmerkungen und einem Glossar arbeiten konnte (Chrestomathia syriaca sive S. Ephraemi carmina selecta edd. A. Hahn und F. L. Sieffert 1825). Gegen Ostern 1824 promovierte er nach Überreichung einer Arbeit über die transcendentale Freiheit zum Doktor der Philosophie. Dann ging er nach Berlin, um sich jetzt ganz dem theologischen Studium zu widmen. Hier war es Neander, der den bleibendsten Einfluß auf seine weitere Entwickelung ausübte. In entschiedenem biblischen Offenbarungsglauben, in freier aber besonnener Kritik, auch in der Verehrung für Plato und Schleiermacher blieb er immer mit Neander, dem er auch persönlich dauernd nahe trat, in Übereinstimmung. Im Sommer 1825 unterbrach er seinen zweijährigen Berliner Aufenthalt, um mit einem Reisestipendium des preußischen Ministeriums ausgerüstet nach Wien zu gehen. Der Zweck seiner Reise war, in eine Handschrift der Wiener Bibliothek Einsicht zu gewinnen, welche den Kommentar des Bischof Theodorus von Mopsuestia zu den kleinen Propheten enthielt. Nachdem er dieselbe excerpiert hatte, kehrte er nach Berlin zurück, um hier 1826

zum Licentiaten der Theologie zu promovieren, und dann nach Königsberg, wo er sich durch Verteidigung einer Schrift über Theodor (Theodorus Mopsuestenus veteris testamenti sobrie interpretanti vindex) 1827 als Privatdozent in der theologischen Fakultät habilitierte.

Da diese Schrift S.s allgemeine Anerkennung fand und seine akademischen Vorlesungen seine Lehrtüchtigkeit bekundeten, so beschloß die Fakultät schon 1828, ihn dem Ministerium zur Beförderung zu einer außerordentlichen Professur zu empfehlen. Bereits im Oktober 1828 erfolgte die Ernennung. 1829 übernahm S. auch die Leitung des exegetisch-kritischen Seminars und im folgenden Jahre verlieh ihm die Königsberger Fakultät die theol. Doktorwürde. Während dessen war er in seinen wissenschaftlichen Privatstudien von der Auslegungsgeschichte zur Exegese selbst und zur Bibelkritik, von dem AT zum Neuen übergegangen, und als eine Frucht derselben erschien nun seine Schrift: Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, Königsb. 1832. Von derselben urteilt eine Autorität auf diesem Gebiete, B. Weiß (ThStK 1861, 94), ihre epochemachende Bedeutung könne nicht genug hervorgehoben werden. Jedenfalls war es ein zeitgemäßes Unternehmen, die durch den bisherigen Stand der Evangelienkritik mehrseitig nahe gelegte, aber noch nicht eingehend untersuchte Frage, ob das erste Evangelium in seiner heute vorliegenden Gestalt von dem Ap. Matthäus verfaßt sei, zum Gegenstande einer besonderen Schrift zu machen. Der Gang derselben ergab sich nicht schwer. Auf eine Musterung der altkirchlichen Zeugnisse über das Matthäusev. folgt eine sorgfältige Vergleichung mit den anderen Evangelien, namentlich mit dem als johanneisch und historisch anerkannten vierten. Beides führt zu dem Ergebnis, daß unser erstes Evangelium eine Überarbeitung der vom Ap. Matthäus in hebräischer Sprache verfaßten Schrift sei, welche deren Bestandteile im wesentlichen unversehrt erhielt und nur durch Zusätze erweiterte. Da aber nicht bloß dies Resultat, sondern auch die kritischen Untersuchungen, welche es vorzüglich mit den Mängeln des ersten Evangeliums zu thun hatten, vielen anstößig sein konnten, so bemühte sich S. in der Vorrede gerade auf dem Standpunkt eines entschiedenen Offenbarungsglaubens, auf dem er ausdrücklich zu stehen erklärt, das Recht der von ihm geübten Kritik zu wahren. Manches in diesen allgemeinen Vorbemerkungen dürfte auch noch heutzutage recht beachtenswert sein. S. erinnert daran, wie es gerade zum Wesentlichen des christlichen Bewußtseins gehöre, daß das Göttliche unter Menschen auch in der Gestalt der menschlichen Schwachheit erschiene, und wie das ewige Wort in der Fülle der Zeit in Jesu Christo in der ganzen Schwachheit des Fleisches erscheinen mußte, so auch das überlieferte Gotteswort als Bibelwort die ganze Schwäche des überlieferten Menschenwortes an sich trage, also notwendig auch Versehen finden lasse, die eben aus der Schwachheit menschlich-sinnlicher Wahrnehmung und Mitteilungen hervorgegangen seien. Zwar was eigentlich das Heil der Kirche bewirke, sei ja das Göttliche in jenem. Aber eine klare Erkenntnis desselben sei nicht möglich, wenn nicht zuvor die schwache, unvollkommene Form erkannt sei. In Bezug auf das in Christus persönlich erschienene Wort Gottes habe das auch die Kirche immer anerkannt. Dagegen an dem geschriebenen Worte Gottes habe sie die menschliche Form des Göttlichen zur rechten Anerkennung zu bringen versäumt und so es selbst verschuldet, wenn der Naturalismus, als er jene entdeckte, dieses infolge davon verwarf. Trotz dieser versöhnenden Vorbemerkungen blieben Anstöße an den kritischen Resultaten des Buches in den Kreisen, mit denen S. durch biblischen Offenbarungsglauben verbunden war, nicht gänzlich aus. Im ganzen aber wurde die Schrift mit lebhafter Anerkennung aufgenommen, und zusammen mit der sie ergänzenden bekannten Abhandlung Schleiermachers von demselben Jahre über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien hat sie zu einer Reihe mehr oder weniger wertvoller Arbeiten auf dem Gebiet der Evangelienkritik den Anstoß gegeben. Hier wurden ihre Resultate modifiziert, begrenzt oder weiterzubilden versucht, während das Hauptergebnis unter den besonnenen neutestamentlichen Forschern ziemlich allgemein angenommen blieb. Gegen die radikale Kritik aber erklärte sich S. bald darauf in einer akademischen Gelegenheitsschrift, deren Veröffentlichung mit seiner 1834 erfolgten Beförderung zum ordentlichen Professor in Zusammenhang stand (de singulorum librorum sacrorum auctoritate canonica, Regiom. 1836). Während er auch hier das Recht der Bibelkritik an sich sehr bestimmt behauptet, erkennt er eine Schranke derselben in der Verbindung, in welcher sie zum Glauben und zur Glaubenslehre stehen müsse. Und zum Beweise dafür giebt er einen Beitrag durch historische Bekämpfung einiger an Semler sich anschließenden Anschauungen über den Begriff des Kanons als eines Verzeichnisses von kirchlichen Erbauungsbüchern. Inzwischen hatte S. aber auch seine Studien über

Theodor von Mopsuestia fortgesetzt und ein größeres Werk über sein Leben, seine Bibelauslegung und seine Christologie vorbereitet. Der erste Teil war 1837 druckfertig, für die beiden anderen war das Material in großer Vollständigkeit gesammelt. Und während sich so seine äußere Stellung einigermaßen befestigt, seine Lehrthätigkeit und seine schriftstellerische Arbeit guten Fortgang genommen hatte, war auch häusliches Glück ihm aufs schönste erblüht, nachdem er schon 1833 durch Vermählung mit Emma Dunker sich einen häuslichen Herd gegründet hatte.

Da gefiel es Gott, ihn von dieser Höhe des irdischen Glückes mit schwerem Schlage herabzustürzen. In jenem Jahre 1837 entstand plötzlich ein Augenübel, das eine lange Reihe von Leiden mit sich führen sollte. Nach einigen Schwankungen in demselben zeigte es sich zwei Jahre darauf, daß das linke Auge von unheilbarer Amaurose, das rechte von einer Netzhautablösung ergriffen war. Vor allem war S. jetzt in seiner schriftstellerischen Thätigkeit gehemmt. Nur kleinere Arbeiten waren ihm jetzt allenfalls möglich (wie die Abhandlung vom Abendmahl im Osterprogramm der Universität von 1839). An größere litterarische Pläne war kaum mehr zu denken. Damit war aber ein rechtes Weiterkommen in der akademischen Laufbahn überhaupt abgeschnitten, und da hiermit auch die Aussichten auf baldige Verbesserung des äußerst schmalen Professorengehaltes schwanden, sah sich S. veranlaßt, an die Vereinigung der akademischen Thätigkeit mit einer weniger die Augen in Anspruch nehmenden praktischen zu denken. So nahm er 1839 eine damals gerade vakante Hofprediger- und Pfarrstelle an der deutsch-reformierten Gemeinde der Burgkirche an. Bald darauf wurde seine Berufswirksamkeit noch erweitert, indem er 1841 als Assessor, 1842 als Rat in das Konsistorium der Provinz Preußen eintrat. So hat er seitdem Jahre lang drei volle Ämter nebeneinander verwaltet, in allen dreien, obwohl ihm das akademische Lehramt das liebste blieb, doch die gleiche Gewissenhaftigkeit beweisend, in allen aber freililch auch immer durch sein Augenleiden behindert. Auch sein Vortrag auf Kanzel und Katheder mußte darunter leiden, daß derselbe bloß im Kopfe ohne schriftliche Fixierung der Gedanken entworfen wurde. Aber gegen den dadurch bedingten Mangel einer etwas abstrakten und breiten Darstellung bildete der Umstand ein Gegengewicht, daß gerade infolge der Abgezogenheit von der ihn umgebenden Welt sein Denken eine hervorragende Konzentration erhielt. Auch verwickelte Gegenstände wissenschaftlicher oder praktischer Art wußte er ungewöhnlich schnell aufzufassen und die lichtvolle Klarheit des Vortrags zeugte von angestrengtester geistiger Arbeit. Wenn er daher auch um der berührten Mängel willen in seinen Predigten auf eine populäre Wirkung verzichten mußte, so fesselte er doch fortwährend kleinere Kreise von warmen Verehrern. Dabei wirkte der Eindruck seiner Persönlichkeit immer mit, besonders seiner großen Wahrhaftigkeit, vermöge deren man in allen seinen Auslassungen immer nur die eigenste Überzeugung zu hören gewiß war. Und das verschaffte ihm allezeit auch bei seinen Gegnern Achtung. Denn an Kämpfen hat es ihm bei seiner Offenheit und Unerschrockenheit nicht gefehlt, zumal in den kirchlichen Wirren, die in den vierziger und fünfziger Jahren auch in Königsberg stark hervortraten. Innerhalb seiner Gemeinde hatte er vor allem sehr energisch das positive Christentum gegenüber auflösenden Bestrebungen zu verteidigen, am mühsamsten damals, als das Kirchenkollegium die Berufung des späteren Mitbegründers der freien Gemeinden Dr. Rupp in eine vakante Pfarrstelle beschlossen hatte, und er dagegen entschiedene Verwahrung einlegte. Daneben aber bekämpfte er auch überall und so besonders in seiner konsistorialen Stellung den ungesunden Pietismus und Orthodoxismus, wie er in der Zeit der politischen und kirchlichen Reaktion auch in Ostpreußen sich breit zu machen begann. Übrigens konnte S. sehr leicht sich auch mit Männern von ganz verschiedener Richtung verständigen, wenn er nur aufrichtiges Wahrheitsstreben fand. Auch bei den Studierenden gab er sich alle Mühe dies anzuregen. Immer wieder wies er seine Zuhörer darauf hin, daß das theologische Studium zwar nicht den Glauben erzeugen könne, der aus anderen Quellen hervorgehen müsse, aber auch nicht bloß Kenntnisse verschaffen oder für das praktische Amt dressieren solle, sondern vor allem dazu bestimmt sei, den Glauben zu läutern und wissenschaftlich zu befestigen, also eine persönliche theologische Überzeugung zu gewinnen. Und dieser Zweck beherrschte erkennbar auch das Ganze und Einzelne in der Darstellung des Stoffes bei seinen Vorlesungen, welche in Verbindung mit persönlichem Verkehr ihm immer die verehrungsvollste Dankbarkeit seiner Zuhörer sicherten. Für ihn selbst aber spiegelte sich die klare Art seines Denkens auch in der heiteren Klarheit seines Glaubens wieder, die ihn auch in Trübsal aufrecht erhielt und eine kindliche Fröhlichkeit zu seiner Grundstimmung machte, wenn es auch nicht ganz ohne innere Kämpfe bei seinem schweren

Leiden abging. Das fortschreitende Augenübel machte es ihm schließlich zur Notwendigkeit, eins nach dem andern von seinen Ämtern aufzugeben. Zunächst trat er 1857 aus dem Konsistorium aus, bei welcher Gelegenheit ihn die reformierte Geistlichkeit der Provinz durch ein sehr anerkennendes Dankschreiben ehrte. Es hieß darin: „Was unsere Gemeinden noch in unserer Provinz von Selbstständigkeit und gemeinsamem Leben besitzen, verdanken sie Ihrer Verwendung." Später beantragte er eine teilweise Quieszierung in seinem Pfarramt. Ehe er aber alle Thätigkeit aufgab, machte er noch einmal am Abende seines Lebens einen schriftstellerischen Versuch. Er diktierte und veröffentlichte das Schriftchen „Andeutungen über die apologetische Fundamentierung der christlichen Glaubenswissenschaft", Gütersloh 1871. Der Grundgedanke desselben ist, daß die Glaubenswissenschaft auf den Grund und Maßstab alles Christlichen, auf Christus und dessen eigene Intention zurückgehen müsse. Und zwar sei es nach letzterer wiederum die eigene Person Christi mit allem, was zu ihr gehört, seine ganze persönliche Erscheinung mit Einschluß von Wort, Werk und Geschick, worin dem menschlichen Bewußtsein die lebendige Gottheit erkennbar sein solle, wobei insbesondere Christi Sündlosigkeit, Wunder, Verhältnis zur alttestamentlichen Weissagung und Wirkung auf die Geschichte der Menschheit als Stützen des Glaubens in Betracht kämen. Wohl nicht mit Unrecht fand man hierin „sehr bedeutsame Fingerzeige für einen umfassenden apologetischen Bau" (so H. Schmidt in seiner Recension der Schrift in ThStK 1873). Bald aber sah sich S. in die Notwendigkeit versetzt, den Feierabend seines Lebens anzutreten. Nachdem er 1873 auf sein Ansuchen aller seiner Funktionen im akademischen wie im geistlichen Amte enthoben war, zog er nach Bonn am Rhein, wo er nach langen qualvollen Leiden, die in dem früher so mächtig pulsierenden nun aber geschwächten Herzen ihre Quelle hatten, am 2. November 1877 heimgerufen wurde. **F. Sieffert.**

Siegfried, Karl Adolf, gest. 1903. — Vgl. B. Bäntsch, Zum Gedächtnis Karl Siegfrieds in der ZwTh Bd 46 (1903), S. 580—589 und das „Ecce der Königlichen Landesschule Pforta" für das Jahr 1903.

K. A. Siegfried war geboren am 22. Januar 1830 in Magdeburg, als ältester Sohn des Baurates Karl Wilhelm Siegfried. Er besuchte das Domgymnasium seiner Vaterstadt, das er im Jahre 1849 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Er widmete sich Michaelis 1849 bis Ostern 1851 in Halle, von Ostern 1851 bis Michaelis 1851 in Bonn und von Michaelis 1851 bis Michaelis 1852 wieder in Halle dem Studium der Theologie und Philologie. Von den theologischen Disziplinen nahm die alttestamentliche sein Interesse in besonderer Weise in Anspruch. In der Philologie beschränkte er sich nicht nur auf ein gründliches Studium des Hebräischen und der damit verwandten orientalischen Sprachen, soweit ihre Kenntnis für den Alttestamentler notwendig ist, sondern er beschäftigte sich auch mit dem Studium des griechischen und römischen Altertums und seiner Sprache und Litteratur. Die gründliche philologische Schulung, die er sich während seiner Studienzeit erworben, kam dem Theologen später in hervorragender Weise zu gute. Nach Ablegung der theologischen Examina und der Oberlehrerprüfung absolvierte er im Jahre 1856 sein Probejahr am Gymnasium zum Kloster Unserer lieben Frauen zu Magdeburg. Auch im folgenden Jahre (1857) war er an diesem Gymnasium noch als Lehrer tätig, zugleich war er in diesem Jahre Mitglied des theologischen Kandidatenkonviktes zu Magdeburg. Im Jahre 1858 wurde er als Gymnasiallehrer nach Guben berufen, wo er bis 1860 tätig war. Von hier aus promovierte er im Jahre 1859 in Halle zum Doktor der Philosophie auf Grund einer Dissertation, deren Titel die für ihren Verfasser so charakteristische Verbindung theologischen und philologischen Wissens bezeugte. Der Titel lautete: **De sacrificiorum Hebraeorum, Graecorum, Romanorum et originis et rituum similitudine.** Nachdem er so seinen Studien in äußerlicher Weise einen gewissen Abschluß gegeben, verheiratete er sich am 2. Oktober 1860 mit Anna Schueller, der Tochter des damaligen Oberpfarrers in Guben, mit der er 42 Jahre hindurch in glücklicher harmonischer Ehe verbunden bleiben durfte. In den Jahren 1860—1865 wirkte er als Lehrer am Domgymnasium zu Magdeburg, also an demselben Gymnasium, dem er die Grundlage seiner eigenen wissenschaftlichen Bildung verdankte. Von dort wurde er im Jahre 1865 in das schwierige Doppelamt eines Professors und zweiten Geistlichen nach der Landesschule Pforta berufen, wo er bis zum Jahre 1875 eine überaus anregende und fruchtbare Tätigkeit entfaltete. Siegfried hat die 10 Jahre seiner Pfortenser Wirksamkeit stets zu den glücklichsten seines Lebens gezählt.

Über der Erfüllung seiner schulamtlichen Pflichten hatte Siegfried seine wissenschaftliche Weiterbildung nicht versäumt. Besonders interessierte ihn die Geschichte der Auslegung des ATs, und hier war es vor allem wieder der alexandrinische Philosoph Philo, dessen Bedeutung als Ausleger des ATs von Siegfried zum Gegenstand eingehendster Studien gemacht wurde. Bereits im Jahre 1863 veröffentlichte Siegfried eine Programmabhandlung über „Die hebräischen Worterklärungen des Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter". Im Jahre 1873 erschien von ihm in Hilgenfelds ZwTh Bd 16 eine Abhandlung über „Philo und der überlieferte Text der Septuaginta" und im Jahre 1874 im 17. Bd derselben Zeitschrift ein Aufsatz „Zur Kritik der Schriften Philos". Eine Zusammenfassung seiner Philostudien gab er im Jahre 1875 in dem bedeutenden, noch heute wertvollen Werke „Philo von Alexandria als Ausleger des ATs an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einflusse betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Gräcität Philos". Für den Theologen bedeutete dieses Werk einen sehr wertvollen Beitrag zu der Geschichte der Auslegung des ATs, für den Philosophen eine willkommene Förderung der Erkenntnis der eigenartigen philonischen Gedankenwelt und ihres Zusammenhanges mit der alttestamentlichen, für den Philologen bildeten speziell die Untersuchungen über die Gräcität Philos eine schätzenswerte Vorarbeit für das neuerdings zu neuem Leben erwachte Studium der griechischen Sprache im hellenistischen Gewande. Sonst seien aus der vorakademischen Periode seiner litterarischen Wirksamkeit noch folgende Programmabhandlungen genannt: „de inscriptione Gerbitana", 4°, 1863 und „Spinoza als Kritiker und Ausleger des ATs", 4°, 1867.

Die eben erwähnte bedeutende Schrift über Philo führte eine bedeutsame Wendung im Leben Siegfrieds herbei, sofern sie ihm eine ehrenvolle Berufung auf den Jenaischen Lehrstuhl für alttestamentliche Theologie, der damals gerade durch den Weggang Eberhard Schraders nach Berlin verwaist war, eintrug. Siegfried folgte im Jahre 1875, also in einem Alter von 45 Jahren, diesem Rufe und ist dann der Jenaischen Universität bis zu seinem Tode über ein Vierteljahrhundert treu geblieben. Gleichzeitig mit seiner Berufung erfolgte seine Ernennung zum Doktor der Theologie seitens der theologischen Fakultät der Universität Jena. Die Fülle der Aufgaben, der der aus dem praktischen Schulamt Berufene sich hier auf einmal gegenüber gestellt sah, und der übergroße Eifer, mit dem er sich in die nun seiner harrenden Arbeiten hineinstürzte, führte leider gleich in den ersten Jahren seiner akademischen Wirksamkeit zu einer starken Überarbeitung. Er verfiel in eine schwere langwierige Krankheit, die ihn zu seinem größten Schmerze, der oft in Verzweiflung überzuschlagen drohte, auf drei Jahre (1878—1880) seinem liebgewonnenen Berufe entzog. Seine Vertretung wurde von seinen Kollegen, insbesondere von dem auch in alttestamentlichen Dingen beschlagenenen Adolf Hilgenfeld übernommen. Im Jahre 1881 konnte er mit vollständig wiedergewonnenen geistigen Kräften seine akademische Thätigkeit wieder aufnehmen. Allerdings hatte er als dauernde Folge seiner Erkrankung eine Lähmung des linken Beines davongetragen, die ihm mannigfache Beschwerden und unliebsame Hemmungen bereitete. Von da an war Siegfried fast ganz an seine Häuslichkeit gefesselt; außer zu den Vorlesungen, zu denen er sich regelmäßig fahren ließ, hat er sein Haus nur selten verlassen. Für die mancherlei Entbehrungen und Entsagungen, die ihm damit auferlegt waren, fand er aber reichen Trost und Ersatz in seiner wiedergewonnenen geistigen Frische und in intensiver, wissenschaftlicher Arbeit, die sich nun in vielseitiger Weise auf die Gebiete der hebräischen Grammatik und Lexikographie sowie der biblischen Kritik und Exegese erstreckte, dabei aber auch die Gebiete des Hellenismus, des Spätjudentums und der Geschichte der Auslegung des ATs nicht bei seite ließ. Die erste größere Arbeit, die er nach seiner Genesung vollendete, war das „Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur" (Karlsruhe, Reuther 1884), zu dessen Abfassung er sich mit dem Hebraisten H. L. Strack in Berlin zusammengethan hatte. Von Siegfried selbst stammt der lichtvolle, fein gegliederte Abriß der Grammatik, während Strack die sorgfältig gearbeitete bibliographische Übersicht zu verdanken ist. Bald darauf verband er sich mit B. Stade in Gießen zur Abfassung des „Hebräischen Wörterbuches zum AT", das im Jahre 1893 vollendet wurde (Leipzig, Veit). Dieses Wörterbuch kam seiner Zeit einem tief empfundenen Bedürfnisse entgegen. Sein eigentlicher und bleibender Wert liegt in der peinlich genauen Registrierung des alttestamentlichen Sprachgebrauches. Daß die Herausgeber die etymologische Erklärung der Wörter geflissentlich ausgeschlossen haben, erscheint heute als Mangel, war aber bei dem damaligen Stande der semitischen Sprachwissenschaft nicht ungerechtfertigt. Nach den Angaben des Vorwortes stammt der größere Teil des Werkes aus Siegfrieds Feder, der Mitherausgeber

B. Stade hat aber nach Siegfrieds Tode Anlaß genommen, die betreffende Angabe einzuschränken (vgl. ZatW Bd 14 (1904), S. 145. Die übrigen größeren Arbeiten Siegfrieds liegen auf dem Gebiete der biblischen Kritik und Exegese. Im Jahre 1893 erschien seine wertvolle kritische Textausgabe des Hiobbuches, die den 17. Teil der von P. Haupt in Baltimore herausgegebenen **Sacred Books of the Old Testament** oder der sog. Regenbogenbibel (Leipzig, Hinrichs) bildet. In der 1894 erschienenen von E. Kautzsch in Halle veranstalteten Uebersetzung der hl. Schrift des ATs (Tübingen und Leipzig, Mohr) war von Siegfried das an textkritischen Schwierigkeiten besonders reiche Buch des Propheten Ezechiel bearbeitet worden. Im Jahre 1898 erschien als Frucht eindringender Studien Siegfrieds Kommentar zum Prediger Salomonis und zum Hohenliede (Handkommentar zum AT, herausgegeben von W. Nowack, 2. Abt., 3. Bd, 2. Tl., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht). Berührt er sich in der Auffassung des Hohenliedes als einer Sammlung erotischer Lieder vielfach mit Budde, so geht er in der Beurteilung des rätselreichen Buches des Predigers durchaus eigene Wege. Er verwirft die Meinung, daß dieses Buch eine organische Einheit bilde, und sucht es vielmehr vermittelst einer zwar etwas komplizierten und vielleicht der Vereinfachung fähigen, jedenfalls aber höchst scharfsinnigen Interpolationshypothese als aus verschiedenen Bestandteilen erwachsen begreiflich zu machen. Nachdem er dann noch im Jahre 1899 für die von E. Kautzsch veranstaltete Uebersetzung der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen die **Sapientia Salomonis** übersetzt und durch Noten erläutert hatte, machte er sich im Jahre 1900, als bereits die Vorboten einer schweren Erkrankung sich einstellten, noch an die Ausarbeitung eines Kommentars zu den an Problemen so reichen Büchern Esra und Nehemia und zum Buche Esther (Handkommentar zum AT, herausgegeben von W. Nowack, 1. Abt., 6. Bd, 2. Tl., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht). Mit Mühe gelang es ihm noch, das Werk zum Abschluß zu bringen, er mußte es jedoch, da in der Weihnachtswoche 1900 eine tödliche Krankheit ihn aufs Lager warf, einem anderen überlassen, die letzte Feile an das Werk zu legen und es zum Druck zu bringen.

Neben diesen größeren Werken verdanken wir Siegfried eine stattliche Zahl kleiner Schriften und Abhandlungen, deren wichtigere hier nach der Materie geordnet angeführt sein mögen. Speziell auf das AT beziehen sich folgende Aufsätze: **Gad Meni** und **Gad Manasse**, JprTh 1 (1875), S. 356—367; Götterglaube und Gottesglaube im alten Israel, Prot. Kirchenzeitung 1882 Nr. 2; Die Probebibel (AT), ebd. 1884 Nr. 38; Milch und Honig, ebd. 1887 Nr. 15; die theologische und historische Betrachtungsweise des ATs, Frankf., Diesterweg 1890 (aus JprTh Bd 12 [1890] S. 97—120); Stellenfehler in Mandelkerns Konkordanz zum AT, ZwTh Bd 40 (1897), S. 465—467. Auf Grammatik und Lexikographie haben folgende Arbeiten Bezug: Zur Geschichte der neuhebräischen Lexikographie, ZatW Bd 2 (1882), S. 177—192; Die hebräischen Worterklärungen des Josephus, ebd. Bd 3 (1883), S. 32—55; Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus, ebd. Bd 4 (1884), S. 34—83; Neueste hebräische Elementargrammatiken, Allgem. Österr. Litteraturzeitung 1886, Nr. 7; Beiträge zur Lehre vom zusammengesetzten Satze im Neuhebräischen, in den **Semitic Studies**, Festschrift für Kohut (1897), S. 543—556. Auf die Geschichte der Auslegung beziehen sich die Abhandlungen: Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart (1876); Midraschisches zu Hieronymus, JprTh Bd 9 (1883), S. 346—352; Miscellanea, ZwTh Bd 26 (1883), S. 235—239, Bd 27 (1884), S. 355—359; Thomas von Aquino als Ausleger des ATs, ebd. Bd 37 (1894), S. 603—625. Auf Hellenismus und Philo beziehen sich: Der jüdische Hellenismus. Ein Rückblick auf seine geschichtliche Entwickelung mit Beziehung auf die neuesten Forschungen innerhalb seines Gebietes, ZwTh Bd 18 (1875), S. 465—489; Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes, JprTh Bd 12 (1886), S. 228—253; Der jüdische Hellenismus, Allgem. Zeitschr. d. Judent. 1890, 11. u. 18. Juli; Die Episode des jüdischen Hellenismus in der nachexilischen Entwickelung des Judentums, Jahrbuch für jüd. Geschichte u. Litteratur, Bd 3 (1900), S. 42—60; Über die Philo zugeschriebene Schrift vom beschaulichen Leben, Prot. Kirchenzeitung 1896, Nr. 42. Auf Judentum und jüdische Litteratur haben Bezug: Rabbinische Analekten, JprTh Bd 2 (1876), S. 476—480; Prophetische Missionsgedanken und die jüdischen Missionsbestrebungen, ebd. Bd 16 (1890), S. 435—453; Probe aus den Makamen des Immanuel Romi, ebd. Bd 11 (1885), S. 289—298; Festrede zur akademischen Preisverteilung, Universitätsprogramm; Jena 1895. Ferner seien folgende Abhandlungen vermischten Inhaltes erwähnt: Eine arabische Kreuzigungsgeschichte, JprTh Bd 3 (1877), S. 537—539; Bibel und Naturwissenschaft, ebd. Bd 7 (1881), S. 1—59;

Das NT im hebr. Gewande, ebd. Bd 13 (1887), S. 160—169; Theologisches Studium und Prüfungswesen, Prot. Kirchenzeitung 1887 Nr. 37, 1888 Nr. 3; Briefwechsel zwischen Goethe und Diez, Goethe-Jahrbuch 11 (1890), S. 14—41. Dazu kommen eine Reihe von Artikeln, die Siegfried für Guthes Kurzes Bibelwörterbuch und für die **Jewish Encyclopedia** geschrieben hat, ferner eine stattliche Anzahl biographischer Artikel in der Allgem. Deutschen Biographie, die aufzuführen hier zu weit führen würde. — In Verbindung mit H. Gelzer in Jena gab Siegfried im Jahre 1884 heraus: **Eusebii canonum epitome ex Dionysii Telmaharensis chronico petita** (Leipzig, Teubner); zusammen mit B. Seuffert besorgte er 1888 die Edition der Noten und Abhandlungen zu Goethes Westöstlichem Divan für den 7. Bd der Weimarer Sophienausgabe. Erwähnt sei schließlich noch, daß er 1893 die Herausgabe eines Werkes seines verstorbenen Freundes C. Kayser, betitelt: Buch der Erkenntnis der Wahrheit [aus dem Syrischen], (Straßburg, Trübner) besorgt hat.

Die Würdigung der litterarischen Verdienste Siegfrieds wäre aber nicht vollständig, wenn nicht auch seiner überaus fruchtbaren Recensententhätigkeit gedacht würde. Sein hervorragend scharfer Verstand, sein feiner Witz, seine satirische Ader machte ihn zum Recensenten in hohem Grade geeignet. Seine Recensionen sind z. T. Meisterwerke, die dem Leser nicht nur einen ästhetischen Genuß gewähren, sondern die auch in wissenschaftlicher Beziehung oft mehr als einen ephemeren Wert besitzen. Sie finden sich namentlich in der ThLZ und in der DLZ. Einen bleibenden Wert besitzen vor allem seine jährlichen Berichte über die in den einzelnen Jahren erschienene Litteratur betreffend die orientalischen Hilfswissenschaften und das AT, die er für den ThJB verfaßt hat. Neunzehn Jahre hindurch (für die Jahre 1881—1889) ist er einer der hervorragendsten und begabtesten Mitarbeiter dieses Jahresberichtes gewesen. Am Ende des Jahres 1900 zwang ihn seine schwere Erkrankung, die ihm besonders ans Herz gewachsene Mitarbeit am ThJB niederzulegen.

Im Anfange des Jahres 1901 mußte Siegfried auch seine Lehrthätigkeit einstellen. Es erfolgte ein rapider Verfall der Kräfte. Dieses und das folgende Jahr 1902 waren für ihn Jahre furchtbarer körperlicher Qualen und seelischer Pein. Am 9. Januar 1903 erlöste ihn ein sanfter Tod von seinen namenlosen Leiden; am 12. Januar wurde er auf dem neuen Friedhofe zu Jena zur ewigen Ruhe bestattet.

Siegfrieds Stärke, soweit sie sich wenigstens in der Sphäre seiner öffentlichen Thätigkeit d. h. bei ihm in der der litterarischen Produktion und der Lehrthätigkeit geltend machte, lag vorwiegend auf dem Gebiete des Intellekts. Er besaß eine ungewöhnliche Schärfe des Verstandes und des kritischen Blickes. Immer verstand er es, den Nagel auf den Kopf zu treffen. Daneben eignete ihm in hohem Grade die Gabe eines treffenden Witzes, einer beißenden Ironie, eines, wenn es sein mußte, schonungslosen Sarkasmus, eine Gabe, von der er namentlich in seinen Recensionen reichlich Gebrauch machte, wenn er aufgeblasene Beschränktheit, anspruchsvolle Unwissenheit und hohle Wichtigthuerei geißeln zu müssen glaubte. Zugleich war Siegfried eine in ästhetischer Beziehung sehr feinfühlige Natur, der alles Häßliche, Ungeschickte, Plumpe und Unmanierliche in der Seele zuwider war. Gerade das ästhetische Moment zeigt sich deutlich auch in seinen litterarischen Arbeiten; der gefällige Stil und die feine pointierte Darstellungsweise machen die Lektüre seiner Arbeiten oft geradezu zu einem Genuß. Das gleiche wußten seine Zuhörer von seinen Vorlesungen, die zugleich Muster an Klarheit waren, nicht genug zu rühmen. Seiner theologischen Richtung nach war Siegfried im wesentlichen ein Anhänger der nach Reuß, Graf, Kayser, Wellhausen benannten historisch-kritischen Schule, ohne daß er jedoch sein Auge wie vor den Schwächen der eigenen Richtung, so vor dem Vortrefflichen, das in anderen Lagern geleistet wurde, verschlossen hätte. Wie wenig er etwa ein eingefleischter Parteimann war, zeigt in charakteristischer Weise die Thatsache, daß er sich mit Männern von so grundverschiedener Richtung, wie H. L. Strack und B. Stade zu gemeinschaftlicher Arbeit zusammenschließen konnte.

Die Verdienste, die Siegfried sich als akademischer Lehrer um die Jenaer theologische Fakultät und speziell auch um die Weimarische und die anderen Thüringischen Landeskirchen erworben hat, haben an den maßgebenden Stellen mehrfach die gebührende Anerkennung erfahren. Im Anfang der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts wurde er zum Großherzoglich Sächsischen Kirchenrat, im Jahre 1892 zum Geheimen Kirchenrat ernannt. **B. Baentsch.**

Siena, Konzil von, 1423—24 (Synodus Senensis). — Hauptquelle sind die Angaben des Johann von Ragusa (Deputierter der Universität Paris, daher, trotz seiner slavischen

Nationalität. Mitglied der französischen Nation), in seiner Schrift „Initium et prosecutio Basil. Concilii in Monumenta Conciliorum general. saeculi XV., Vindob. 1857, Tom. I. p. 12sqq. Dazu Mansi, Collectio conciliorum Tom. 28. Raynaldus, Annales ad. ann. 1423. — Litteratur: Hefele, Konziliengeschichte Bd 7, 392—409 u. dess. Art. „Siena" in KL² 11, 290ff.

Am 22. Juni 1423 hatte das Konzil von Pavia (s. d.) seine Verlegung nach Siena beschlossen, wohin die Konzilsmitglieder auch alsbald fast alle abreisten. Wie einst in Konstanz, so erscheinen sie auch hier in Nationen eingeteilt; es giebt auf dem Senenser Konzil eine italienische, französische, deutsche, englische und spanische „Nation"; in der französischen (gallischen) machte sich u. a. der Professor Johann von Ragusa, O.Pr., ein Dalmatiner von Geburt, besonders bemerklich. Am 21. Juli 1423 wurde es unter denselben Präsidenten, die das Konzil in Pavia gehabt hatte, feierlich eröffnet; aber den ganzen Sommer verbrachte es die Zeit mit nutzlosen Verhandlungen über einen salvus conductus, welchen die Stadt Siena auszustellen hatte, den aber der Papst möglichst zu seinem eigenen Vorteile gestaltet wissen wollte. Die Dekrete, welche von den Vätern in der endlich am 8. November 1423 zu stande gekommenen zweiten Sitzung veröffentlicht wurden, wiederholten die Verurteilung Wiclifs und Hus', auch die des Peter von Luna und betrafen weiter die Union mit den Griechen und die Vertilgung der Ketzereien überhaupt. Es waren dabei aber nur 2 Kardinäle und 25 infulierte Prälaten anwesend. Dann begannen Verhandlungen über die Reformation der Kirche, wobei die französische Nation manche beachtenswerte Vorschläge machte. Sie verlangte u. a., daß die Kardinäle, dem Konstanzer Konzil gemäß, aus allen Teilen der Christenheit genommen und ihre Zahl 18, höchstens 24 betragen sollte. Das Vorschlagsrecht zum Kardinalat aber sollten die Nationen haben, der Papst nur das Bestätigungsrecht. Obgleich diese Vorschläge weder das Dogma noch die Verfassung der hierarchischen Kirchenanstalt irgendwo wesentlich änderten, stießen sie dennoch auf den heftigsten Widerstand der päpstlichen Legaten. Diese arbeiteten jetzt den Bestrebungen der entschiedenen Reformfreunde heftig entgegen und suchten das Konzil aufzulösen. Es kam zu Spaltungen; man sah bald ein, daß man zu keinem Ziele komme und die ganze Reform einem neuen Konzile überlassen müsse. Dafür wurde am 19. Februar 1424 als Ort die Stadt Basel bestimmt. Der Papst Martin V. ließ sich diese, eine deutsche Stadt, gefallen, weil ihm mit einer französischen gedroht worden war; in Frankreich aber war die antipäpstliche Gesinnung damals weit stärker als in Deutschland. Bereits am 7. März schlugen darauf die Legaten ein Dekret an, in welchem sie erklärten: schon am 26. Februar sei das Konzil von ihnen aufgelöst und allen Erzbischöfen, Bischöfen u. s. w. sei strengstens verboten, eine Fortsetzung desselben zu versuchen. An demselben Tage reisten sie nach Florenz ab. Damit war das Konzil trotz aller Proteste der französischen Nation zu Ende. Erreicht aber hatte es gar nichts. Mit welchen Gefühlen die reformfreundlichen Mitglieder desselben auseinander gingen, beschreibt Johann von Ragusa: „Multae habitae fuerunt deliberationes," sagt er, . . . et tandem propter vitandum ecclesiae scandalum . . . ac propriarum personarum periculum, propter propinquam temporalem Papae potentiam (Nähe des Kirchenstaats) deliberarunt res ecclesiae Deo committere et unusquisque ad propria remeare" (Mon. pag. 61 f. u., bei Hefele s. u. S. 408). Der Papst Martin V. aber setzte, um den Schein der Reformwilligkeit vor der öffentlichen Meinung zu wahren, in Rom an der Kurie eine Kardinalskommission ein, welche von allen, die geeignet seien, Reformvorschläge entgegennehmen sollte. Er und sein Nachfolger Eugenius IV. haben die Synode von Siena noch „generalis" genannt, das gleiche geschah auch von seiten des Baseler Konzils; die spätere Kirche aber hat ihr wie der von Pavia dieses Prädikat vorenthalten. **P. Tschackert.**

Sieveking, Amalie W., gest. 1859. — Litteratur: (Emma Poel) Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking. Mit Vorwort von Wichern. Hamburg 1860. Dies Werk wurde ins Französische und ins Englische übersetzt. — AdB, Bd 34, S. 217 ff. — Johann Heinrich Höck, Bilder aus der Geschichte der Hamburgischen Kirche seit der Reformation. Hamburg 1900, S. 353 ff. — Ueber die Familie Sieveking vgl. Meyer und Tesdorpf, Hamburgische Wappen und Genealogien, Hamburg 1890, S. 385 ff. — Leesenberg, Die Familie Sieveking. Als Manuskript gedruckt, Berlin 1886, S. 23 f. — Ueber den Vater Amaliens und dessen Brüder, deren im Artikel gedacht wird, vgl. die AdB im 34. Bande.

Amalie Wilhelmine Sieveking, Gründerin und Leiterin des „Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege" in Hamburg, wurde am 25. Juli 1794 zu Hamburg geboren. Ihr Vater war Heinrich Christian Sieveking, Kaufmann, und seit dem Jahre 1800 auch

Senator in Hamburg. Die Familie Sieveking stammt aus Westfalen, woselbst im 16. und 17. Jahrhundert zu ihr gehörige lutherische Geistliche nachweisbar sind. Von dort war der Großvater Amaliens, Peter Niclaes S., vor dem Jahre 1747 nach Hamburg gezogen; er hatte hier eine Tuchhandlung und heiratete Katharina Margaretha Büsch, eine Cousine des berühmten Professors Johann Georg Büsch (gest. 1800). Nachdem er in die niederen kirchlichen Laienämter (Adjunkt, dann Subdiakonus) eingetreten war, würde er sicher allmählich zu angeseheneren Stellungen in seiner neuen Heimat gelangt sein, wenn er nicht schon im Jahre 1763, erst 45 Jahre alt, gestorben wäre. Drei seiner Söhne wurden die Stammväter der seitdem in drei Zweigen ausgebreiteten und eine Anzahl ausgezeichneter Mitglieder aufweisenden Familie; von dem ältesten, Georg Heinrich, einem Kaufmann, der eine Tochter des Joh. Alb. Heinr. Reimarus (vgl. Bd VI S. 138, 7 ff.) heiratete und dessen Haus in Neumühlen der bekannte Sammelplatz der bedeutendsten Männer war, stammt der Hamburger Zweig; von dem mittleren, dem Vater Amaliens, stammt der Londoner Zweig der Sieveking; und von dem dritten, dem Hamburger Syndikus Johann Peter (gest. 1806 in Hanau, erst 43 Jahre alt), stammt der Altonaer Zweig. — Amalie verlor schon im Jahre 1799 ihre Mutter; als dann auch im Jahre 1809 ihr Vater starb, ohne Mittel zu hinterlassen, wurde sie von ihren beiden Brüdern getrennt und kam in das Haus der Fräulein Dimpfel, einer damals schon ziemlich bejahrten Schwägerin Klopstocks. Während sie bis dahin völlig im Rationalismus erzogen war und den spezifisch-christlichen Lehren voll Zweifel gegenüberstand, lernte sie hier wenigstens die biblische Geschichte genauer kennen; sie selbst unterrichtete die Nichten der Fräulein Dimpfel und begann damit eine Thätigkeit, die sie bis kurz vor ihrem Ende mit nur geringen Unterbrechungen fortgesetzt hat. Als ihr älterer Bruder Eduard Heinrich auf ein Komptoir in England kam, begann ein Briefwechsel der Geschwister, der auch bis zu Amaliens Tode fortgeführt ist und für beide, namentlich aber auch für sie, die an dem geliebten Bruder einen treuen Ratgeber und Freund hatte und auch hernach an der Familie desselben mit inniger Liebe hing, von großer Bedeutung war. Einen angenehmen Familienanhalt fand Amalie in dem Hause ihrer seit dem Jahre 1799 verwitweten Tante Sieveking in Neumühlen; im übrigen war sie meistens auf sich selbst angewiesen und durch die Abhängigkeit ihrer Lage davor bewahrt, sich mehr gesellige Zerstreuung zu suchen, als ihr für ihre innere Entwickelung heilsam war. Im Jahre 1811 nahm eine Verwandte ihrer Mutter, die verwitwete Frau Brunnemann, Amalie zu sich ins Haus, zunächst damit sie ihr bei der Pflege eines kranken Sohnes behilflich sei; als dieser aber schon nach wenigen Monaten starb, blieb Amalie bei ihr und fand in ihr eine treue mütterliche Freundin, der sie später auch den Mutternamen nicht vorenthalten durfte; 28 Jahre lang, bis zu dem Tode derselben im Jahre 1839, hat sie bei ihr gewohnt und bei ihrer sich allmählich immer weiter ausbreitenden Thätigkeit an diesem häuslichen Verhältnis mit den aus ihm ihr erwachsenden Pflichten den Rückhalt gehabt, der ihr einerseits ein selbstständigeres Auftreten ermöglichte und sie andererseits dabei innerhalb der weiblichen Grenzen hielt. Zunächst war der Unterricht junger Mädchen ihre Beschäftigung; sie hatte stets eine Klasse, nur ganz kurze Zeit zwei; im Sommer, wo ihre Pflegemutter auf dem Lande (in Othmarschen) wohnte, kam sie zu den Stunden dreimal wöchentlich zur Stadt. Außerdem unterrichtete sie auch in einer von einigen Damen errichteten Freischule für arme Mädchen. Das Jahr 1815 brachte ihr die Trennung von ihrem jüngeren Bruder Gustav, der bisher in Hamburg in einer bekannten Familie erzogen war und nun zum Studium der Theologie nach Leipzig ging. Wir würden seiner nicht gedenken, wenn nicht die theologische Entwickelung desselben und dann sein plötzlicher früher Tod, — er starb am 1. Mai 1817 in Berlin an einer Unterleibsentzündung, — auf die Schwester von besonderem Einfluß gewesen wäre. Daß die bloße Vernunftreligion tot sei und das Herz kalt lasse, hatte sie schon erfahren und fand dabei selbst kein Genüge an dem, was sie im Unterricht den Kindern bot; dennoch fürchtete sie, daß ihr Bruder zum Mystiker neige, und erklärte ihm schriftlich, daß sie sich nie den Glauben an die Versöhnung Christi, wie der Bruder ihn habe, habe aneignen können. Später datierte sie die Veränderung in ihrem Innern von dem Tode Gustavs. Durch Thomas a Kempis zur Bibel geführt, suchte sie vergebens nach ihr zusagenden Erklärungen derselben, bis sie durch A. H. Franckes Anweisung, wie man die Bibel lesen müsse, veranlaßt ward, die Bibelstellen untereinander zu vergleichen und alles Gelesene in Gebet und Anwendung auf sich selbst zu verwandeln. „Da legte ich alle Bücher weg und machte mich allein an die Bibel," so äußerte sie sich darüber später, „und der Herr ließ sich finden von mir. Ich kann also mit Wahrheit behaupten, daß mein Glaube sich nicht

auf menschliche Autorität, sondern bloß auf den Herrn gründet. Ich stand sehr allein, da es dem ganzen Kreise, in welchem ich lebte, wie auch meiner verehrten Pflegemutter, an eigentlich evangelischer Erkenntnis gebrach ... Einige Zweifel blieben mir anfangs noch übrig über die Versöhnungslehre, doch wurden sie mir später auch gelöst" (Denkwürdigkeiten S. 80f.). Dem Bedürfnisse, sich durch eigene Arbeit Klarheit über Abschnitte der hl. Schrift zu verschaffen, entstammte auch wohl zunächst ihr Entschluß, „Betrachtungen über einzelne Stellen der heiligen Schrift" aufzuschreiben, die sie dann, da sie mit Recht glaubte, in jener Zeit des wieder erwachenden kirchlichen Lebens auch andern mit denselben nützen zu können, im Jahre 1823 anonym herausgab. Um diese Zeit reifte auch in ihr ein Gedanke, der sie lange beschäftigt hat, den in dieser Weise auszuführen sie selbst sich dann doch nicht entschloß, weil sie dazu eines Winkes Gottes bedürfe, den aber später (im Jahre 1836) Theodor Fliedner verwirklicht hat (vgl. Bd VI S. 108), der Gedanke nämlich, eine barmherzige Schwesterschaft in der evangelischen Kirche zu gründen. Es war einerseits das Verlangen, durch einen solchen „im Namen des Herrn geschlossenen Liebesverein" das damals in der Kirche neu erwachte Leben zu befestigen und zu fördern, was sie eine solche Stiftung für wünschenswert halten ließ, andererseits die Hoffnung, den vielen einzelstehenden Frauenzimmern, die ihre Zeit und Kraft größtenteils auf unnütze und im Grunde schädliche Dinge verwendeten, einen wichtigen und sie innerlich befriedigenden Beruf zu verschaffen. Der erste, der von diesem Plan erfuhr, war Carl Friedr. Aug. Hartmann, Prof. der Geschichte am akademischen Gymnasium und Bibliothekar (geb. 1783, gest. am 23. April 1828), mit dem Amalie im Frühjahre 1823 mündlich und schriftlich die Sache besprach und bei dem sie lebhaftes Interesse und Verständnis für dieselbe fand. Hartmann forderte sie auf, schon vorläufig Regeln für die Schwesterschaft zu entwerfen. Sie schrieb dann auch ihrem Bruder in London darüber. Besonders förderlich waren ihr aber Unterredungen über die Sache mit Johannes Goßner, der im Sommer 1824 nach Altona kam und hier einige Monate verweilte (vgl. Bd VI S. 770, wo es aber S. 771, 57 statt Hamburg „Altona" heißen muß). Es war begreiflich, daß Goßner sich lebhaft für diesen Plan interessierte; er schrieb dann auch noch weiter von Leipzig aus an Amalie über die Angelegenheit und schickte ihr Ende 1824 die Statuten der barmherzigen Schwestern in München. Durch Goßner wurde sie auch in ihrer Ansicht bestärkt, daß sie die Sache nicht übereilen dürfe und sicher „einige Jahre mindestens" noch warten müsse. Sie weist, wo sie davon spricht, auf das Vorbild des Vincentius von Paulo in dieser Hinsicht, der anfangs langsam zu Wege gegangen sei und den Willen Gottes manchmal lange zu prüfen pflegte. Das Leben desselben von Friedrich Stolberg (Münster 1818) las sie um diese Zeit. Dabei arbeitete sie an einem zweiten eigenen Werke, das sie unter dem Titel „Beschäftigungen mit der hl. Schrift" im Jahre 1827 herausgab, in welchem sie Abschnitte aus dem ersten Teil der Offenbarung Johannis erklärte. Der Kreis bedeutender Leute, die sie kennen lernte, erweiterte sich immer mehr; Geibel (der Vater) und Neander traten jetzt in denselben ein; ersteren sah sie mehrfach in Lübeck. Ihre Thätigkeit blieb dabei vorzüglich das Unterrichten junger Mädchen, deren sie immer etwa 12 bis 15 unterrichtete, so daß sie nach Beendigung eines Kursus einen anderen anfing. Als die Cholera im Jahre 1831 nach Hamburg kam, glaubte sie, jetzt sei es Zeit mit der Ausführung ihres Planes, eine barmherzige Schwesterschaft zu gründen, den Anfang zu machen. Waren Anlaß und Umstände auch ganz anders, als sie es sich bisher gedacht, so zweifelte sie doch nicht daran, daß es ein Wink ihres Heilandes sei, dem sie folgen müsse; und als auf ihren Aufruf an christliche Seelen, sich mit ihr zur Krankenpflege im christlichen Geiste zu vereinigen, sich niemand meldete (Denkwürdigkeiten S. 179), meldete sie sich, nachdem sie von ihrer Pflegemutter dazu die Erlaubnis erhalten, bei der Direktion des für die Cholerakranken erbauten Hospitals und ward gerufen, als die erste weibliche Kranke aufgenommen war, am 13. Oktober 1831. Ward sie anfangs auch von den Ärzten des Hospitals als eine Schwärmerin betrachtet, so erwarb sie sich doch durch ihr verständiges und einsichtsvolles Benehmen und die rücksichtslose Hingabe an den übernommenen Beruf bald das volle Vertrauen derselben, so daß sie bald zur Oberaufseherin über das ganze männliche und weibliche Wärterpersonal ernannt ward. Am 7. Dezember verließ sie, nachdem sie ihre Aufgabe dort völlig zu Ende geführt hatte, wieder das Hospital. Und als sie nun von der Achtung und Liebe des gesamten Hospitalspersonals und einer großen Anzahl genesener Kranken begleitet, selbst völlig gesund und frisch wieder ins Leben zurücktrat, da pries man allgemein, was man früher getadelt hatte. Sie selbst aber hatte außer vielen anderen Erfahrungen, die sie gemacht, die Überzeugung gewonnen, daß es doch noch nicht für sie die Zeit sei, eine

evangelische barmherzige Schwesterschaft zu gründen; statt dieses früheren hatte nun ein anderer verwandter Plan gerade in dieser Zeit bei ihr sich ausgebildet, nämlich der der Gründung „eines weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege". Dieser Verein, den Amalie dann im Jahre 1832 ins Leben rief und der nicht nur noch in Hamburg in Wirksamkeit ist, sondern nach welchem auch eine große Anzahl ähnlicher Vereine in vielen anderen Städten gegründet sind, wurde fortan so recht eigentlich der Mittelpunkt ihres Wirkens; er ist es auch vorzüglich, der sie über ihre Vaterstadt hinaus bekannt gemacht hat und ihren Namen neben denen einer Elisabeth Fry, eines Fliedner und eines Wichern genannt werden läßt. Der 23. Mai 1832 ist als der Stiftungstag des Vereins zu betrachten; nachdem Amalie mit einer Anzahl Frauen und Jungfrauen aus den höheren und mittleren Ständen über die Sache gesprochen und ihrer 12 dazu gewonnen hatte, mit ihr diesen Verein zu gründen, kamen sie an dem genannten Tage im Hause ihrer Pflegemutter zusammen, und Amalie eröffnete die Versammlung mit einer Anrede, die sich im zehnten Jahresbericht des Vereins (Hamburg 1842, S. 56—68) gedruckt befindet und in welcher sie in klarer und nüchterner Weise die allgemeinen Prinzipien des Vereins feststellt. Besonders deutlich spricht sie es unter Hinweis auf Jes 58 und Mt 25 aus, daß es auf Übung einer Barmherzigkeit abgesehen sei, die aus dem Glauben komme; Gaben könnten nur Segen bringen, wenn das Herz des Gebers und des Empfängers nicht kalt bleibe; der schönste Segen, der Segen der Liebe, werde sich nur offenbaren, wo wir dem Elende der Brüder nicht nur den Beutel, sondern auch die Herzen öffnen und ihnen nicht nur den vergänglichen Mammon, sondern auch Zeit und Kräfte opfern. Die persönliche Beziehung zu den Armen und Kranken sollte, so bestimmten es dann die Statuten, durch Besuche bei ihnen gewonnen werden, und zwar sollte eine und dieselbe Familie abwechselnd von verschiedenen Damen besucht werden. Gesunde Arme sollen womöglich kein Almosen, sondern Arbeit erhalten. Die moralische und religiöse Einwirkung auf die Pfleglinge solle vor allem von dem Wirken der Liebe im Geiste des Glaubens ausgehen; daneben soll eigentlicher religiöser Zuspruch stattfinden und zur Lesung der hl. Schrift, zum Besuch des Gottesdienstes und zum Genuß des hl. Abendmahls ermuntert werden. Das Rechnungswesen des Vereins, der zur Unterstützung der Armen sich freiwillig Beiträge anvertrauen ließ, stand unter der Aufsicht zweier Bürger; sonst wurde die ganze Verwaltung u. s. f. von den Damen selbst besorgt. Die ganze mannigfaltige Thätigkeit (außer den Besuchen die Verteilung von Lebensmitteln und Feuerung, die Anweisung der Arbeit für die Armen nach ihren verschiedenen Zweigen, die Aufsicht über die Rohstoffbestände, der Verkauf der Arbeiten der Armen, die Verwaltung der Armenhäuser und des Kinderhospitals, die der Verein später gründete, und vieles andere) wurde aufs genaueste geordnet; wöchentliche und monatliche Versammlungen der Vereinsmitglieder, deren Anzahl bald sich sehr vergrößerte, wurden für die verschiedenen Abteilungen gehalten, in welchen wichtige Gegenstände beraten und über die Beschlüsse ein genaues Protokoll geführt ward; und diese bis ins einzelne hinein sorgsame Organisation, die von einem nicht geringen Geschicke Amaliens für die Leitung des Ganzen zeugte und durch welche alle Mitglieder des Vereins in ihrer Thätigkeit geregelt und zusammengehalten wurden, hat nicht zum mindesten dazu beigetragen, dem Vereine mit Recht ein großes Vertrauen in der ganzen Stadt zu verschaffen. Auf einzelnes kann hier nicht weiter eingegangen werden; wer sich eingehend über Ordnung und Wirksamkeit des Vereins unterrichten will, ist auf die Berichte zu verweisen, die Amalie jährlich herausgab. Es blieb natürlich nicht aus, daß die Mitglieder des Vereins oft von den Armen bitter getäuscht und daß die Unterstützungen trotz aller Vorsicht Unwürdigen zu teil wurden; ja es scheint, als wenn gerade die vortreffliche Organisation des Ganzen der berechnenden Schlechtigkeit Handhaben bot. Besonders häufig ist dann dem Verein vorgeworfen, daß er die Heuchelei bei den Armen begünstige, so daß sich sogar in Opposition gegen diesen ein anderer bildete, der geflissentlich von jeder religiösen und kirchlichen Stellung der zu Unterstützenden absah und nun aus seiner Unkirchlichkeit sich ein Verdienst machte; aber im großen und ganzen wird man doch sagen müssen, daß Amalie Sieveking für die Übung christlicher Barmherzigkeit an Armen und Kranken durch Gründung ihres Vereins einen Weg beschritten hat, auf welchem es im wesentlichen möglich ist, die der christlichen Gemeinde auf diesem Gebiete in großen Städten gestellte Aufgabe zu lösen, und jedenfalls hat dieser Verein in unzähligen einzelnen Fällen geistliche und leibliche Hilfe gebracht, in welchen ohne ihn einzelne nicht zu helfen im stande gewesen wären. Sie selbst hatte in dieser Arbeit ihre volle Befriedigung; es war, als wenn mit dem Umkreis ihrer Pflichten auch ihre Leistungsfähigkeit zunähme. Der Verein brachte sie in

Verkehr mit Königinnen (z. B. Karoline Amalie von Dänemark) und manchen berühmten Leuten; sie wurde ersucht, auswärts (in Bremen, Magdeburg u. s. f.) Vorträge über diese Arbeit zu halten, um zur Gründung ähnlicher Vereine den Anstoß zu geben; sie wurde aber durch alle Auszeichnung, die ihr zu teil ward, nicht von ihrem schlichten einfachen Wesen abgebracht. — Gegen Ende ihres Lebens gab sie noch einmal ein Buch heraus, das den beiden vorigen ähnlich ist: „Unterhaltungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift," Leipzig 1855, 2. Aufl. 1856. In den letzten zwei Jahren fühlte sie eine Abnahme ihrer Kräfte infolge eines Lungenleidens und starb am 1. April 1859 im 65. Jahre. Sie hatte angeordnet, daß sie ganz so begraben werde, wie die Armenanstalt damals die Armen begrub, in einem niedrigen Sarge mit ganz flachem Deckel, um dadurch das Vorurteil gegen diese Beerdigungsweise bei ihren Armen zu bekämpfen. **Carl Bertheau.**

Sigebert von Gemblour, gest. 1112. — Allgemeine Litteratur: S. Hirsch, De vita et scriptis Sigeberti monachi Gemblacensis, Berolini 1841. — W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. II⁶, 154—163. — Eine große Anzahl der Werke Sigeberts (auch die Chronik aus MG SS VI) sind in MSL CLX abgedruckt, die Einzelausgaben und die Speziallitteratur, soweit sie hier anzuführen nützlich schien, sind unten genannt.

Sigebert ist einer der hervorragendsten Historiker, der vielseitigsten und fruchtbarsten Schriftsteller des früheren Mittelalters, ein Mann, der durch seine litterarische Thätigkeit nachhaltig auf die Folgezeit eingewirkt hat. In dem Benediktinerkloster Gemblour, das in der heutigen belgischen Provinz Namur, unweit der Grenze von Brabant lag, hatte Abt Olbert (1012—1048), ein tüchtiger, auch litterarisch thätiger Mann, die Klosterzucht hergestellt, eine gute Klosterschule und eine nicht unbedeutende Bibliothek geschaffen. Hier erhielt S. noch bei Lebzeiten Olberts seine erste Ausbildung und trat früh als Mönch in das Kloster ein. Wir dürfen annehmen, daß er in der Nähe von Gemblour, wohl eher um das Jahr 1035 als um 1030, geboren war. Es ist wahrscheinlich, daß er romanischer Abkunft war, er scheint sich nicht für einen Deutschen gehalten zu haben. Doch sprach er wohl, wie es in diesen Grenzgebieten der beiden Nationalitäten natürlich ist, sowohl den französischen Dialekt jener Gegend wie die vlämische Sprache. Noch in früher Jugend wurde er von dem Abte Folquin, dem Bruder des Abtes Mascelin (auch Mathelin, Mysach genannt, 1048—1071) von Gemblour, als Lehrer der Klosterschule nach dem S. Vincenzkloster zu Metz berufen und lehrte dort längere Zeit mit großem Erfolge. Seine ersten litterarischen Arbeiten, die er hier verfaßte, galten den Heiligen und den Interessen dieses Klosters. Er schrieb das Leben des Bischofs Theoderich I. von Metz (964—985), der das Vincenzkloster im Jahre 968 gegründet hatte (ed. G. H. Pertz, MG SS IV, 461—483). Schon in diese fleißige und in ihrer Art recht tüchtige Arbeit fügte er mehrfach Verse, namentlich ein Lobgedicht auf die Stadt Metz ein. Das nächste Werk war ein ganz poetisches. Im Jahre 970 hatte der Stifter des Klosters Bischof Theoderich die Gebeine einer angeblichen heiligen Lucia aus der verfallenen Stadt Corfinium nach dem Vincenzkloster gebracht, um seine Stiftung mit den unumgänglich notwendigen Heiligenreliquien zu versorgen. Diese Lucia hielt man für die syrakusanische Märtyrerin, deren Acta man kannte. Im engsten Anschluß an diese verfaßte S. nun ein umfangreiches Gedicht, Passio S. Luciae virginis, in alcäischen Strophen, von deren vier Versen je zwei meist miteinander gereimt sind (ed. E. Dümmler in ABA 1893, S. 1—43), und ließ dieser Arbeit noch einen Brief über eine Prophezeiung der hl. Lucia und einen Sermo zu ihrem Lobe, in welchem er auch die Übertragung von ihren Gebeinen nach Corfinium und von da nach Metz behandelte, folgen (ed. Oct. Caietanus, Vitae sanct. Siculorum I, 100—102). Für das S. Martinskloster bei Metz verfaßte S. noch die Vita Sigeberti III. regis, der dies Kloster gestiftet haben sollte (sie liegt in zweifacher Fassung vor: ed. Duchesne, Hist. Franc. Script. I, 591—593 und MSL LXXXVII, 303—314; CLX, 725—730; vgl. S. Hirsch a. a. O. S. 239 ff.). Es ist wahrscheinlich, daß die Übertragung der angeblichen Gebeine des Königs im Jahr 1063 Anlaß zur Entstehung dieses Werkchens war, das als geschichtliche Quelle natürlich nicht in Betracht kommen kann. Danach, etwa um das Jahr 1070, kehrte S. nach Gemblour zurück und übernahm auch hier bis zu seinem Tode die Leitung der Klosterschule, aus der mehrere uns bekannte litterarisch thätige Männer hervorgingen. Wie in Metz wandte S. auch hier seine Thätigkeit zunächst darauf, die Heiligen und den Stifter des heimischen Klosters zu verherrlichen. Die Mönche von Gemblour glaubten die Gebeine des hl. Exuperius, eines angeblichen Führers der Thebäischen Legion, zu besitzen. Daher verfaßte S. im Alter von 44 Jahren ein großes Gedicht, Passio SS. Thebeorum, von drei Büchern in Hera-

metern (die Einleitung in Distichen) auf Grund der nach den Acta des Eucherius gemachten späteren Bearbeitung der Legende (ed. E. Dümmler, ABA 1893, S. 41—125). Dieses Gedicht giebt unzweifelhaftes Zeugnis von poetischer Begabung des Dichters. Es folgte die Lebensbeschreibung Wicberts (Guiberts, gest. 962), des Gründers der Abtei Gembloux (ed. G. H. Pertz, MG SS VIII, 507—516). Und damit in engem Zusammenhange steht das folgende Werk, die Geschichte der Äbte von Gembloux (ed. G. H. Pertz, MG SS VIII, 523—542), das S. aber nur bis zu den Anfängen des Abtes Mascelin 1048 führte. (Es wurde später von seinem Schüler Godescalc fortgesetzt.) Da er für diese Arbeit neben der mündlichen Überlieferung und einem Bruchstück in Versen über das Leben des ersten Abtes Erluin anderer Quellen für die ältere Zeit entbehrte, half sich S., der stets alles erreichbare Material für seine geschichtlichen Werke heranzuziehen bemüht war, dadurch, daß er die im Klosterarchiv aufbewahrten Urkunden durchforschte und aufnahm. In diesem Buche setzte er dem verehrten Abte Olbert, den er wohl noch gekannt hat, in dem Bericht über seine Thätigkeit ein schönes und pietätvolles Denkmal. Da man in Gembloux auch die Gebeine des hl. Maclovius, eines Bischofs der Bretagne im 6. Jahrhundert, hatte oder zu besitzen meinte, mußte S. auf Geheiß des Abtes Thietmar dessen vorhandene ältere Lebensbeschreibung überarbeiten, um sie lesbarer zu machen (nach Surius abgedruckt MSL CLX, 729—746), ebenso die Viten der beiden alten Lütticher (Maastrichter) Bischöfe Theodard (AS Sept. III, 593—599) und Lambert (gest. 708), die letztere sogar zweimal in verschiedener Form (MSL CLX, 759—810). Die beiden letzten waren zwar keine Spezialheiligen von Gembloux, aber doch solche der Lütticher Diöcese, in welcher Gembloux lag. Noch mag erwähnt werden, daß S. Antiphonen und Responsorien zur Feier der Heiligen Maclovius und Wicbert in Musik setzte.

Aber der große Streit zwischen Königtum und Papsttum, welcher den größten Teil der Lebenszeit S. erfüllte, zwang seine geschickte Feder von der Beschäftigung mit den heimischen Heiligen und der Klostergeschichte hinweg in eine andere Richtung. Er selbst wie sein Kloster und das ganze Bistum Lüttich stand treu auf seiten des Königs, und so trat er auch mit seiner Feder für dessen Recht und gegen die neuen Ansprüche des Papsttums auf. Er selbst sagt, daß er eine Antwort verfaßt hat auf den Brief Hildebrands (Papst Gregors VII.) an Bischof Hermann von Metz vom Jahre 1081 (Reg. VIII, 21), in welchem dieser nachzuweisen versucht, daß die Päpste das Recht haben Könige zu exkommunizieren. Jene Schrift scheint verloren. Zwar glaubte L. Bethmann sie wiederzuerkennen in dem Werkchen, welches die Überschrift trägt **Dicta quaedam de discordia papae et regis**, das jetzt in drei verschiedenen Fassungen (MG Lib. de lite I, 454—460) vorliegt, und A. Cauchie, **La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai** (Louvain 1890), I, 66—99 trat dafür ein, daß die in einer aus Gembloux stammenden Handschrift überlieferte Recension des Werkchens wirklich die gesuchte Schrift S. sei, aber das ist doch unmöglich, denn jener Text befaßt sich durchaus nicht mit dem genannten Briefe des Papstes. Das verlorene Werkchen steht heute noch neben einer andern unten zu erwähnenden Streitschrift S. auf dem römischen Index **librorum prohibitorum**, doch ist zu bedauern, daß wir nicht in der Lage sind, das Verbot zu übertreten. Aber erhalten sind uns zwei andere Schriften, mit denen S. in die großen Streitfragen der Zeit eingriff. Als Gregor VII. 1074 verboten hatte, die Messen verheirateter Priester zu hören, und nun eine wüste Agitation im Volk gegen diese einsetzte, verfaßte S. ein Büchlein zur Verteidigung der Messen solcher Priester (ed. E. Sackur, MG Lib. de lite II, 436—448). Schon zu dieser Schrift wie zu der vorhergenannten verlorenen Streitschrift und den beiden Bearbeitungen der **Vita Lamberti** hatte der Lütticher Archidiakon Heinrich den Verfasser angeregt. Als nun den Lüttichern der Brief des Papstes Paschalis II. vom 21. Januar 1103 (Jaffé, Reg.^{2} Nr. 5889 zum J. 1102) bekannt wurde, in welchem der Papst den Grafen Robert II. von Flandern aufforderte, die Lütticher, wie schon früher die Leute von Cambrai, wegen ihrer Anhänglichkeit an den Kaiser Heinrich IV. zu züchtigen und den Kaiser selbst zu bekriegen, schrieb S. auf Veranlassung desselben Archidiakons im Namen der Lütticher Kirche eine sehr geschickte und trotz aller Mäßigung und stets betonter Verehrung vor der römischen Kirche doch recht scharfe und beißende Antwort, in der er die Unchristlichkeit des Vorgehens des Papstes geißelte (**Epistola Leodiensium adversus Paschalem papam** ed. E. Sackur, MG Lib. de lite II, 449—464). Ebenfalls auf Bitten des Lütticher Archidiakons Heinrich schrieb S. dann noch zwei Briefe über die Quatemberfasten an die Trierer Geistlichkeit (Martene, **Thesaurus anecd.** I, 295, 306).

Schon im Greisenalter, wohl nahe dem 70. Jahre, unternahm S. das Werk, welches

seinen Namen bis heute berühmt gemacht hat, die Weltchronik, nachdem er vorher noch ein verlorenes Gedicht in Hexametern verfaßt hatte, welches eine Auslegung des Ecclesiastes enthielt. Die Chronik schrieb er im Hinblick auf die Weltchronik des Marianus Scotus, mit dessen chronologischem System er sich nicht zufrieden geben mochte. Er fügte sie als Fortsetzung an des Hieronymus lateinische Übersetzung und Fortsetzung von Eusebius' Chronik und begann sie mit dem Jahre 381 (statt 379). Er folgte dem Hieronymus auch darin, daß er jedem Jahre die Regierungsjahre der Könige der verschiedenen Reiche (zuletzt der Römer [Deutschen], Franzosen und Engländer) beifügte, zum führenden chronologischen Schema die Inkarnationsjahre wie Marianus Scotus nahm. Es ist leicht erklärlich, welche großen Schwierigkeiten er bei Durchführung dieser vielfachen Jahrzählung zu überwinden hatte. Nicht Geschichte hat S. in diesem Werk schreiben wollen, sondern nur eine chronologische Übersicht der für ihn wichtigsten Ereignisse gegeben mit möglichster Berücksichtigung der verschiedenen Reiche, wenn auch naturgemäß in der ihm näher liegenden Zeit die Nachrichten über das römisch-deutsche Reich und die belgische Heimat überwiegen. Aber auch für die von ihm selbst durchlebte Periode bringt er nur eine dürftige Auswahl kurzer Nachrichten, nur für die letzte Zeit von 1105—1111, deren Jahrberichte er wohl zum Teil nach Vollendung der Chronik allmählich hinzugefügt hat, giebt er eine etwas ausführlichere Darstellung der wichtigsten Ereignisse im Reich und hat hier auch einige Aktenstücke aufgenommen. Mit dem Jahre 1111 schließt das Werk. Der Chronik hatte er eine längere Einleitung von drei Teilen in Dialogform vorausgeschickt, in der er über den Zweck, Nutzen und das chronologische System des Werkes, das er selbst **Decennalis liber** benannte, handelte. Von dieser Einleitung sind bisher nur wenige Zeilen bekannt. Die Chronik gewann sehr schnell das größte Ansehen, sie wurde in überaus zahlreichen Abschriften namentlich in Belgien, Frankreich und den Niederlanden verbreitet, an vielen Orten durch Zusätze und Fortsetzungen erweitert, aus ihr schöpften die genannten Gebiete in den folgenden Jahrhunderten vornehmlich ihre Kenntnis der mittelalterlichen Geschichte, sie wurde, oft schon durch Zusätze bereichert und fortgesetzt, die Grundlage einer fast unübersehbaren Reihe von späteren Geschichtswerken, wie der des Robert von Torigni, Helinaud, Andreas von Marchiennes, Robert von Auxerre, Vincenz von Beauvais u. s. w. und hat so eine ungeheure Bedeutung gewonnen, einen nicht hoch genug zu schätzenden Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt. Die einzige heute brauchbare Ausgabe der Chronik ist die von L. Bethmann in **MG SS VI**, 268 bis 374 (die Fortsetzungen und Zusätze daselbst S. 375—535). Aber das Resultat der Quellenuntersuchung, das dort vorliegt, ist heute ganz unzulänglich. Sehr viele klein gedruckte Stellen sind keineswegs den dort am Rande angegebenen Quellen entnommen, z. B. sind die oft angeführten **Annales Leodienses** nicht Quelle der Chronik, sondern aus ihr excerpiert.

Schon als die Chronik im wesentlichen vollendet war, begann S. sein letztes Werk, das nächst jener für uns das wertvollste ist. Im Anschluß an Hieronymus' und Gennadius' Schriften **de viris illustribus** und als deren Fortsetzung schrieb er ein Buch über die Schriftsteller (man braucht nicht hinzuzusetzen ‚der Kirche', denn andere gab es nicht) und deren Werke von Gennadius an bis auf seine Zeit (**de scriptoribus ecclesiasticis ed. J. A. Fabricii Bibliotheca ecclesiastica p.** 93—116; abgedruckt **MSL CLX**, 547 bis 592). Gewiß, die Chronik wie dieses Werk sind reich an Versehen, Fehlern, chronologischen Irrtümern, aber wer den Verfasser deshalb hart tadeln wollte, ahnt nicht, welche Schwierigkeiten ein Mann zu überwinden hatte, der solche Werke schaffen wollte. Hingebender Fleiß, hartes Ringen zur Bewältigung des massenhaften Quellenstoffes, eine für die Zeit staunenswerte Belesenheit zeigen sich jedem Kundigen in beiden Werken, daher darf ihm unsere Zeit den Ruhm nicht versagen, den ihm die Zeitgenossen und die folgenden Jahrhunderte reichlich zuerkannt haben. In dem letzten Kapitel der **Scriptores ecclesiastici** zählt er seine eigenen Werke auf, es ist deshalb das wertvollste für uns. Ihm und einem Kapitel in Godescalcs **Gesta abbatum Gemblacensium** verdanken wir fast alles, was wir über sein Leben und seine Schriften wissen. In deren Aufzählung bin ich der Reihenfolge S. selbst fast ganz gefolgt, da ich der Meinung bin, daß er sie wenigstens innerhalb der einzelnen Gruppen der Zeitfolge nach aufführt, wenn er sie auch nicht durchweg streng chronologisch anordnete. Dieses Werk hat er erst in seinem letzten Lebensjahre vollendet. Im Jahre 1110 hatte er es noch durchgesetzt, daß die Gebeine des Stifters des Klosters Gembloux, Wicbert, mit Billigung des Lüttticher Bischofs feierlich erhoben und dieser damit als Heiliger offiziell anerkannt wurde. Hochbetagt und hochverehrt von seinen Schülern, von den Mönchen von Gembloux, deren

einer ihn das Auge des Klosters nannte, von vielen Mitlebenden, starb er am 5. November 1112. S. ist das Musterbild des tüchtigen, braven, gelehrten Benediktinermönches alter Richtung und alter Schule, voll echter und wahrer Frömmigkeit, aber abgeneigt jeder übertriebenen Askese, voll des echten und ernsten wissenschaftlichen Strebens, ein lauterer Charakter, überhaupt eine höchst liebenswürdige und sympathische Erscheinung.

O. Holder-Egger.

Sigismund, Johann und die Einführung des reform. Bekenntnisses in der Mark Brandenburg. — Quellen und Litteratur: Urkunden in „Des Durchlauchtigsten ... Herrn Johann Sigmunds ... Bekänntnis Von jetzigen vnder den Euangelischen schwebenden, vnd in streit gezogenen puncten ...“, 1614; Initia Reformationis Marchicae, 1615; Der Chur Brandeburg Reformation Werck, Berlin 1615; Mylius, Corpus Constitutionum Marchicarum I, 354 ff.; L. Keller, Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein III, Leipzig 1895, S. 219 ff.; Anton Chroust in Forschungen zur brandenb. u. preuß. Geschichte IX (1897), 12 ff.; die Leichenpredigten auf J. S. von M. Füssel, Frankf. 1620 und von Joh. Bergius, Frankf. 1621; auf die Kurfürstin Anna von Joh. Bergius am 4. Juli 1625 im Berliner Dom (bei der Ueberführung der Leiche nach Königsberg). — Litteratur: J. Christ. Becmann, Oratio secularis in memoriam a divo Principe Joh. Sigismundo ... introductae Reformatae Religionis, Francof. 1713; D. H. Hering, Historische Nachricht von dem ersten Anfang der evang.-reform. Kirche in Brandenburg u. Preußen, Halle 1778; ders., Beiträge zur Gesch. der evang.-ref. Kirche in den Preuß.-Brandenb. Ländern, Breslau 1784; Julius Schmidt in 4 Schweidnitzer Gymn.-Festschriften und Programmen 1858, 1859, 1863 und 1866; W. Möller, Joh. S.s Uebertritt zum reform. Bekenntnis in Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1858, S. 189 ff.; Droysen, Gesch. der preuß. Politik II, 2 (1859), S. 510 f.; M. Krenkel, Wie wurden Preußens Fürsten reformiert? Leipzig 1873; L. v. Ranke, Zwölf Bücher Preußischer Geschichte, Leipzig 1874, I, 185 ff.; Wangemann, J. S. u. Paul Gerhardt, Berlin 1884; Th. Hirsch in AdB 14, 169 ff.; Ed. Clausnitzer, Die märkischen Stände unter Joh. S., Halle 1895; Franz Dittrich in Zeitschr. f. d. Gesch. der Altertumskunde Ermlands XIII (1900), 72 ff.; R. Kniebe, Der Schriftenstreit über die Reformation des Kurfürsten J. S. seit 1613, Halle 1902. — Die Confessio Sigismundi außer in den zuerst genannten beiden Schriften in Die drey Confessiones, Welche in den churfürstlich Brandenburgischen die Religion betreffenden Edictis zu beobachten befohlen werden, Cüstrin 1695; bei Hering, Histor. Nachricht im Anhange; zuletzt bei Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reform. Kirche, Leipzig 1903, S. LVI ff., 835 ff.; dazu: Otto Seger, Zur Confessio Sigismundi, Berlin 1899. — Universität Frankfurt: Akten u. Urkunden der Univ. Frankf. a. O. III (Breslau 1900), S. 79 f. — Ueber Pelargus Leichenpredigt u. Vita von Theoph. Ebert, Frankf. 1633; Spieker, Beschreibung u. Gesch. der Marien- oder Oberkirche zu Frankfurt, Frankf. 1835, S. 246 ff.; R. Schwarze in AdB 25, 328 ff.; Rettberg in Ersch u. Gruber III, 15, 108 ff. — Domkirche in Berlin: R. Müller in Jahrb. für brandenburgische KG. II/III (1906).

Die Mark hatte während des 16. Jahrhunderts je nach der persönlichen Stellung der Kurfürsten mancherlei Schwankungen in der religiösen Frage durchgemacht. Joachim I. (1499—1535; vgl. Bd IX, 220 ff.) hatte mit Gewalt jede lutherische Regung im Lande wie in seiner Familie zu unterdrücken, ja noch über seinen Tod hinaus durch Verpflichtung seiner Söhne sein Land der katholischen Kirche zu erhalten versucht. Unter Joachim II. (1535—71; Bd IX, 223 ff.) waren nach anfänglichem Zögern diese Schranken gefallen, die Reformation hatte ihren Einzug halten können. Doch versuchte er noch längere Zeit kirchenpolitisch eine mittlere Stellung zwischen Rom und Wittenberg innezuhalten, und seine Neigung, im Kultus möglichst viel vom katholischen Ritual zu behalten, schuf Unklarheiten. Die Verwirrung wuchs in den Jahren des Augsburger Interims. Dann folgte seit dessen Beseitigung eine kräftige, aber recht äußerliche Reaktion ins Luthertum aus Anlaß der Osianderschen Streitigkeiten. Nach mehrjährigem Kampf unterlagen die Melanchthonianer in der Mark. Andreas Musculus (Bd XIII, 577 ff.) wird der Repräsentant der jetzt zum Siege gelangten Richtung. Dann folgte unter Johann Georg (1571—98) die Zeit unbestrittener Herrschaft des strengen Luthertums. Das 1572 erschienene Corpus doctrinae Brandenburgicum (Bd IV, 296) hebt in gesperrtem Druck Luthers Wort, daß er Zwingli mit aller seiner Lehre für einen Unchristen halte, nachdrücklich hervor; landesherrliche Befehle verschlossen das Land gegen das Eindringen calvinistischer Bücher. Die Konkordienformel, an welcher seine Theologen Musculus und Christoph Corneruss mitgearbeitet hatten, wurde — z. T. mit Gewalt — eingeführt, die Geistlichkeit in ihrem Sinne purifiziert. Kanzler Distelmeyer ist bekannt durch sein Wort: impleat nos Deus odio Calvinianismi! Auf Johann Georgs Befehl hatten sein Sohn Joachim Friedrich und auch schon der Enkel Johann Sigismund durch Revers

(27. Jan. 1593) geloben müssen, bei der lutherischen Lehre (inkl. Konkordienformel) zu bleiben, „auch künftig in Schulen und Kirchen diesem zuwider keine Veränderung machen noch deretwegen einen Unterthan oder treue Lehrer beschweren noch verfolgen" zu wollen (Schmidt II, 7). Aber schon unter Joachim Friedrich (1598 bis 18. Juli 1608) änderten sich die Verhältnisse, wenn auch die Unterthanen noch wenig davon merkten. Seine Politik schlug eine andere Richtung ein. Der katholischen Reaktion im Reiche gegenüber empfand er es als Pflicht, für die Gesamtheit der Protestanten einzutreten; seine Politik trennte sich von Kursachsen und dem Kaiser und suchte Fühlung mit Kurpfalz und Nassau-Oranien. Damit bahnte er in seinem Hause eine versöhnliche und freundliche Stimmung den Calvinisten gegenüber an. Betreffs seiner fortgesetzten Bemühungen um eine Reform der noch immer stark katholisierenden Kultusformen in der Berliner Domkirche vgl. N. Müller S. 349 ff. — Sein Sohn Johann Sigismund, geb. 8. (18.) November 1572 zu Halle, wo der Vater als Administrator des Erzbistums Magdeburg residierte, war streng lutherisch nach den Anordnungen des Großvaters erzogen worden. Der streitbare Lutheraner Simon Gedicke, damals Hofprediger in Halle, hatte ihn unterwiesen. Aber 1588 hatte ihn sein Vater zusammen mit seinem Bruder Johann Georg auf die Universität Straßburg gesendet, wo beide Prinzen bereits dem Calvinismus freundlicher gesinnt wurden. 1605 finden wir ihn in Heidelberg (Schmidt I, 22; II, 8; H. Hagen, Zur Geschichte der Philol. 199. 204. 206), wo er in enge Freundschaft zu dem Pfalzgrafen Friedrich IV. und seiner Gattin, der Tochter Wilhelms von Oranien, trat und seinen Sohn Georg Wilhelm mit der pfälzischen Prinzessin Elisabeth Charlotte verlobte. Der persönliche Verkehr mit reformierten Fürsten und Theologen, deren Frömmigkeit auf ihn tiefen Eindruck machte, auch der feinere Ton und die höheren geistigen Interessen, die er dort fand — das alles führte eine Umgestaltung seiner Überzeugungen herbei. Die Lektüre von Hospinians Concordia discors (1607) mit ihrer einschneidenden Kritik des Konkordienwerkes (vgl. Bd VIII, 393) machte ihn fortan zu einem entschiedenen Gegner der Konkordienformel und der Ubiquitätslehre. Er hat später etwa das Jahr 1606 als das bezeichnet, von dem an er reformierter Überzeugungen gewesen sei; 1609 bezeichnet ihn Johann Georg von Anhalt schon als „der Religion wohl affectionirt und zugethan", wünscht ihm aber Räte, „die es mit der Religion treulich meinen", denn „er reutet, wie man ihn setzet" (M. Ritter, Briefe u. Akten II, 532); doch zögerte er noch, seinen Standpunkt öffentlich klar hervortreten zu lassen. Daß sein Bekenntniswechsel auf persönlicher Überzeugung beruhte, kann gar nicht bezweifelt werden (vgl. besonders sein Schreiben an die Stände, Naumburg 28. März 1614). Man kann nur fragen, ob etwa das öffentliche Hervortreten mit seinem Konfessionswechsel durch politische Erwägungen bestimmt worden sei. Seine lutherischen Zeitgenossen haben ihm jedoch diesen Vorwurf nicht gemacht — erst in Cramers „Pomrischen Kirchenchronikon" 1628 wird er laut, vgl. Schmidt II, 16 f. —, vielmehr umgekehrt seinen Schritt als politisch verkehrt und gefahrbringend betrachtet, da er Brandenburg und Kursachsen auseinandertreibe. Und wenn wir geneigt sein möchten, bei diesem Konfessionswechsel die jülich-clevische Erbschaft als politischen Beweggrund hineinzuziehen, indem er dadurch bei den Niederländern Rückhalt gesucht habe, so darf nicht übersehen werden, daß derselbe Schritt ihm seine Position nicht nur in der Mark, sondern vor allem auch im Herzogtum Preußen, mit dem er am 16. November 1611 durch Polen belehnt worden war, außerordentlich erschwerte. Er selbst hat erklärt, daß ihm sein Gewissen nicht länger Ruhe lasse, und jedenfalls gestalteten sich 1613 die Dinge in der Mark so, daß er notgedrungen Farbe bekennen mußte. Schon am Himmelfahrtstage 1613 war in der Berliner Schloßkapelle für den zum Besuch anwesenden Landgrafen Moritz zu großem Verdruß der luther. Geistlichkeit reformierter Gottesdienst gehalten worden. Als dann sein Bruder Markgraf Ernst, der bereits 1610 in Düsseldorf die Konfession gewechselt hatte (Abr. Scultetus, Evang. Jubeljahrspredigt, Frankf. 1617, S. 36), im Juli 1613, zum Tode erkrankt, von einem reformierten Geistlichen das Abendmahl empfangen wollte, wurde der Zerbster Superintendent Martin Füssel (vgl. über ihn Schmidt III, 9 f.) nach Berlin berufen, und es fand im Schloß für ihn und sein Gefolge eine reformierte Abendmahlsfeier statt. Der Kurfürst selbst blieb jedoch in Chorin und ließ sich Füssel nur dorthin zu einer Predigt kommen, vermied also noch vorsichtig, seinen Übertritt zu dokumentieren; denn eben war der Reichstag versammelt, bei dem der Kaiser die jülichsche Streitfrage zum Austrag bringen wollte. Auch trat jetzt schon hervor, daß in der Person der Kurfürstin, Herzogin Anna von Preußen, dem Konfessionswechsel eine entschiedene Gegnerin entstanden war. Gegen jene Abendmahlsfeier in Berlin erhob der Dompropst Simon Gedicke am 27. Juli eine bittere Beschwerde wegen Ver-

letzung der Parochialrechte und „Verdacht des leidigen Calvinismi" an den die Statthalterschaft in der Mark führenden Markgrafen Johann Georg, die dieser am 8. September in einem ausführlichen, von dem Rat Pistoris verfaßten, sehr bestimmten Bescheide abfertigte; darin bekannte er sich selbst offen zum Calvinismus (vgl. Schmidt II, 9f.). Die Erregung stieg, als der 1612 von Königsberg nach Berlin berufene Hofprediger Salomo Finck (vgl. Schmidt III, 10) sich in seinen Predigten durch Verteidigung des Brotbrechens als Calvinist dokumentierte; der Ausschuß der Stände fühlte sich veranlaßt, den Generalsuperintendenten der Mark Christoph Pelargus, Prof. d. Theol. in Frankfurt a. O., zu amtlichem Einschreiten gegen ihn aufzufordern (7. Dezember 1613). Dieser oberste Geistliche der Mark, von Hause aus dem Philippismus zugethan, hatte sich unter Johann Georg dem strengen Luthertum anbequemt; er hatte z. B. 1591 in einer Disputation erwiesen, „daß Lutheraner und Calvinianer fast in allen Artikeln der christlichen Lehre wider einander und mit nichten vertragen werden können," und noch 1606ff. mit einem Calvinisten über das Brotbrechen beim Abendmahl Streit geführt, und eben jetzt, wo er sich um die erste Pfarrstelle an der Marienkirche in Frankfurt bewarb, sein Luthertum feierlich bezeugen müssen, obgleich er im Herzen dem Calvinismus geneigt war. Jetzt antwortete er vorsichtig ausweichend (17. Dezember): man möge auf eine öffentliche Disputation warten; er habe jetzt zu viel Amtsgeschäfte u. dergl., und machte sich selber dadurch im Lande gründlich verdächtig. Gedicke hatte die Aufregung geschürt durch eine Schrift vom 15. Oktober „Von den Ceremonien bei dem hl. Abendmahl" „wider die neuen Schmeißvögel, die alles verunreinigen wollen". Als nun der Kurfürst im Dezember vom Rhein in die Mark zurückkehrte, stand er vor der Alternative, entweder nach dem Wunsch der Stände den Statthalter zu desavouieren und gegen Finck und Pelargus einzuschreiten, oder mit seinem Bekenntnis offen hervorzutreten. Er wählte trotz der Bedenken seiner Räte das letztere. Am 8. Dezember petitionierten die Stände bei ihm, er möge Finck abschaffen, Pelargus und das Konsistorium zu ihrer Amtspflicht gegen irrige Lehre anhalten, auch selber seines Reverses eingedenk sein. Gleichzeitig wendeten sie sich an die Kurfürstin Anna mit der Bitte, sie möge ihren Gemahl vor dem gefürchteten Schritte warnen, den sie mit Hinweis auf die für jüngere Glieder des Hauses etwa zu erlangenden Bistümer als höchst unklug darstellten. J. S. antwortete damit, daß er am 12. Dezember von seinem Jagdschloß Grimnitz aus an eine Reihe von hochgestellten Persönlichkeiten die Einladung ergehen ließ, am Weihnachtstage sich in der Domkirche zu Köln a. d. Spree an einer Abendmahlsfeier „ohne päpstliche Zusätze nach Form und Weise, wie es zu der Apostel Zeiten und in den reformiert-evangelischen Kirchen bräuchlich sei", zu beteiligen (s. Schmidt III, 8f.; Keller III, 219f.). Ferner citierte er am 18. Dezember die Geistlichen der Städte Berlin und Cöln aufs Schloß, ließ ihnen durch den (reformierten) Kanzler Bruckmann (Pruckmann) ankündigen, er beanspruche keine Herrschaft über die Gewissen seiner Untertanen, aber ebenso wenig dürften diese ihm seinen Glauben vorschreiben; er verbiete alles unzeitige Schreien auf den Kanzeln und lasse sie wissen, daß er demnächst Kommunion nach reformierter Weise werde halten lassen. Dazu wurde wieder Füssel aus Zerbst berufen, der am Christabend einen Vorbereitungsgottesdienst hielt und dann am 1. Weihnachtstage im Dom an eine kleine Gemeinde von 55 Kommunikanten, unter denen der Kurfürst war, das Sakrament nach der Pfälzer Liturgie spendete. Der Ritus war dabei der, daß von gewöhnlichem Weißbrot die Rinde abgeschnitten, die Krume in längliche Stücke geschnitten und diese dann bei der Austeilung in Brocken gebrochen wurden. Entsetzt meldete Gedicke das Vorgefallene nach Dresden an den Hofprediger Hoë von Hoënegg, worauf nicht nur dieser alsbald die Märker in einer Streitschrift vor den gräulichen Irrlehren der Calvinisten warnte, sondern auch der Kurfürst von Sachsen (1. Febr. 1614) ein dringendes Abmahnungsschreiben an Sigismund richtete. Dieser ließ letzterem durch seinen Bruder Johann Georg darauf antworten: er habe die Veränderung nicht um zeitlichen Gutes, sondern um seiner Seligkeit willen vorgenommen. Sein Glaube sei der der verbesserten Conf. Aug. und diese Lehre sei im Reiche zugelassen. Vor seinem Lande erklärte er sich in dem Mandat vom 24. Februar 1614, in welchem er alles Schelten und Verdammen auf den Kanzeln verbot und als Lehrgrundlage für alle Prediger „die Lehre des göttlichen Worts nach den vier Hauptsymbola (er zählt das Chalcedonense mit), der verbesserten Augsburger Konfession und derselben Apologie" proklamierte. Die Konkordienformel wird nicht genannt, ist aber gemeint und außer Kraft gesetzt, wenn er neben diesen von ihm anerkannten Bekenntnissen alle darüber hinausgehenden lutherischen Doktrinen als „Verfälschungen, selbsterdichtete Glossen und neue Lehrformeln etlicher müßigen, vorwitzigen und hoffärtigen Theologen" verbietet. Wer dawider handle, solle zu Hofe citiert, eventuell abgedankt

und noch schärfer bestraft werden. Übrigens wäre ihm erwünscht, wenn sich die „unzeitigen Eiferer und Zeloten außerhalb unsers Kurfürstentums in solchen Örtern niederlassen, die ihnen solch unchristlich Wüten zugelassen". Offenbar waltet hier noch der Gedanke ob, seine Unterthanen nach sich zu ziehen, sein ganzes Land unter Beseitigung der Konkordienformel und mit Unterschiebung der **Aug. Var.** in ein reformiertes umzuwandeln. Ein vollständiger Plan, wie diese Umwandlung zielbewußt auszuführen sei, war von dem Markgrafen Johann Georg und dem Geh. Rat am 21. Februar 1614 ausgearbeitet worden. Dem Kurfürsten wurde darin empfohlen, zunächst den Widerspruch der Kurfürstin durch Ermahnungen zu überwinden, Füssel und noch andere reformierte Geistliche nach der Mark zu berufen, die Schulen, sonderlich die Fürstenschule und die theologische Fakultät zu Frankfurt mit „Leuten von der Religion" zu besetzen, einen „Kirchenrat" nach Pfälzer Muster einzurichten, durch Druckzensur alle Angriffe gegen sein Unternehmen zu verhindern, den Exorcismus bei der Taufe abzuschaffen oder wenigstens für fakultativ zu erklären, die Marienfeste, Fronleichnam (die Brandenb. Agende v. 1572 behält dieses unter dem Namen „Tag **coenae domini**" bei) und Michaelisfest abzuschaffen. Dagegen warnten sie ihn davor, ein eigenes Glaubensbekenntnis aufzustellen (s. Schmidt IV, 11; Wangemann S. 40 ff.). Aus Gedickes Schriften und Predigten hatte man anstößige Stellen zusammengetragen. Er wurde am 9. März zur Verantwortung vorgefordert und sollte am nächsten Sonntag eine Erklärung von der Kanzel vorlesen, daß er mit seinen Angriffen die Umgebung des Kurfürsten nicht gemeint habe. Er weigerte sich dessen und verließ, von der Kurfürstin gewarnt, noch am 11. März heimlich Berlin. Bald darauf ergiff auch der Archidiakonus Willich von St. Petri, gleichfalls durch die Kurfürstin gewarnt, die Flucht (Schmidt III, 17 ff.). Um das Werk recht in Gang zu bringen, hatte sich J. S. vom Kurfürsten von der Pfalz den angesehenen Heidelberger Professor Abraham Scultetus erbeten. Dieser forderte alsbald, daß der Berliner Dom „gesäubert, den Unserigen ganz eingethan werde". Auf seinen Rat geschah es wohl auch, daß am 10. Mai ein „Glaubensbekenntnis der reformierten Kirchen Deutschlands" veröffentlicht wurde, dessen von ihm verfaßte, von Bruckmann etwas gemilderte Vorrede den Gedanken ausspricht, durch Joachim II. habe zwar das Papsttum in der Mark einen gewaltigen Stoß bekommen, es sei aber noch mancherlei von papistischem Wesen verblieben; daher sei es nötig, die märkische Kirche „andern evangelischen Kirchen und der alten apostolischen gleichförmig zu machen". Diese löbliche „Reformation" habe jetzt der Kurfürst vorgenommen. Weil aber viel böse Nachrede über die Lehre der Reformierten im Schwange gehe, würde in diesem Bekenntnis allen Gutherzigen und Gottesfürchtigen Gelegenheit gegeben, sich zu überzeugen, daß ihr Kurfürst sie nur unterweisen wolle, „wie sie recht glauben, christlich leben und selig sterben" könnten. Dieses Bekenntnis, das nicht mit der **Confessio Sigismundi** verwechselt werden darf, war der Abdruck eines zuerst 1562 (vgl. Hering, Histor. Nachricht, S. 114 f.) in Heidelberg gedruckten, dann wiederholt, z. B. Herborn 1601, 1605 und 1619, nachgedruckten reformierten Glaubensbekenntnisses (20 Artikel in 55 Abschnitten), das leider in Karl Müllers Sammlung der reformierten Bekenntnisschriften keine Aufnahme gefunden hat. (Die Ausgabe Frankfurt 1617 trägt den Vermerk: „Zum 9. mal gedruckt". Gegen dieses Bekenntnis, nicht gegen die **Confessio Sigismundi**, ist Leonhard Hutters „**Examen**" Wittenberg 1614 gerichtet, s. Bd VII, 499.) Noch in demselben Jahre ließ aber auch der Kurfürst sein eigenes Bekenntnis ausgehen, das aber nicht ein vollständiges Lehrbekenntnis ist, sondern nur die Punkte hervorhebt, die kontrovers waren. Als Datum des Erscheinens dieser **Confessio Sigismundi** findet man fast allgemein den Mai oder noch genauer den 10. Mai 1614 angegeben. Aber sämtliche mir bekannt gewordene Drucke enthalten ein derartiges Datum nicht. Es ist zu vermuten, daß man irrtümlich das Datum des „Bekenntnisses der reformierten Kirchen Deutschlands" auf das Bekenntnis J. S.s übertragen hat. In dieser seiner Konfession verfolgt der Kurfürst die dem deutschen Calvinismus eigene Tendenz, seine Lehranschauung als das wahre, von der „papistischen Superstition" und von den „abgöttischen oder von menschlicher Andacht erdichteten Ceremonien" gereinigte Luthertum, als das legitime Bekenntnis zur Augsb. Konfession, „so **anno** 1530 Kaiser Carolo V. übergeben und nachmals in etlichen Punkten notwendig übersehen und verbessert worden", auszugeben. Der Kurfürst bekennt sich zu den allgemeinen Hauptsymbolis, nämlich **Apostol., Athanas., Nicaen., Ephes., Chalcedon.**, und zur **Conf. Aug. (Variata)**. Zu den andern „von Menschen konzipierten" Schriften wolle er weder sich selbst noch seine lieben Unterthanen mit Bedrängnis der Gewissen verbinden lassen; die Schrift allein solle regieren. In Bezug auf die strittigen Artikel verwirft er **a)** in

der Christologie die Ubiquitätslehre und die lutherische Communicatio idiomatum als „eutychianischen Irrtum". b) In Bezug auf die Taufe lehnt er die „abergläubische Ceremonie des Exorcismus" ab. Die Taufe ist ihm „wahrhaftig ein Bad der Wiedergeburt", d. h. „ein Zeichen und Werk Gottes, darinnen unser Glaube gefordert, durch welchen wir wiedergeboren werden". c) In Bezug auf das Abendmahl lehrt er die Coincidenz des leiblichen Genusses von Brot und Wein und des durch den Glauben vermittelten von Leib und Blut Christi. Brot und Wein sind „sichtliche Zeichen der unsichtbaren Gnade", eingesetzt „zum Gedächtnis Christi", nämlich zu einem „Trost-, Dank- und Liebesgedächtnis". Da der Glaube der Mund ist, der Leib und Blut empfängt, können Ungläubige solches nicht empfangen. Das Brot muß natürliches ungesäuertes Brot sein, nicht Oblaten (Hostien), die nur „Scheinbrot" sind. Das Brotbrechen muß nach dem Exempel Christi und der Apostel als „Bildnis" des Todes Christi beibehalten werden. Er will zwar niemand mit Gewalt zu solcher Administration des Abendmahls anhalten, giebt aber den Unterthanen zu bedenken, ob es besser sei „Christo oder dem Antichrist" zu folgen. d) Die Lehre von der Gnadenwahl ist einer der allertröstlichsten Artikel, denn er sagt uns, daß „Gott aus purlauterer Gnade und Barmherzigkeit ohne alles Verdienst, ehe der Welt Grund gelegt war, zum ewigen Leben verordnet und auserwählt habe alle, so an Christum beständig glauben". „Wie er sie von Ewigkeit geliebet, also schenkt er auch ihnen aus lauter Gnaden den rechtschaffenen wahren Glauben und kräftige Beständigkeit bis ans Ende." „Zu sagen, daß Gott propter fidem praevisam etliche auserwählt habe, ist pelagianisch." „Ursache der Sünde und des Verderbens ist allein bei dem Satan und in den Gottlosen zu suchen, welche wegen ihres Unglaubens verstoßen werden." „Der Ratschluß der Verwerfung ist nicht ein absolutum decretum, sondern geschieht um ihres Unglaubens willen." Es ist schwierig, diese Aussagen zu vereinigen. Schließlich erklärt er, daß er zwar dieser Lehre als der schriftgemäßen in seinem Herzen genugsam versichert sei, er auch nichts Lieberes wünschte, als daß Gott seine Unterthanen mit dem Licht der unfehlbaren Wahrheit erleuchten wollte; aber der Glaube sei nicht jedermanns Ding, daher werde er niemand öffentlich oder heimlich wider seinen Willen zu diesem Bekenntnis zwingen, sondern wolle den Kurs und Lauf der Wahrheit Gott allein befehlen. Er befehle aber ernstlich, daß alle, welche die streitige Religionssache nicht verstünden oder noch nicht genug darin informiert wären, sich des Lästerns und Schmähens wider die „Orthodoxos et Reformatos", die man gehässig „calvinisch" nennte, gänzlich enthalten sollten. (Symbolisches Ansehen erlangte diese Conf. Sig. fortan bei den Reformierten in den östlichen Teilen des brandenb.-preuß. Staates.)

Trotz dieser Erklärung ging er doch auf dem Wege einer „Reformation" seines Landes zunächst weiter fort. Er schritt zur Konstituierung eines „Kirchenrates", zu dessen Präsidenten Wolf Dietrich von Rochow am 11. Juli 1614 ernannt wurde. Die neue Behörde sollte als Organ des Kurfürsten sein Reformationsrecht im Lande ausüben. Sie sollte allem wehren, „was den Lauf unserer wahren Religion verhindern möchte"; vor allem sollte sie auf die Anstellung von Personen „reiner Lehre" Bedacht nehmen. Examen und Ordination aller Geistlichen sollte nur noch in Frankfurt geschehen und letztere nur solchen erteilt werden, welche „unser christliches Glaubensbekenntnis, reformierten Katechismus und Kirchenordnung beloben und danach ihre Predigen zu dirigieren angeloben" würden; durch Revers sollten sie das Edikt vom 24. Februar anerkennen. Vor allem sollte in Frankfurt kein Professor angestellt werden, „der unserer christlichen Religion gehässig oder widerspenstig" wäre. Die Absicht war, durch die Stipendiaten an der Joachimsthaler Fürstenschule und der Frankfurter Universität den Calvinismus ins Land einzuführen. Etliche Stipendiaten wurden sogar nach Heidelberg zum Studium geschickt. In vakante Pfarrstellen wurden calvinisch gesinnte Geistliche eingeschoben.

Eine Annäherung der Geistlichen an seine Anschauungen hoffte J. S. durch ein Religionsgespräch zu erreichen. Am 21. Juni lud er die lutherischen Geistlichen von Berlin und Köln zu einem solchen vor, mit der Erlaubnis, auch noch andere märkische Geistliche mitzubringen. Die Berliner holten sich in Wittenberg Rat und begehrten darauf Vorladung sämtlicher geistlichen Inspektoren (Superintendenten) der Mark. Das geschah, und so sollte am 3. Oktober auf dem Schlosse die Disputation stattfinden. Abraham Scultetus war von ihm dazu aufs neue nach Berlin berufen worden. Der Generalsuperintendent Pelargus, der von Amtswegen jetzt als Wortführer der Lutheraner hätte hervortreten müssen, schützte Krankheit vor und blieb aus. Noch einmal versuchten die Berliner Geistlichen, den gefürchteten Redekampf zu vertagen, da die Zeit, um sich mit den Inspektoren zu besprechen, zu kurz bemessen sei. Aber dies Gesuch wurde abgeschlagen.

Gleichwohl wiederholten sie den Vertagungsantrag noch in letzter Stunde, wurden aber wieder abgewiesen; ebenso blieb eine Petition der Stände zu Gunsten des Antrages der Geistlichen unberücksichtigt. So erschienen am 3. Oktober 45 märkische Inspektoren und Pfarrer vor dem Kurfürsten und seinem Bruder. Der Kurfürst beschwerte sich vor ihnen über das Lästern und Verdammen; er wäre bereit von seiner Religion abzutreten, wenn er aus Gottes Wort überführt würde. Kläglich lautete die Antwort der Vorgeladenen: sie scheuten sich in deutscher Sprache über diese theologischen Sachen zu verhandeln, die doch lateinischer Termini bedürften; sie verständen sich nicht aufs Disputieren, und da der Kurfürst ausländische Theologen habe kommen lassen, so möge er auch für sie auswärtige lutherische Theologen als ihre Wortführer zulassen. Sie seien sich übrigens nicht bewußt, geschmäht zu haben. Daraufhin stellte der Kurfürst das angesagte Colloquium ein und verpflichtete sie nun durch Handschlag auf die Beobachtung des Edikts vom 24. Februar (Schmidt III, 20 ff.).

Die Hoffnung der Geistlichen beruhte jetzt auf dem Eingreifen der Stände. Diesen hatte der Kurfürst auf ihre Vorstellung hin schon am 28. März die Zusage gegeben, er wolle ihre Gewissen „unverstrickt und unbeirrt" lassen, wobei er sich freilich nicht hatte versagen können, ihnen vorzurücken, daß die unveränderte Augsb. Konfession „den abscheulichen und gotteslästerlichen Schwarm der papistischen Transsubstantiation gutheiße", daß die Konkordienformel das Werk des „ehrgeizigen Pfaffen" Jakob Andreä gewesen, daß Luther noch „sehr tief in der Finsternis des Papsttums gesteckt" und seine Abendmahlslehre nicht vom hl. Geist, sondern vom Kardinal Aliaco gelernt habe. Als nun aber anfangs 1615 die Stände zu neuen Geldbewilligungen nach Berlin berufen wurden, beschwerten sie sich ernstlich darüber, daß ihnen verdächtige Prediger jetzt aufgedrungen würden, forderten unverdächtige Lutheraner an den Schulen und der Universität und weigerten sich, Pelargus als einen lutherischen Generalsuperintendenten anzuerkennen. Er solle wenigstens befragt werden, ob er noch am Konkordienbuche festhalte. Der Kurfürst antwortete am 22. Januar, daß er von seinem Glauben nicht lasse, auch wenn sie ihm die geforderten Gelder verweigerten. Ihr Eifer für die Religion sei Gott mißfällig, da sie die Invariata zu hoch stellten. Er könne doch nicht Pelargus darum abschaffen, daß er ein Mann des Friedens sei. Aber die Stände ruhten nicht. Sie verlangten vom Kurfürsten die Erneuerung und Bestätigung der früher zum Schutz des Luthertums erteilten Reverse und das Versprechen, keine verdächtigen Prediger den Gemeinden aufzudrängen, das Konsistorium, die Generalsuperintendentur, die Universität und die Fürstenschule mit Lutheranern zu besetzen. Pelargus solle sich bis Ostern über seine Rechtgläubigkeit ausweisen. Als sie zum viertenmal ihre Forderung wiederholten, erkannte der Kurfürst, daß er nachgeben müsse, und erklärte nun (5. Febr., Schmidt IV, 10 f.), daß „ein jeder im Lande, der da wolle, bei Luthers Lehre und ungeänderten Augsb. Konfession, auch bei dem Konkordienbuch verbleiben solle". Er betonte zwar, daß er nach dem Rechte Vollmacht habe, eine Religion einzuführen, aber auf die Ausübung dieses Rechtes verzichten wolle. Und abermals erteilte er am 6. Februar den Revers (bei Schmidt IV, 14 f.), daß er der lutherischen Religion „ihren freien Gang und Lauf ohne allen Zwang und Drang der Gewissen" gönnen wolle.

Gleichwohl gingen die Versuche, das reformierte Bekenntnis durch allerlei Eingriffe zu befördern, zunächst noch weiter. Der Kirchenrat setzte seine Thätigkeit fort, Markgraf Johann Georg riet seinem Bruder, die Staatsbehörden, besonders den Geheimen Rat, vor allem aber die Landesuniversität und die Fürstenschule nur mit Reformierten zu besetzen. In der That ließ sich der Kurfürst die Statuten der Frankfurter Universität einreichen, strich hier betreffs der theologischen Professoren die Verpflichtung auf die Formula Concordiae, da das Ubiquitätsdogma ein „jämmerlicher Betrug der Kirche" sei, daher er niemand mit diesen „monstrosae opiniones" belasten wolle, und erklärte: „Sufficiat scholis et ecclesiis nostris iuxta Biblia sacra et Symbola atque Conf. Augustanam corpus doctrinae a Philippo traditum (vgl. Bd IV, 294), ad cuius normam ecclesiarum et scholarum professores et ministri sese componant" (17. August 1616). Im Doktoreid blieb zwar die Conf. Aug., aber die Form. Conc. wurde gestrichen; statt der Verwerfung der Sacramentarii wurde jetzt die der Ubiquitarii eingesetzt (Akten und Urkunden III, 76. 80). Dadurch war die Landesuniversität ihres reinen lutherischen Charakters verlustig gegangen; unter den neu angestellten Professoren befanden sich fortan auch reformierte, Füssel wurde von Frankfurt zum D. theol. promoviert. Der Kirchenrat fuhr fort, reformierte Geistliche an lutherische Gemeinden zu setzen, Pelargus ordinierte in seiner Friedensliebe auch reformierte Geistliche. Aufs neue

wendeten sich die Stände 1616 mit einer sehr ernsten Vorstellung an den Kurfürsten, forderten für ihre Konfession den versprochenen Schutz, die Beseitigung des abtrünnigen und unbeständigen Pelargus und die Bestellung „redlicher" Lutheraner zu Superintendenten und Pastoren. Die große Menge der Geistlichen rüstete sich zu entschiedenem Widerstand gegen die Neuerungen und erwiderte die Angriffe auf ihre Lehre und ihre Ceremonien mit bitterer und gehässiger Polemik gegen den Calvinismus. Auch der Städtetag (Febr. 1617) beschloß eine Deputation an den Kurfürsten, um sich über die Vergewaltigung der lutherischen Kirche zu beschweren. Angesichts dieser Haltung des Landes entschloß sich der Geheime Rat am 23. März 1617, dem in Königsberg weilenden Kurfürsten über den Ernst der Lage Bericht zu erstatten. Das ganze Land stehe in dieser Sache wider den Kurfürsten und seinen Rat. Wolle man die Aufregung stillen, so möge man den Kirchenrat wieder abschaffen, denn die Hoffnung, „die Religion" im ganzen Lande einzuführen, sei zu schanden geworden. An des Kirchenrats Gebote und Verbote kehre sich kein Mensch, außerdem habe der Präsident von Rochow sein Amt zu seiner persönlichen Bereicherung übel mißbraucht. Demgemäß wurde der Kirchenrat 1618 aufgelöst und damit das „Reformationswerk" in der Mark eingestellt. Trotz mancher Unklarheiten des Bekenntnisstandes blieb doch die lutherische Kirche in der Mark erhalten; der Kurfürst blieb mit seinem Bekenntniswechsel so ziemlich allein. Die Domkirche freilich wurde mit reformierten Hofpredigern besetzt. Schon am 30. März 1615 wurden Bilder und Kruzifixe und beide Altäre aus ihr entfernt, ein Vorgang, der zu einem Volkstumult in Berlin Anlaß gab. Übrigens blieb der lutherische Hofprediger Müller bis an seinen Tod im Dienste, und die Schloßkapelle diente jetzt den luth. Gliedern der Hofgemeinde als Kirche. Vgl. N. Müller S. 104. 200f. 351f. Sonst bildeten sich nur spärliche, zum Teil nur kümmerlich bestehende reformierte Gemeinden, besonders an den Orten, wo kurfürstliche Schlösser sich befanden. Die Kurfürstin selbst samt ihren Töchtern blieb dem lutherischen Bekenntnis treu (Schmidt I, 25; II, 11); sie starb 1625 mit der letztwilligen Erklärung, der calvinischen Lehre feind leben und sterben zu wollen. Trotzdem sprach bei der Überführung ihrer Leiche nach Königsberg der reformierte Hofprediger Joh. Bergius an ihrem Sarge und bewies dabei, daß die reformierte Lehre die rechte sei.

Schwierigkeiten bereitete dem Kurfürsten sein Konfessionswechsel im Herzogtum Preußen. Um die Unterstützung des Polenkönigs gegen die Angriffe der Lutheraner auf die Reformierten zu erlangen, mußte er diesem in katholischen Fragen entgegenkommen, und so ließ er es geschehen, daß der König am 10. Juli 1616 aus dem Corpus doctrinae Prutenicum (Bd IV, 295), speziell aus den Schmalkaldischen Artikeln, alle für die katholische Kirche empfindlichen Stellen ausmerzen ließ. Die preußischen Stände erhoben gegen J. S. den Vorwurf, daß er durch Annahme des reformierten Bekenntnisses die Fundamentalgesetze des Herzogtums verletzt habe. Dem gegenüber wagte er in seiner Antwort vom 29. Mai 1617 nur sich auf sein Recht zu berufen, in seinem eigenen „Saale" im Schloß, aber nicht in loco publico reformierten Gottesdienst sich halten zu lassen. Durch diese seine Privatgottesdienste werde der Konfessionsstand des Landes nicht im mindesten geändert. An diesem Standpunkt hielt er fest auch gegen den König von Polen, der jene Gottesdienste in der Schloßkapelle doch als öffentliche Ausübung einer neuen Religion betrachten wollte. Er konnte es aber nicht verhindern, daß der Landtagsrezeß vom 5. August 1617 erneut scharfe Bestimmungen gegen die Reformierten erließ, die als Störer der öffentlichen Ruhe zu behandeln seien. Zur Dordrechter Synode 1618 eingeladen, wollte J. S. seine Theologen Pelargus und J. Bergius dorthin senden; aber beide entzogen sich durch mancherlei Gründe diesem Auftrage; der wahre Grund ihrer Weigerung war, daß sie der Lehre der Gomaristen nicht beitreten konnten. Den Beschlüssen der Synode wurde hernach von brandenburgischer Seite nicht widersprochen, sie erhielten hier aber auch keine Giltigkeit (Schmidt II, 18; III, 6ff.; oben Bd IV, 799). Infolge eines Schlaganfalls, der ihn im Juni 1618 traf, sah sich J. S. genötigt, am 22. November 1619 die Regierung an seinen Sohn Georg Wilhelm abzutreten. Wenige Wochen darauf, am 23. Dezember, entschlief er (Näheres s. bei Schmidt I, 27f.). Füssel hielt ihm am 3. Oktober 1620 bei der Überführung der Leiche ins Erbbegräbnis im Dom die Gedächtnispredigt. An demselben Tage that Johann Bergius das gleiche vor dem damals in Preußen befindlichen Hoflager. Der Bekenntniswechsel J. S.s und der ihm durch die Macht der Verhältnisse aufgedrängte Verzicht auf sein territoriales Reformationsrecht hat seinen Nachfolgern den Unionsgedanken nahegelegt, der seitdem kirchliche Tradition der Hohenzollern geworden und geblieben ist.

Der Konfessionswechsel veranlaßte eine fast unübersehbare Streitschriftenlitteratur.

Kniebe hat in der angeführten Schrift allein für die Jahre 1613—1619 231 Schriften dieser Art genau verzeichnet. Außer Gedicke beteiligten sich lutherischerseits Leonhard Hutter, Hoë von Hoënegg, Friedrich Balduin und viele andere geringeren Namens an der Kontroverse. Reformierterseits kämpfte man fast nur in anonymen Streitschriften, als „Liebhaber des Friedens und der Wahrheit". Es ist üblich, dabei die Lutheraner wegen ihrer Grobheit und ihrer maßlosen Verlästerung der Gegner als die eigentlichen Störenfriede zu betrachten; aber es darf doch nicht vergessen werden, daß hier die reformierte Partei die der Angreifer war, die noch dazu unter der Gunst des Kurfürsten ihre Vorstöße machte, und daß gerade die Taktik, ihre Lehrweise als das vom Papismus gereinigte Luthertum hinzustellen und sich in dessen Besitzstand einzudrängen, und die Art und Weise, wie sie sich als „die von der Religion" gebärdeten, eine starke Entrüstung auf der Gegenseite hervorrufen mußte. Theologisch war der Streit völlig unergiebig. Wenn Leonhard Hutter seinen „Calvinista aulico-politicus alter" damals ausgehen ließ (Wittenberg 1614), so traf er damit eben jene Kirchenpolitik, die unter dem Vorwande, das Luthertum reinigen zu wollen, sich in seinen Kirchen festzusetzen versuchte. **G. Kawerau.**

Sihon s. d. A. Amoriter Bd I S. 459, 45.

Silas, Silvanus s. d. A. Paulus Bd XV S. 80, 60.

Silverius, Papst, 536—537. — Vita Silverii im Lib. pontif. Ausg. v. Mommsen I, S. 144; Liberati breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum c. 22; Procopius, De bello Gothico I, 25; Jaffé I, S. 115; Bower-Rambach, Unparth. Historie der römischen Päpste III; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom II; Hefele, Conciliengeschichte II; Langen, Geschichte der röm. Kirche 1885, S. 341 ff.

Silverius war der Sohn des Papstes Hormisdas. Sein kurzer Pontifikat fiel in die Zeit der Kämpfe des oströmischen Reiches mit den Goten und der Streitigkeiten um die Geltung des Chalcedonense. Er verdankte seine Erhebung dem Gotenkönige Theodat, den er nach dem Bericht des Lib. pont. durch Geld für sich gewann; eine ordentliche Wahl fand nicht statt; der Tag seiner Ordination ist der 8. Juni 536. Durch die bald darauf erfolgende Landung Belisars in Italien und dessen rasche Erfolge wurde die Lage des Papstes höchst schwierig. Nun trat der Schützling des Gotenkönigs in Verbindung mit dem Feldherrn Justinians; im Einverständnis mit ihm besetzte Belisar am 9. Dezember 536 Rom. Aber die Verbindung war nicht von Dauer. Silverius nahm die Kaiserin Theodora dadurch gegen sich ein, daß er der Wiedereinsetzung des von seinem Vorgänger Agapet gestürzten Patriarchen Anthimus (s. Bd XIII S. 393, 39 ff.) Widerstand leistete; er suchte deshalb wieder eine Stütze an den Goten. Denn man kann kaum zweifeln, daß er sich in geheime Unterhandlungen mit Vitigis, dem Nachfolger Theodats, einließ, um ihm die Stadt in die Hände zu spielen, deren Thore eben erst auf seinen Antrieb den Griechen geöffnet worden waren. Zwar erklärt der Biograph des Silverius diese Anklage für falsch; ebenso auch Liberatus in seinem Breviarium. Aber sie ist an sich nicht unwahrscheinlich: der Papst mochte hoffen, unter gotischer Herrschaft leichter an dem Chalcedonense festhalten zu können, als unter griechischer, und Beziehungen zu den Goten hatte er ja bereits; der Fortsetzer des Marcellinus Comes berichtet sie als Thatsache, und Procop, Liberatus und das Papstbuch zeigen wenigstens, daß der Verdacht allgemein war. Belisar hielt ihn für gegründet, denn im März 537 entsetzte er Silverius des Pontifikats und sandte ihn als Mönch in die Verbannung nach Patara in Lycien. Sein Nachfolger wurde Vigilius, der sich durch Nachgiebigkeit in der dogmatischen Frage die Gunst der Kaiserin erkauft hatte. Nach einiger Zeit wurde der Prozeß gegen Silverius wieder aufgenommen; man brachte ihn nach Italien zurück: aber das Ende war eine zweite Verurteilung, er wurde nach der Insel Pontiä im tyrrhenischen Meere verwiesen. Hier ist er gestorben; das Todesjahr steht nicht fest. **Hauck.**

Silvester I., Papst, 314—335. — Wertlose Biographien im Lib. pontif. I, S. 47 der Ausg. v. Mommsen, im Sanctuarium des Mombritius II, Bl. 279 und bei Surius, V. Sanct. Dez. S. 368; Jaffé I, S. 28 f.; Lipsius, Chronologie d. röm. Bischöfe S. 259; Döllinger, Papstfabeln 2. Aufl., S. 61 ff.; Weiland, Forschungen XIV, S. 467; vgl. d. Art. Konstant. Schenkung Bd XI, S. 1 ff.

In die Zeit des Pontifikats Silvesters I. fällt das wichtigste Ereignis der Geschichte der alten Kirche: der Friedensschluß zwischen dem römischen Staat und dem Christentum

durch den Übertritt Konstantins, fällt der Anfang des arianischen und des donatistischen Streits. Nirgends aber tritt Silvester mithandelnd hervor. Erst die römische Papstsage hat ihn in Beziehung zu Konstantin gesetzt; das einzige, was über seine Beteiligung am arianischen Streite bekannt ist, ist die durch Eusebius (Vit. Const. III, 7) bezeugte Thatsache, daß er einige römische Presbyter als Gesandte zum nicänischen Konzil schickte, während er selbst *διὰ γῆρας* ferne blieb. Auch auf der Synode von Arles war er nur durch eine Gesandtschaft vertreten (Mansi II, 476); die Synode teilte ihm ihre Beschlüsse mit, aber nicht zur Bestätigung, sondern zur Danachachtung (**quid decrevimus communi consilio, caritati tuae significamus, ut omnes sciant, quid in futurum observare debeant**, S. 471).

Nach dem **Catalogus Liberianus** begann der Pontifikat Silvesters am 31. Januar 314 und reichte er bis 31. Dezember 335. **Hauck.**

Silvester II., Papst, 999—1003. — Litteratur: Oeuvres de Gerbert par A. Olleris, Clermont 1867; Lettres de Gerbert p. p. J. Havet, Paris 1889, MSL Bd 139; Opera mathematica ed. N. Bubnov, Berlin 1899; unter den historischen Schriften des 10. Jahrhunderts sind für Gerbert am wichtigsten die Historien seines Schülers Richer, der Mönch im Remigiuskloster in Rheims war. Hock, Gerbert oder Papst Silvester II. und s. Jahrh., 1837; Büdinger, Ueber Gerberts wissenschaftliche und politische Stellung, 1851; Werner, Gerbert von Aurillac, 1878; Schulteß, Papst Silvester II. als Lehrer und Staatsmann, Hamburg 1891; ders. in d. AdB; Picavet, Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende, Paris 1897; Lair, Etudes critiques I, S. 94 ff., Paris 1899; Schlockwerder, Untersuchungen zur Chronologie der Briefe Gerberts, Halle 1893; Bubnov, Die Briefe Gerberts als hist. Quelle (russisch), 3 Bde, Petersb. 1888—90; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, 5. Aufl. 1881; Wilmans, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Otto III., 1840; Lux, Silvesters II. Einfluß auf die Politik Ottos III., Breslau 1898; Sepet, Gerbert, et le changement de dynastie (Rev. des quest. hist. VII f., 1869 f.); Uhlirz, Jahrbb. d. deutschen Reichs unter Otto II. u. III., 1. Bd 1902; Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen 1. Bd, 7. Aufl. von Dümmler 1904, S. 460 ff.; Baxmann, Politik der Päpste II, 1869; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA. III, 4. Aufl. 1890, S. 447 ff.; v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, 1867; Höfler, Die deutschen Päpste I, 1839; Hefele, Conciliengesch., IV, 2. Aufl., 1879; Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. I, 1875; Prantl, Geschichte der Logik II, S. 53, 1861; Nagl, Gerbert und die Rechenkunst des 10. Jahrhunderts, SWA 1888, Bd 116, S. 861; Weißenborn, Gerbert. Beitr. zur Kenntnis der Mathematik des MA., Berlin 1888; ders., Zur Geschichte der Einführung der jetzigen Ziffern durch Gerbert, Berlin 1892; Cantor, Vorlesungen über Gesch. der Mathem. 1. Bd, 2. Aufl., S. 797; Döllinger, Papstfabeln des MA., 1863; Schulteß, Die Sagen über Silvester II., Hamburg 1893.

Das Geburtsjahr Gerberts ist unbekannt; da er sich als Erzbischof von Ravenna (998—999) als alten Mann schildert (ep. 208 nach der Zählung von Havet), so muß er vor 950 geboren sein, da aber Richer ihn 970 noch als **adolescens** und **iuvenis** bezeichnet (Hist. III, 43 f.), so kann man mit dem Ansatz seiner Geburtszeit nicht über das Jahr 940 zurückgehen. Seine Heimat ist die Auvergne, vielleicht die Stadt Aurillac (Dep. Cantal), deren Benediktinerkloster er schon als Knabe übergeben wurde: er blieb auch als Mann in Verbindung mit dem Abte Gerald (gest. 986) und mit dessen Nachfolger Raimund: das Kloster in Aurillac betrachtete er als seine Heimat (vgl. bes. ep. 194). Hier wurde er zuerst in das Wissen der Zeit eingeführt, hier wurde man auch alsbald auf sein hervorragendes Talent aufmerksam. Die Anwesenheit des spanischen Dux Borell im Kloster (um 967) gab Anlaß zur Übersiedelung Gerberts nach Spanien. War der Unterricht in Aurillac in erster Linie grammatisch, so boten sich ihm in Spanien, dessen geistiges Leben durch die Berührung mit den Arabern angeregt und befruchtet war, reichere Bildungsmittel dar: an dem Bischof Hatto von Vich in Catalonien fand er einen Lehrer, der den Grund zu dem mathematischen, astronomischen und musikalischen Wissen legte, das ihm später den höchsten Ruhm gebracht hat. Aber nur den Dienst einer hohen Schule leistete ihm Spanien (vgl. auch ep. 24 u. 25); seines Bleibens war nicht dort, sein Geschick führte in weiter nach Rom. In der Begleitung des Bischofs Hatto kam er 970 an den päpstlichen Hof. Seine Kenntnisse in der Astronomie und Musik nahmen den Papst Johann XIII. für ihn ein; er empfahl ihn Otto d. Gr. So wurde die folgenreiche Verbindung Gerberts mit dem sächsischen Kaiserhause angebahnt. Doch auch der Aufenthalt in Rom war nur eine Episode in seinem Leben; noch reizte ihn nicht der Dienst der Großen und der Verkehr mit ihnen, sein Sinn stand nach Wissen: der dialektische Ruhm eines Rheimser Archidiakonus G., der als Gesandter König Lothars von Frankreich damals nach Rom kam (Vermutungen über seinen Namen bei Büdinger und

und Prantl, vgl. auch Picavet S. 40), bewog ihn, sich an ihn anzuschließen und ihm nach Rheims zu folgen, um sich in seiner Kunst unterweisen zu lassen (Ende 972 oder Anfang 973, weil vor dem Tode Ottos I., vgl. ep. 187 und Rich. III, 45). In Rheims aber traf er den Mann, der mehr als irgend ein anderer bestimmend auf sein Leben eingewirkt hat, den Erzbischof Adalbero. Bischof einer französischen Stadt, aber Sprößling einer lothringischen Familie, hatte er sein Bistum durch den Einfluß Ottos d. Gr. erlangt, und ihm, wie seinem Sohne und Enkel, war er mit wandelloser Treue ergeben. Er fühlte sich mindestens ebensosehr als Fürst wie als Bischof, in den politischen Dingen war er viel und mit Glück thätig. Einem Manne des großen öffentlichen Lebens trat der Schüler der Wissenschaft somit nahe; es konnte nicht fehlen, daß sein beweglicher Geist davon einen Eindruck empfing: der wissenschaftliche Ruhm blieb nicht das einzige Ideal Gerberts; es erhob sich daneben, darüber die Lust an einer großen Stellung.

Zunächst bestimmte ihn Adalbero nicht nur zu lernen, sondern zu lehren; er unterwies, wie in der Mathematik, so auch in der neu erworbenen Kunst der Dialektik, wohl damals bereits mit dem Gedanken sich beruhigend, den er später einmal aussprach: Wir lehren was wir wissen, und was wir nicht wissen, lernen wir (ep. 44). Richer (III, 46—54), teilt den Studiengang mit, den er einhielt: er erklärte in seinen Vorlesungen Schriften der Alten; den Beginn machte er dem Herkommen gemäß mit der Isagoge des Porphyrius (vgl. Prantl II, S. 7); es folgten die Kategorien des Aristoteles und das Buch *περὶ ἑρμηνείας*, alles natürlich in lateinischer Übersetzung; dann die Topik Ciceros und eine Anzahl logischer Schriften des Boethius. Als Vorbereitung zur Rhetorik wurden die Dichter gelesen: Virgil, Statius, Terenz, Juvenal, Persius, Horaz, Lucan; nach dem rhetorischen Unterricht übergab Gerbert seine Schüler einem Disputator, damit sie bei ihm sich Schlagfertigkeit und Gewandtheit im Wortgefecht aneigneten. Wie es scheint, wurden — was für die Entstehung der scholastischen Methode bemerkenswert ist — Rechtsfälle behandelt. Richer sagt: in controversiis exercerentur; controversia aber ist terminus technicus für den Rechtsfall. Den Abschluß des Unterrichts bildeten die vier mathematischen Fächer: Arithmetik, Musik, Astronomie und Geometrie. Richer erzählt, daß Gerbert mit glühendem Eifer bei den Studien gewesen sei; auch sein mechanisches Geschick kam ihm zu statten: er riß seine Schüler zur Bewunderung hin durch Anfertigung von allerlei astronomischen Instrumenten. So stieg nicht nur die Zahl seiner Schüler: auch sein Ruhm erfüllte bald wie Frankreich, so Deutschland und Italien. Er verwickelte ihn in ein gelehrtes Turnier mit dem Sachsen Ohtrik, der bis kurz vorher Leiter der Magdeburger Domschule gewesen war. Es wurde in Ravenna in Gegenwart Kaiser Ottos II. ausgefochten (980). Nach Richers Bericht (III, 56—65) endete es sehr ehrenvoll für Gerbert, der von dem Kaiser reich beschenkt nach Frankreich zurückkehrte. Doch wahrscheinlich ist die letztere Nachricht irrig, wie Richer auch außerdem über das Gespräch Unmögliches berichtet: er verlegt es noch unter Otto d. Gr. Und sollte Gerbert auch wirklich von Ravenna nach Frankreich zurückgekehrt sein, so löste sich doch bald sein Verhältnis zu Rheims. Denn in dieser Zeit erhielt er von Otto II. die Abtei Bobbio bei Pavia. Das Jahr steht nicht fest. Da Gerbert Bobbio im Spätjahr 983 verließ, muß er die Abtei spätestens Anfang dieses Jahrs erhalten haben. Die Verleihung kann aber auch in den Ausgang des vorhergehenden Jahres fallen (vgl. ep. 19). Der quondam scholasticus, wie sich Gerbert als Abt wohl bezeichnet, trat damit ein in die Reihe der Großen des Reichs: nicht nur die Verwaltung des Klosterbesitzes lag ihm ob, er mußte auch in den politischen Dingen Stellung nehmen, Partei ergreifen. Die berühmte Stiftung des Irländers Columba war überaus reich begütert in ganz Italien (ep. 12: Quae pars Italiae possessiones beati Columbani non continet?); aber die Güter waren zum großen Teil dem Kloster entfremdet, die Mönche litten geradezu Not (vgl. bes. ep. 2). Die Bemühungen Gerberts, hier Wandel zu schaffen, nicht minder seine Treue gegen den Kaiser, machten seine Lage äußerst schwierig: In welchem Teile Italiens, jammert er bald, habe ich nicht Feinde? meine Kraft ist den Kräften Italiens nicht gewachsen (ep. 12, vgl. ep. 5). Er wurde seiner Würde niemals froh; sein früheres Leben dünkte ihn verlorene Freiheit (ep. 1: Gerbertus quondam liber) und er wünschte sich, lieber in Frankreich allein arm zu sein, als in Italien mit so vielen Armen zu betteln (ep. 2). Der Tod Ottos II. (7. Dez. 983) brachte ihn vollends zur Verzweiflung: Kirche und Staat schienen ihm vom Untergange bedroht, jeder fernere Widerstand gegen die Italiener vergeblich (ep. 16). So kam er zu dem Entschluß, aus Bobbio zu weichen; er hatte das Kloster im Herbst 983 verlassen (ergiebt sich aus der Urk. Ottos III. vom 1. Okt. 998 Dipl. III, S. 729, Nr. 303: abbatia per XV annos viduata), und sich nach

Pavia begeben; im Dezember entschloß er sich, statt in seine Abtei zurückzukehren, nach Frankreich zu gehen (ep. 16 vgl. 91); er entzog sich damit der Notwendigkeit, in Verhandlungen mit den Feinden des Kaisers einzutreten (ep. 92).

Sein Weg führte ihn zurück nach Rheims, zu den Studien, die er, eine Zeit lang unterbrochen, nie vergessen hatte (ep. 16), „zu den süßen Früchten der freien Künste" (ep. 92). Er sammelte eine möglichst reiche Bibliothek (ep. 44), trat wieder als Lehrer auf und fand dabei den früheren Erfolg; aber trotz aller Liebe zu dem wissenschaftlichen Leben, nur scholasticus wollte und konnte er nicht wieder sein; die Abtei Bobbio aufzugeben, konnte er sich nicht entschließen, ja was ihm vorher nur wie eine Last erschien, wurde ihm jetzt wertvoll (ep. 34); er dürstete nach einer neuen kirchlichen Stellung, der Kaiserin Theophano ließ er sich für irgend ein Bistum empfehlen (ep. 117). Und auch zu einer ruhigen Lehrthätigkeit gelangte er nicht wieder; als Sekretär Adalberos wurde er Teilnehmer an dessen politischer Thätigkeit. Der Erzbischof von Rheims bewies sich in diesen für die Herrschaft Ottos III. gefahrvollen Jahren als ein überaus wichtiger Bundesgenosse des kaiserlichen Kindes; sein Ziel war, Lothringen ihm zu erhalten, die Absichten Heinrichs von Baiern und die Intriguen Lothars von Frankreich zu vereiteln. Gerbert diente ihm dabei mit seiner stets gewandten Feder (vgl. die zahlreichen Briefe ex persona Adalb. 26 f., 29 f., 36 u. a.). Im einzelnen ist der Gegenstand hier nicht zu verfolgen; auch ist Gerbert dabei kaum etwas anderes, als der vertraute Diener und Gehilfe seines Herrn, der dessen Anordnungen ausführte. War das Augenmerk der Rheimser Politiker zunächst auf die deutschen Verhältnisse gerichtet, so doch nicht ausschließlich: bald wurden die französischen Dinge noch wichtiger als die deutschen. Der Tod Lothars (2. März 986) und kurz darauf der seines Sohnes Ludwig V. (22. Mai 987) bewirkte eine wichtige Wendung in Frankreich: besonders durch den Einfluß Adalberos wurde unter Verletzung des Erbrechts der lothringischen Karolinger Hugo Capet auf den französischen Thron erhoben (1. Juni 987); auch dabei war Gerbert mitwirkend; nicht ohne eine gewisse Befriedigung erzählt er das Gerede seiner Gegner, daß er Könige absetze und erhebe (ep. 163 v. 989). Mit dem neuen Könige stand er in freundlichen Beziehungen; auch für ihn schrieb er einzelne Briefe (ep. 107, 111, 112 v. 987 und 988), seinen Sohn Robert zählte er zu seinen Schülern. Um so ungünstiger freilich gestaltete sich sein Verhältnis zu Herzog Karl von Lothrigen.

Am 23. Januar 989 — wenn die gewöhnliche Annahme richtig ist; nach Lair 990 — starb Erzbischof Adalbero; Gerbert durfte erwarten und hatte gehofft, daß er das Bistum Rheims erhalten werde (ep. 152); aber er wurde übergangen. Hugo Capet veranlaßte die Wahl Arnulfs, eines illegitimen Sohnes des Königs Lothar; so suchte er die Karolinger den Raub der Krone vergessen zu machen. Arnulf leistete ihm den Eid der Treue, spielte dann aber Rheims seinem Oheim Karl von Lothringen in die Hände; es dauerte nicht lange, bis er offen auf des Herzogs Seite trat (Richer IV, 25 ff.). Gerbert, der eine Zeit lang bedenklich in der Treue gegen Hugo geschwankt hatte (ep. 164 f., Ende 989 vgl. ep. 172), erklärte sich dann doch gegen Arnulf (ep. 178) und begab sich an den Hof Hugos (ep. 172).

Dieser hatte alsbald nach der Einnahme der Stadt durch Karl, als Arnulf noch unschuldig schien, eine Rheimser Diöcesansynode in Senlis abhalten und die Stadt mit dem Interdikt, die Verräter des Bischofs mit dem Banne belegen lassen (Act. conc. Rem. 14). Nachdem nun aber an den Tag kam, daß Arnulf selbst der Verräter war, forderte er, daß Johann XV. gegen ihn einschreite (ib. 24); das gleiche Verlangen sprachen die Bischöfe des Rheimser Sprengels aus (ib. 25). Und man wartete das päpstliche Urteil nicht ab: als Karl und Arnulf durch Verrat in die Gewalt des Königs gekommen waren, ließ er eine Synode in der Basilika des hl. Basolus bei Rheims zusammentreten (17. u. 18. Juni 991), um über den gefangenen Erzbischof zu richten. Einen ausführlichen Bericht über diese Versammlung geben die von Gerbert redigierten Acta concilii Remensis ad s. Basolum. Da der Priester Adalgar, der dem Herzog Karl die Thore von Rheims geöffnet hatte, als Zeuge wider seinen Bischof auftrat, so war dessen Schuld rasch konstatiert; es fragte sich nur, ob man wagen würde, ein Urteil über ihn zu fällen. Auf der Synode gab es eine Minorität, welche die Berechtigung hierzu bestritt; sie bestand aus den beiden Äbten Romulf von Sens und Abbo von Fleury und dem Scholastikus Johannes von Auxerre; sie stützte sich auf den pseudoisidorischen Satz, daß Anklagen gegen Bischöfe vor das Forum des Papstes gehörten, und forderte demgemäß die Restitution Arnulfs. Es läßt sich nun nicht behaupten, daß die Bischöfe jenen Satz Pseudoisidors prinzipiell leugneten, obgleich ihnen die Erinnerung an

das Verhalten der Afrikaner gegen die Päpste Zosimus und Bonifaz kam; sie urteilten vielmehr, daß ihm durch die Schreiben an Johann XV. Genüge geschehen sei, und sie stellten die Behauptung auf, daß das Papsttum sich in einem Zustande so tiefen Verfalls befinde, daß die Kirche sich nicht an dasselbe und seine Rechte gebunden halten könne. Die kühnsten Worte hat nach Gerberts Bericht dabei der Führer der Synode, Arnulf von Orléans, gesprochen; er charakterisierte die letzten römischen Päpste, „diese monstra von Menschen, voll alles Schmählichen und ohne eine Spur der Kenntnis göttlicher und menschlicher Dinge". Wofür habe man einen solchen, auf erhabenem Throne sitzenden, in purpurnem und goldenem Gewande strahlenden Menschen zu halten: „Mangelt ihm die Liebe und ist er aufgeblasen bloß durch das Wissen, so ist er der Antichrist, der im Tempel Gottes sitzt und sich zeigt, als wäre er Gott. Ist er aber weder in der Liebe gegründet noch durch Erkenntnis erhoben, dann ist er im Tempel Gottes gleichsam eine Statue, ein Götzenbild, von dem Antwort begehren einen Marmorblock fragen heißt." Der französische Episkopat verehre, wie er von seinen Vätern empfangen, die römische Kirche in der Erinnerung an den Apostelfürsten; ohne Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Päpste zu prüfen, erhole er ihre Bescheide, wenn es die Lage des Reichs gestatte; sie mögen dann eine gerechte oder eine ungerechte Vorschrift geben; im ersteren Falle werde Friede und Eintracht der Kirchen erhalten, im letzteren aber werde man auf des Apostels Ausspruch hören: Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt, sei es auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht. Man war entschlossen, vielleicht durch den König gezwungen, ohne Rücksicht auf Rom gegen Arnulf zu verfahren. Dieser suchte anfangs zu leugnen, wurde dann zu einem Geständnisse genötigt und verstand sich, nachdem ihm König Hugo das Leben zugesichert, zur Entsagung. An seiner Stelle wurde Gerbert zum Erzbischof von Rheims gewählt (ep. 179). Sein bei diesem Anlaß abgelegtes Glaubensbekenntnis ep. 180 ist fast wörtliche Wiederholung der Formel der 4. karthag. Synode von 398 (Bruns I, S. 140f.). Selbst die gegen die Manichäer gerichteten Sätze sind wiederholt. Es ist bei ihnen also nicht an französische Katharer zu denken.

Gerbert hatte das Ziel seines Ehrgeizes erreicht, eine neue, höhere kirchliche Stellung. Aber sein Erfolg führte zu dem Unglück seines Lebens. Denn er kam durch die Annahme der Wahl nicht nur in Zwiespalt mit Rom, sondern auch mit den entschieden kirchlich gesinnten Männern Frankreichs und Deutschlands, welche in der Absetzung Arnulfs ein Unrecht erblickten. Er mußte den Vorwurf hören, daß die Triebfeder seines Verhaltens die Hoffnung gewesen sei, Arnulfs Stelle zu erhalten (ep. 197. 217). Doch verlor er den Mut nicht. Die Bedenken der Deutschen meinte er beseitigen, gegen Rom sich behaupten zu können. Dem ersteren Zwecke diente nicht nur die Veröffentlichung der Akten der Rheimser Synode, sondern Gerbert ließ es sich nicht verdrießen, in einem Brief an Wilderod von Straßburg sein Verhalten eingehend zu rechtfertigen (ep. 217). Aber er mußte erfahren, daß die beredtesten Worte machtlos sind gegen eingewurzelte Überzeugungen; in Deutschland hielt man daran fest, daß das Verfahren gegen Arnulf unrechtmäßig sei; man agitierte bei dem Papste gegen Gerbert (Rich. IV, 95). Dagegen standen die französischen Bischöfe treu zu ihm; auf einer Synode zu Chelles, 992 (?), bestimmte er sie zu einem Beschluß, der Partei für ihn ergriff, selbst auf die Gefahr eines Bruches mit dem Papste (Rich. IV, 89: Placuit quoque sanciri, si quid a papa Romano contra patrum decreta suggereretur, cassum et irritum fieri, iuxta quod apostolus ait: Hereticum hominem et ab ecclesia dissentientem penitus devita. Nec minus abdicationem Arnulfi, et promotionem Gerberti prout ab eis ordinatae et peractae essent, perpetuo placuit sanciri). Man hört jetzt die kühnsten Äußerungen gegen Rom aus seinem Munde; er wendet den Spruch: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, gegen den Papst; er behauptet: Sündigt der Papst an einem Bruder und hört er, öfter ermahnt, die Kirche nicht, so ist er nach Gottes Gebot für einen Heiden und Zöllner zu halten; belegt er den, der ihm nicht beistimmt, dann mit dem Banne, so kann er ihn dadurch nicht von der Gemeinschaft mit Christus trennen (ep. 192 an Siguin von Sens vor der Aachener Synode von 992, vgl. S. 181: Concilia numquam devitastis, und Conc. Mosom. S. 690: Causa synodi ad Aquisgr. palat. invitasse et eos illo venire noluisse). Aber der Mann, auf diesem Wege weiterzuschreiten und die Konsequenzen seiner Worte zu ziehen, war Gerbert nicht. Johann XV. hatte wahrscheinlich schon 991 den Abt Leo von St. Bonifatius in Rom (vgl. Ann. Col., Corb. u. Bern. chr. z. 992, Ann. Weissenb. z. 993 mit dem Bf. Leos an König Hugo MG SS III S. 690) als Legaten nach Frankreich und Deutschland gesandt, um die Rheimser Sache zu untersuchen und zu entscheiden. Dieser hielt

nach Überwindung mancher Schwierigkeiten am 2. Juni 995 zu Mouzon in der Rheimser Diöcese eine Synode, zu welcher sich jedoch nur vier deutsche Bischöfe einfanden, während sich die Franzosen auf Anlaß des Königs ferne hielten. Die Verteidigungsrede, welche Gerbert hier hielt, ist bereits der Beginn des Rückzugs; man hört kein Wort des Angriffs auf Rom, vielmehr legt Gerbert den Nachdruck wieder darauf, daß nach Rom berichtet worden sei und daß man 18 Monate lang vergeblich auf Antwort gewartet habe; er gibt zu, daß bei seiner Wahl möglicherweise eine kirchliche Vorschrift verletzt sein möge; nur behauptet er, das sei unter dem Zwange der Umstände, nicht aus übler Absicht geschehen. Er dachte offenbar an eine Verständigung mit Rom. Die Fortsetzung des Rückzugs war es, daß Gerbert sich der Anordnung des Legaten, wodurch ihm geistliche Amtshandlungen vorläufig untersagt waren, fügte (Conc. Mosom. S. 245 ff. und Rich. IV, 99 ff.). Da in Abwesenheit der französischen Bischöfe eine Entscheidung nicht gefällt werden konnte, hielt der Legat am 1. Juli 995 eine neue Synode wahrscheinlich in oder bei Rheims. Sprach Gerbert hier, wenigstens in der Form, wieder etwas schärfer, so erklärt sich das daraus, daß er der französischen Bischöfe sicher war (Orat. episc. habit. in conc. Causeio S. 251 ff. Lair S. 245 erklärt das rätselhafte Causeio als Schreibfehler für Varseio oder Verseio; ist das richtig, so fand diese Synode wieder in der Basoluskirche statt). Zu einer Verurteilung kam es nicht; Gerbert hielt die Sachlage für so günstig, daß er sich persönlich nach Rom begab, um eine Entscheidung herbeizuführen. Offenbar zweifelte er nicht, daß sie zu seinen Gunsten ausfallen würde. Was ihm diese Zuversicht gab, war höchst wahrscheinlich die Anwesenheit Ottos III. in Italien seit März 996: er durfte voraussetzen, an ihm eine Stütze zu finden. Die Dinge nahmen aber einen ganz unerwarteten Lauf; denn im April 996 starb Johann XV., ihm folgte, von Otto erhoben, Gregor V. Der erste deutsche Papst war erfüllt von den Ideen der kirchlichen Reform; trotz der Verwandtschaft mit Otto III. konnte Gerbert bei ihm weit schwerer etwas erreichen, als bei Johann XV.; schon im Mai sprach der Papst bei der Weihe Herluins von Kamerijk von Gerbert als einem Eindringling (Gest. p. Cam. I, 111. MG SS VII, 449). Damit hatte er, genau genommen, seine Entscheidung schon feierlich verkündigt. Auch in Frankreich gestaltete sich die Lage für Gerbert ungünstiger, indem der Legat die Freilassung Arnulfs von König Robert erlangte; seine Restitution schien keineswegs unmöglich; Gerbert selbst sah die Verhältnisse jetzt so hoffnungslos an, daß er die Aufforderung zur Rückkehr nach Rheims bestimmt ablehnte (ep. 181 Frühsommer 997). Dazu wirkte nun freilich ein anderer Umstand mit; Gerbert war in ein nahes persönliches Verhältnis zu Otto III. getreten, eine Stellung, die seinem Ehrgeize weitere Aussichten eröffnete, als die Rückkehr nach Rheims. Schon die Mitteilung Ottos über seine Krönung (21. Mai 996) an die Kaiserswitwe Adelheid ist von seiner Hand (ep. 215); bald ist er dauernd in der Umgebung des jugendlichen Kaisers: der bewunderte Gelehrte, vor dem der Kaiser sich seiner sächsischen Abkunft beinahe schämte, der große Mann, von dem er Rat auch in den Dingen des Staates begehrte und annahm (ep. 186 v. 997), der treue Freund, den er mit mancherlei Gunst und Gaben überhäufte (ep. 183 Herbst 997). Gerbert sonnte sich in der Bewunderung, die ihn am deutschen Hofe umstrahlte; er vergalt sie mit schmeichelhaften Lobsprüchen auf die Kaisermacht und die Kaisertaten (ep. 183 u. 187), auf die göttliche Klugheit Ottos (de rat. et rat. uti, praef.). In welchem Tone er von der Herrlichkeit seines Reiches sprach, zeigt die Widmung der Schrift de rationali et ratione uti, in der wir ein Denkmal des geistigen Lebens am Hofe Ottos besitzen: Unser, ruft er ihm zu, unser ist das römische Reich; es geben Kräfte das früchtereiche Italien, das kriegerreiche Gallien und Germanien, auch die tapfern Reiche der Scythen fehlen uns nicht. Unser bist du, Cäsar, der Römer Kaiser und Augustus, der du, geboren aus dem edlen Blute Griechenlands, an Herrschaft die Griechen übertriffst, über die Römer kraft Erbrechts gebietest und beide an Geist und Beredtsamkeit überragst. Es ist ein oft gerühmtes, in der That sehr wenig erfreuliches Bild, das dieser Verkehr des Kaisers und des Philosophen bietet: der Enkel Ottos d. Gr. mit einem französischen Sophisten disputierend und phantastische Pläne ausdenkend, während das Reich Ottos d. Gr. eines Mannes bedurfte, der es zu erhalten verstand.

Doch Gerbert lebte nicht so ganz in der Freude an der Wissenschaft und dem Ideal des Reichs, daß er seine persönlichen Interessen dabei vergessen hätte. Zunächst kam seine Stellung am Hofe ihm im Verhältnis zum Papst zugut. Während Gregor V. die französischen Bischöfe, die an Arnulfs Absetzung teilgenommen hatten, auf einer Synode zu Pavia (997) suspendierte (can. 1 abgedruckt bei Olleris S. 545), wurde gegen Gerbert nichts unternommen. Es dauerte nicht lange, so beförderte der Kaiser seinen Freund auf

das Erzbistum Ravenna; der Papst erteilte ihm am 28. April 998 das Pallium (Olleris S. 547). Gerberts Geist war beweglich genug, sich sofort in die neue Lage zu finden; er erscheint nun als Bischof der Reformpartei, als Förderer der Pläne Gregors V. Schon am 1. Mai hielt er in Ravenna eine Provinzialsynode zur Abstellung gewisser Mißbräuche und Einschärfung der älteren kirchlichen Vorschriften (Olleris S. 257); dann finden wir ihn auf einer Synode in Pavia, wo Maßregeln zum Schutze des Kirchenguts getroffen wurden (Sept. 998, Olleris S. 261); endlich ist er Teilnehmer an der letzten römischen Synode, welche Gregor V. hielt; er unterschrieb den Beschluß, in welchem sein ehemaliger Schüler Robert von Frankreich wegen seiner Ehe mit dem Banne bedroht ward (Mansi XIX, 225). Aber so wenig wie einst in Rheims vermochte er nun in Ravenna ungehindert zu wirken, er fand Widerstand, den er nicht zu brechen vermochte (Vit. Heriberti 4 MG SS IV, 742); es bewies sich auch hier, daß dem talentvollen und gewandten Litteraten das Talent zu herrschen fehlte.

Er sollte das noch an einem bedeutenderen Platze erfahren. Im Februar 999 starb Gregor V. und im April d. J. folgte ihm, erhoben durch den Einfluß Ottos III., Gerbert als Silvester II., der erste Franzose auf dem päpstlichen Stuhl. Welche Stellung er einnehmen würde, konnte nicht zweifelhaft sein. Wenn auch der sermo de informatione episcoporum mit seinen Reformgedanken (Olleris S. 269 ff.) nicht von ihm gehalten ist, (s. u. Z. 54), so bewies doch sein Verfahren gegen Arnulf von Rheims, daß Silvester II. Gerbert von Rheims nicht mehr kennen wollte; er verleugnete seine Vergangenheit, indem er die Absetzung Arnulfs als der Zustimmung Roms entbehrend, aufhob und ihn durch Wiederverleihung von Ring und Stab als Erzbischof anerkannte (ep. IV. app.)

Und nun konnte Silvester dem Kaiser die Hand leihen bei der Verwirklichung des Plans, das Reich neu zu konstituieren, losgelöst von seiner nationalen Basis im deutschen Volke. In der Tat geschahen dahin zielende Schritte: die Gründung des Erzbistums Gnesen (Thietmar, Chron. IV, 45) und die damit gegebene Loslösung der nordöstlichen Kirchen aus ihrer Verbindung mit Magdeburg, die Organisation der ungarischen Kirche (Thietmar, Chron. IV, 59), wodurch Passau seinen Missionssprengel verlor, konnten als Erfolge betrachtet werden; tatsächlich dienten sie freilich nur der Schwächung Deutschlands und brachten Kaiser und Papst ihrem unerreichbaren Ziele nicht näher. Vollends unbefriedigend gestalteten sich die nächsten Verhältnisse; in Deutschland widerstand Erzbischof Gieseler von Magdeburg dem Drängen des Papstes auf Wiederherstellung des Bistums Merseburg durch Appellation an eine allgemeine Synode. Auch Willigis von Mainz vertrat seine Rechte auf Gandersheim ohne viel Rücksicht auf den Papst und seinen Legaten, und er hatte dabei das Volk auf seiner Seite (Thangmar, V. Bernw. 14 ff. MG SS IV, 764 ff.). Nicht einmal miteinander waren Papst und Kaiser stets einig; daß es an Reibungen nicht ganz fehlte, ergiebt die berühmte Schenkungsurkunde über die acht Grafschaften MG DI II, 2 S. 818 Nr. 389 (über die Frage der Echtheit s. Sickel in der Vorbemerkung zu der Urkunde). Vollends der Treue der Römer waren Kaiser und Papst niemals sicher; am 17. Februar 1001 mußten sie Rom verlassen; Otto hat die Stadt nicht wieder betreten, am 23. Januar 1002 ist er in Paterno gestorben. Dem Papste gelang es zwar, sich mit den Römern zu vertragen; aber mit dem Tode Ottos waren alle großen Pläne und Ideale zergangen, auch seine Kraft war gebrochen, am 12. Mai 1003 folgte er Otto im Tode nach.

Von Gerberts Schriften ist die dialektische Schrift de rationali et ratione uti bereits erwähnt; andere Schriften fallen in das mathematische Gebiet (Regula de abaco computi; libellus de numerorum divisione; Liber abaci; Epistola ad Adalboldum de causa diversitatis arearum in trigono aequilatero; über die Geometria Gerberti s. Picavet S. 80 ff.). Auf die Theologie bezüglich ist die Gerbert zugeschriebene Schrift de corpore et sanguine domini. Sie beschäftigt sich mit der Frage, ob der eucharistische und der historische Leib Christi identisch sei. Der Verfasser beantwortet sie in bejahendem Sinne, erklärt sich also für die Theorie des Paschasius Radbert. Aber die Annahme, Gerbert habe diesen Traktat verfehlt, ist schwerlich richtig. Der Verfasser war wahrscheinlich ein Deutscher (s. KG. Deutschlands III, 3. Aufl., S. 319 Anm. 2). Ebensowenig gehört Gerbert der sermo de informatione episcoporum, s. Harttung NA I, S. 587 ff.

Gerberts Gelehrsamkeit genoß unter seinen Zeitgenossen den höchsten Ruhm. Von der Gottheit selbst läßt ihn Richer nach Rheims geführt werden, wie ein strahlendes Licht habe er durch ganz Frankreich geleuchtet (hist. III, 43). Noch eine größere Huldigung brachte ihm die Folgezeit dar; seine Wissenschaft schien ihr das menschliche Maß

zu übersteigen, sie konnte sie nur begreifen, wenn Gerbert ein Zauberer war. Vgl. besonders Wilh. Malmesb. Gest. Reg. Angl. II, 167ff. Und in der Tat läßt sich nicht bezweifeln, daß Gerbert seine gelehrten Zeitgenossen überragte; das beweist nicht nur der Ruhm, den er fand, sondern mehr noch die Klarheit und zielbewußte Schärfe dessen, was er schrieb, die umfassende Ansicht von Wissenschaft, der man bei ihm begegnet. Freilich schöpferisch war er so wenig, als irgendein Mann dieser Zeit. Er wiederholte die Gedanken und erklärte die Schriften der Alten. Doch man darf Gerbert nicht nur als Mann der Wissenschaft beurteilen. Lange Jahre war er politisch thätig, und wenn nicht seine Zeit, so hat um so mehr die Gegenwart den Politiker Gerbert gerühmt, hat man ihn doch einen Virtuosen in der realistischen Politik genannt. Aber sicher mit Unrecht. Denn Erfolg hatte Gerbert nur so lange, als er durch Adalbero von Rheims geleitet wurde; dann verführte ihn seine Begeisterung für den Namen des Kaisertums, einem politischen Ziele nachzutrachten, das unerreichbar war. Das Ideal „eines friedsam durch Kaisermacht und Papstgewalt regierten Erdenrundes“ konnte nur ein Mann haben, der unfähig war, die Kräfte, die in der Welt wirkten, zu verstehen und zu beurteilen, und darum noch unfähiger, sie zu beherrschen. Man thut Gerbert kein Unrecht, wenn man ihn mehr für einen gewandten Publizisten als für einen großen Politiker erklärt. Und er war auch in der Politik nicht, was er überhaupt nicht war: ein fester und klarer Charakter; abgesehen von seiner Begeisterung für das Kaisertum und von seiner Treue gegen das sächsische Haus — der einzige ganz reine Zug im Bilde Gerberts — hatte er keinen politischen oder kirchlichen Standpunkt; er wurde ein anderer, wenn er an einen andern Platz gestellt wurde. Dieser Wandel wurde ihm möglich, weil sein Verhalten stets bedingt war durch egoistische Motive, durch persönlichen Ehrgeiz. Sein Ziel hat er erreicht; er, der sich selbst gelegentlich als einen armen und fremden, weder reichen noch vornehmen Mann bezeichnete (ep. 217), nahm schließlich den höchsten Platz ein, den ein Mensch des Mittelalters erreichen konnte. Aber für Welt und Kirche hat er dort nichts geleistet. Der Pontifikat Silvesters II. in der Geschichte des Papsttums so inhaltslos wie der der unbedeutendsten Päpste. **Hauck.**

Silvester III. s. d. Art. Benedikt IX. Bd II S. 563, 50.

Silvia Aquitana, Pilgerin, um 385. — Unter diesem, nach den neuesten Forschungen nicht mehr zutreffenden Stichwort soll über die unter der Bezeichnung Peregrinatio S. Silviae Aquitanae ad loca sancta berühmt gewordene Reise ins heilige Land gehandelt und einige Notizen über weitere Wallfahrtsberichte beigefügt werden. Man findet diese Berichte am besten herausgegeben bei P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII (CSEL Vol. XXXIX), Wien 1898. Die hier gemachten Litteraturangaben sind wiederholt und ergänzt bei M. Schanz, Geschichte d. röm. Litteratur, 4. Tl., München 1904, 365f. Im Folgenden werden solche Angaben nur bezüglich der Peregrinatio gemacht. Ausgaben: J. F. Gamurrini, S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquit. peregrinatio ad loca sancta; acc. Petri Diaconi liber de locis sanctis, Rom. 1887 (2. verb. Ausg. 1888; ital. Uebers. von G. M., Mail. 1890); J. Pomialowsky (mit russ. Uebers. und Komm.), Petersburg 1889; J. H. Bernard (mit englischer Uebersetzung und Kommentar), London 1891; P. Geyer (s. o.); Edw. A. Bechtel, S. Silviae Peregrinatio (auf Grund einer nochmaligen Kollation der Handschrift durch O. M. Washburn), Chicago 1902. Das auf Edessa bezügliche Stück auch bei E. v. Dobschütz, Christusbilder (TU NF 3), Leipzig 1899, 167ff. Litteratur: Th. Mommsen, in SBA 1887, 357—364; E. Wölfflin, in Arch. f. lat. Lex. u. Gr. 4, 1887, 259—277 u. 388; C. Weyman, in ThQS 70, 1888, 38—50; L. de Saint-Aignan, Le pèlerinage de sainte Sylvie aux lieux saints en 385, Orleans 1889; G. Krüger, in PJ 66, 1890, 491—505; P. Geyer, Krit. Bemerkungen zu S. Silviae Aquit. peregr. ad l. s., Augsb. 1890; F. Cabrol, Étude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle, Paris 1895; J. v. d. Vliet, in Theol. Studien 14, 1896, 1—29; M. Férotin, Le véritable auteur de la P. Silv. La vierge espagnole Etheria, in der Rev. des Quest. Hist. 74, 1903, 367—397 (auch separat, Paris 1903); A. Bludau, Die Verfasserin der Peregrinatio „Silviae“, in Kath. 84, 2. Bd, 1904, 61—74; 81—98; 167—179; J. Anglade, De latinitate libelli que inscriptus est Peregrinatio etc., Paris 1905.

Der Trieb, die heiligen Stätten Palästinas aufzusuchen, ist im 4. Jahrhundert mächtig erwacht und bald zu einer krankhaften Sucht geworden, vor der einsichtige Kirchenlehrer wie Gregor von Nyssa (Ep. 3 MSG 46, 1016—24) warnten, während Hieronymus im Namen seiner frommen Freundinnen (Ep. 46 ad. Marc. MSL 22, 489) die rhetorische Behauptung aufstellte, daß niemand „ohne dieses unser Athen“ das Ziel seiner Bestrebungen erreichen könne. Aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts (333) besitzen

wir eine Art Reisehandbuch, das von einem Christen herrührende Itinearrium Burdigalense (Hierosolymitanum), in dem eine Reise von Bordeaux nach Jerusalem mit der Rückreise über Rom nach Mailand kurz skizziert ist (Geyer 1—33). Es werden die Stationen (mutationes) und die Gasthäuser (mansiones) angegeben, gelegentlich auch einige Merkwürdigkeiten erwähnt. Aber es handelt sich dabei nicht um eine Reisebeschreibung. Eine solche liegt erst vor in der sog. Peregrinatio S. Silviae ad loca sancta (Geyer 35—101). In einem Kodex der Bibliothek der Marienbruderschaft zu Arezzo (saec. XI) in langobardischer Schrift entdeckte der dortige Stadtbibliothekar J. F. Gamurrini 1884 außer Bruchstücken der Hymnen des Hilarius von Poitiers und seines Traktates de mysteriis (vgl. dazu Bd VIII, 65, 15 ff. und jetzt H. Lindemann, des hl. Hil. v. P. „liber mysteriorum", Münst. 1905) die Beschreibung einer Reise ins heilige Land in Form eines Briefes, den die Pilgerin an ihre „sorores venerabiles" (p. 65, 21), d. h. an die Nonnen ihres heimatlichen Klosters, geschrieben hat: der eigentlichen Reisebeschreibung (Geyer 37—71) folgt dabei die Beschreibung des Gottesdienstes der Kirche in Jerusalem (71—101). Leider ist die Schrift nur unvollständig überliefert — Eingang und Schluß fehlen und in der Mitte klafft eine Lücke —; zum Glück läßt sich aber das Fehlende aus der Schrift de locis sanctis des Bibliothekars von Monte Cassino Petrus Diakonus (ca. 1037), der außer Beda (s. u. S. 347, 36) unser Tagebuch benutzte, einigermaßen ergänzen. Schon Gamurrini hat die Abfassungszeit annähernd richtig auf 385—388 gesetzt; doch dürfte die Zeit von 379—387 vorzuziehen sein, da unter dem episcopus confessor von Edessa (p. 61, 20) schwerlich ein anderer als der um diese Zeit amtierende Eulogius gemeint sein kann, der als Presbyter unter der Verfolgung des Valens zu leiden gehabt hatte. Die Verfolgungszeit selbst ist vorüber. Als äußerste Grenze nach unten muß das Jahr 394 bezeichnet werden, denn in diesem Jahre wurden die Gebeine des Apostels Thomas in die Hauptkirche zu Edessa übertragen, von der unsere Pilgerin das von ihr besuchte Martyrium (p. 60, 14 ff.; 61, 28 f.) unterscheidet. Gamurrini glaubte die Reisende mit der bei Palladius, Hist. Laus. cp. 143 (Butler, cp. 55, p. 148 f.) erwähnten Silvia (Silvania) identifizieren zu sollen, und schloß, da er diese Silvia auf Grund falscher Lesart für die Schwester (statt für die Schwägerin) des Aquitaniers Rufinus, des späteren Ministers hielt, auf Gallien als ihre Heimat. Seine Gründe reichten nicht zu (s. darüber jetzt Butler, The Lausiac History 1, 296; 2, 229 f. und Bludau a. a. O. 84 ff.) und sind hinfällig geworden, nachdem Férotin es zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben hat, daß unsere Peregrinatio keine andere ist als die der spanischen Nonne (vielleicht Äbtissin) Eucheria (so Bludau 169; Férotin bevorzugt die Form Etheria; falls Eucheria sich bewähren sollte, dürften auch die Bemerkungen Bludaus 173 ff. über ein mögliches Verwandtschaftsverhältnis zwischen ihr [der Tochter des Konsuls Eucherius] und Kaiser Theodosius zu beachten sein), von der der spanische Eremit Valerius im 7. Jahrhundert in einem Briefe ad fratres Bergidenses (Mönche von Vierzo in Hispania Tarraconensis; s. Hübner bei Pauly-Wissowa 3, 291) erzählt (vgl. Férotin 15—24). Jedenfalls ist „S. Silvia aus Aquitanien" „a purely mythical personage" (Butler 230). Eine angesehene Persönlichkeit muß die Reisende gewesen sein, denn man kommt ihr überall zuvorkommend entgegen: Kleriker und Mönche begleiten sie (47, 7; 51, 5 f.; 55, 26 f. u. ö.), Bischöfe empfangen sie mit Ehren und bieten sich als Führer an (49, 20—25; 54, 21 f.; 60, 3; 62, 2 ff.; 65, 7; 69, 19); gelegentlich wird Militär zu ihrem Schutz beordert (47, 18 f.; 49, 25 ff.). Sie reist mit mancher Bequemlichkeit, wenn auch die Ausdauer zu bewundern ist, mit der sie sich den Strapazen der anstrengenden Reise unterzieht.

Petrus Diakonus entnehmen wir, daß die Reisende sich Jerusalem zum Standquartier für ihre Ausflüge gewählt hatte. Sie hat in Betlehem an den Gräbern Davids und Salomos und in der Hirtenkapelle ihre Andacht verrichtet. Sie war in Hebron und an den anderen durch die Patriarchengeschichte geheiligten Städten. Ganz Palästina hat sie durchreist, den Thabor und Karmel, Nazaret und Nain, Tiberias und Kapernaum gesehen. Dann hat sie ihre Schritte nach Ägypten gelenkt, ist wieder nach Jerusalem zurückgekehrt, aber die Sehnsucht treibt sie, den Sinai zu sehen und die Stätten aufzusuchen, denen der Name Moses den Glanz verleiht. Hier setzt der erhaltene Teil des Werkchens ein. Wir verfolgen unsere Reisende auf dem Sinai, dessen Örtlichkeiten sie genau beschreibt. Auf dem Gipfel hält sie Rundschau. Die Mönche zeigen ihr den Dornbusch; sie kennen auch den Wasserfelsen, wissen, wo es Manna regnete, wo die Wachteln erschienen, wo Moses das Feuer löschte. Zwei Tage rastet sie in Pharan, passiert Klysma (Suez; s. Mommsen S. 361) und besucht Ramesse im Lande Gosen (terra Gesse p. 46, 22).

Der Weg nach Tanis, der Geburtsstadt des Moses, erscheint ihr als der schönste, den sie je gemacht hat. Von dort gehts über Pelusium nach Jerusalem zurück. Doch die Ruhelose hält es nicht lange. Sie besteigt den Berg Nebo und läßt sich das Grab Mosis zeigen. Eine Reise von acht Tagemärschen führt sie zum Grabe Hiobs im Hauran (**regio Ausitis p.** 55, 20). Der Weg führt an Enon vorüber, wo der Teich gezeigt wird, mit dessen Wasser Johannes taufte. So vergehen drei Jahre (p. 60, 8). Die Reisende macht sich auf den Heimweg. Aber ihre zähe Wißbegier (**ut sum satis curiosa,** sagt sie selbst, p. 58, 31) ist nicht erschöpft. Sie reist über Antiochien nach Hierapolis und von dort an den Euphrat. In Edessa betet sie in der Grabkirche des hl. Thomas (s. o. S. 346, 25) und läßt sich eine Abschrift des Briefwechsels zwischen Abgar und Christus mitgeben. Charrae (Harran) ist der äußerste Punkt, bis zu dem sie vordringt. Den Rückweg nach Konstantinopel, von wo der Bericht abgesendet ist, nimmt sie über Kleinasien: zu Seleucia liest sie die Theklaakten, in Chalcedon besucht sie das Grab der hl. Euphemia.

Das alles ist außerordentlich anschaulich geschildert, und der Bericht legt Zeugnis ab, sowohl von der Sicherheit, mit der die Schreiberin das Gesehene erfaßt wie von der Treue und Gewissenhaftigkeit, mit der sie es aufgezeichnet hat, nicht zuletzt freilich auch von ihrer leichtgläubigen Einfalt. Besondere Beachtung verdient aber der Schlußteil, in welchem die Verfasserin ihren Lieben (**affectio vestra p.** 44, 16 u. ö.) Aufschlüsse über den Gottesdienst der jerusalemischen Gemeinde giebt, die um so wertvoller sind, weil ihr Bericht die einzige Urkunde ist, die sich zumal über den Festgottesdienst an einer Kirche im 4. Jahrhundert eingehend verbreitet. Geschildert werden die Gottesdienste an Epiphanien (noch nicht von Weihnachten geschieden; vgl. Bd VI, 55, 16 ff.), Darstellung im Tempel (noch am 14. Februar), Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten; auch über Taufe und Taufunterricht werden wir genau unterrichtet (über das Einzelne vgl. Cabrol). Die Erzählung bricht ab in einer Beschreibung des am 13. September, dem Tage der Kreuzauffindung, gefeierten Kirchweihfestes.

Hinter diesem trefflichen und in mancher Hinsicht einzigartigen Pilgerbericht steht was wir von derartigen Erzeugnissen noch besitzen weit zurück, zumal dann, wenn es sich nicht um Augenzeugenschaft handelt: so ist des Eucherius (Bischof von Lyon, gest. 450; die Autorschaft dürfte feststehen, auch Geyer hat [p. XVIII seiner Ausgabe] frühere Zweifel fallen lassen; s. bes. Furrer in ThLZ 20, 1896, Sp. 473) **de situ Hierosolymitanae urbis atque ipsius Judaeae epistola ad Faustum presbyterum** (Geyer 123—134) nur eine Kompilation aus mündlichen und schriftlichen Berichten; dasselbe gilt von dem im 6. Jahrhundert entstandenen sog. **Breviarius de Hierosolyma** (G. 151—155) und von dem **liber de locis sanctis** des Beda Venerabilis (299—324) der aus Eucherius, Adamnanus (s. u. 347, 43) und Hegesipp exzerpiert ist; endlich auch von Petrus Diakonus (G. 103—121; s. o. S. 346, 17). Selbstständigen Wert besitzen Theodosius (so nur in einer Handschrift) **de situ terrae sanctae** (G. 135—150; vgl. außerdem Gildemeisters Ausgabe, Bonn 1882) aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, das nach Antoninus Placentinus (Martyr) genannte, aber von einem seiner Reisebegleiter um 580 verfaßte **Itinerarium** (G. 157—191; dazu Grisar, Zur Palästinareise des sog. A. Martyr, ZkTh 26, 1902, 760—770) und des Adamnanus (s. d. Art. Bd I, 166) **de locis sanctis libri tres** (G. 219—297), die auf den Berichten des gallischen Bischofs Arculfus ruhen. **G. Krüger.**

Simeon, Stamm, s. d. A. Negeb Bd XIII S. 695, 49.

Simler, Josias, geb. 6. November 1530, gest. 2. Juli 1576. — Litteratur: Jo. Guil. Stukius, Vita Josiae Simleri, Tiguri 1577. G. v. Wyß: Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich für 1855, und: AdB Bd XXXIV, S. 355—358; G. Meyer von Knonau: Josias Simler als Verfasser der „Vallesiae descriptio“ und des „Commentarius de Alpibus“ (Jahrbuch des Schweizer Alpenklub, Jahrg. XXXII, S. 217—235); W. A. B. Coolidge: Josias Simler et les origines de l'Alpinisme jusqu'en 1600, Grenoble 1904.

Als der Sohn eines ehemaligen Mönches, der mit dem Abte Wolfgang Joner und dem ganzen Konvente des Cistercienserklosters Cappel durch den jungen Lehrer Bullinger 1526 für die Reformation gewonnen worden war, des Priors Peter Simler, der seit 1529 als Pfarrer von Cappel, als Verwalter der Einkünfte und Vorsteher der im Kloster durch Zwingli in das Leben gerufenen Lateinschule wirkte, war S. in Cappel geboren,

und die Eltern erbaten Bullinger als Taufpaten des Knaben. Der Vater erhielt 1533 — er stammte aus Rheinau, wo seine Vorfahren die Simmeler, die Kleinbäcker, des dortigen Benediktinerklosters gewesen waren — zur Anerkennung seiner treuen Dienste in der Zeit schwerer Bedrängnis — das Gefecht bei Cappel 11. Oktober 1531 und dessen Folgen — das Zürcher Bürgerrecht geschenkt, und er blieb bis zu seinem Tode 1557 im Pfarramte seiner Gemeinde. Der Sohn dagegen besuchte zwar bis zum 14. Jahre die Cappeler Schule, wo er schon durch Fleiß, Beharrlichkeit, treffliche sittliche Haltung sich auszeichnete, kam dann aber 1544 nach Zürich in das Haus Bullingers und setzte nachher in Basel und Straßburg seine Studien fort. Neben dem theologischen Fachstudium widmete er sich philologischen, mathematischen, naturwissenschaftlichen Fächern. 1549 beendigte er in Zürich seine Studienzeit und war nun teils aushilfsweise als Prediger in der Stadt benachbarten Landgemeinden, ferner als Lehrer an den städtischen Schulen thätig; dem großen Naturforscher Konrad Gesner, dessen zarte Gesundheit öfters Schonung erheischte, half er, zu dessen voller Befriedigung, als Stellvertreter im Lehramte aus. Mit der Professur für neutestamentliche Exegese am Carolinum, die ihm 1552 übertragen wurde, verband S. bis 1557 das Pfarramt in dem Zürich naheliegenden Dorfe Zollikon, sowie 1557 bis 1560 das Diakonat an der Stadtkirche St. Peter. Schon zu dieser Zeit waren besonders Engländer, die zur Zeit der Verfolgung durch die Königin Maria bis 1558 in Zürich weilten, so Jewel, Parkhurst, die nachherigen Bischöfe von Salisbury und Norwich, seine eifrigen Zuhörer; 1553 begleitete S. den nach Württemberg sich begebenden Vergerius zu Herzog Christoph, durch Empfehlungen Bullingers in Stuttgart und in Tübingen wohl eingeführt; mit Peter Martyr, der schon in Straßburg sein Lehrer gewesen war, der 1556 in Zürich sein Amt antrat, stand er in vertrauensvollem Austausche. Aber ganz besonders war er fortwährend mit Bullinger, dessen dritte Tochter Elisabetha 1551 sich mit ihm vermählte, in engster Verbindung. Als Bibliander 1560 in den Ruhestand entlassen wurde, gab der Rat die Nachfolge an S. So trat dieser völlig aus dem kirchlichen Amte zurück und teilte sich bis zu Martyrs Tode — 1562 — mit diesem in die theologischen Vorlesungen. Auf den Wunsch des Verstorbenen wurde er dessen Nachfolger und besorgte sodann im vollen Umfange die Professur des NTs. In dieser Thätigkeit verharrte S. bis zu seinem frühen, schon im 46. Altersjahr eintretenden Tode. Seit 1559 litt er — damals hatte das Gerücht, er sei gestorben, seine Freunde in England in Schrecken gesetzt — körperlich schwer, und immer von neuem fesselten ihn Gichtschmerzen oft Wochen hindurch an das Lager. Dazu wurde sein weiches Gemüt durch Verluste, durch den Tod Martyrs, dann 1565, als er durch die Pest seiner Frau beraubt wurde — 1566 verehelichte er sich wieder, mit der Tochter Margaretha des späteren Antistes Rudolf Gwalter —, ganz besonders durch den Hinschied Bullingers 1575, tief erschüttert. Das durch den Zürcher Künstler Konrad Meyer 1662 reproduzierte Bild zeigt in feinen, gütig milden Gesichtszügen das Aussehen eines weit höheren Alters, als die Jahre des kranken Mannes zählten. Aber es stimmt zu der Charakteristik, die der Amtsgenosse und Biograph Joh. Wilhelm Stuki von S. entwarf, seiner Liebenswürdigkeit, seiner Fröhlichkeit trotz der Leiden, seiner Zierlichkeit und gastfreien Weise bei aller Bescheidenheit der Verhältnisse, der Milde und Freundlichkeit in einer Zeit vielfach bitterer Fehden.

Geradezu erstaunlich ist nun die große und mannigfaltige litterarische Thätigkeit, die der so vielfach durch seine Amtsfunktionen in Anspruch genommene und durch seine Kränklichkeit gehemmte Gelehrte entfaltet hat. Das Verzeichnis seiner im Druck erschienenen Schriften umfaßt 26 Nummern.

Selbstverständlich liegen die zahlreichsten Arbeiten des theologischen Lehrers auf dem Gebiete der Theologie und der Kirche. Erstlich übersetzte er deutsche Schriften, namentlich von Bullinger, in das ihm vorzüglich vertraute Latein, 1556 das **Compendium Christianae Religionis X libris comprehensum** — 1559 eine ähnliche **Summa fidei** des Zürchers Otto Werdmüller —, 1560 die Schrift **adversus anabaptistas libri VI** und Bullingers Schutzschrift — **Institutio (etc.)** — für die bedrängten bairischen Protestanten, 1566 den Text der von Bullinger ausgegangenen zweiten helvetischen Konfession (doch mit eigener Vorrede), 1572 die **Adhortatio ad omnes in Ecclesia Domini nostri Jesu Christi Verbi Dei ministros**, 1573 die durch die Bartholomäusnacht veranlaßte Schrift **De persecutionibus Ecclesiae Christianae**, 1575 die gegen Musculus durch Bullinger gerichtete **Ad septem accusationis capita . . . responsio.** Aus Martyrs Nachlaß gab er 1563 und 1564 mehrere Schriften heraus, und bis 1569 beschäftigten ihn Vorarbeiten für eine Gesamtausgabe der Werke Martyrs, was aber

teils durch den Tod des in Aussicht genommenen Verlegers Froschauer, teils durch seine eigene Kränklichkeit verhindert wurde. Daneben aber gehen selbstständig von S. herausgegebene theologische, mehrfach apologetisch gehaltene Schriften. Besonders nahmen ihn Fragen der systematischen Theologie in Anspruch, durch welche die reformierten Gemeinden des östlichen Europa, zumal die in Polen und Ungarn, zum Teil auch diejenigen Graubündens, hauptsächlich von antitrinitarischen Italienern, beunruhigt wurden. Gemäß der Stellung Zürichs in jener Zeit suchte er mit allem Fleiße unter den obwaltenden Lehrstreitigkeiten die gesunde und wahre Lehre wissenschaftlich zu unterstützen und verderbliche Abirrungen abzuwehren. Als die polnischen Reformierten unter ihrem Superintendenten Felix Cruciger in den durch Francesco Stancaro erregten Kämpfen sich an die Theologen in Zürich und Genf gewandt und von den Zürchern zwei Schreiben erhalten hatten, gegen welche Stancaro 1561 seine Hauptschrift richtete, so war es S., der 1563 dessen Lehre, daß Christus nur seiner menschlichen Natur nach Mittler sei, widerlegte, durch die **Responsio ad maledicum Francisci Stancari Mantuani librum adversus Tigurinae ecclesiae ministros de Trinitate et Mediatore Nostro Jesu Christo.** Das Verhältnis der beiden Naturen in Christo behandeln auch seine ferneren Schriften, und zwar, wie sein Kollege Stuki andeutet, so, daß die einen gegen diejenigen sich richten, welche die Gottheit Christi bestreiten, die andern mehr gegen solche, welche seine Menschheit abschwächen oder zweifelhaft machen. Zu der ersteren Klasse gehört das 1568 erschienene, durch die Sendung des polnischen Predigers Thretius in die Schweiz veranlaßte Buch **De aeterno Dei filio Domino et Servatore nostro Jesu Christo et de Spiritu sancto, adversus veteres et novos Antitrinitarios, id est Arianos, Tritheitas, Samosatenianos et Pneumatomachos libri IV**, mit einer Vorrede Bullingers, den Magnaten Polens, Rußlands und Litthauens gewidmet. Nachdem S. die persönliche Präexistenz Christi dargelegt, bestreitet er die Lehre vom Sohne Gottes als einer vorweltlichen Kreatur, die er als Occhinos Meinung bezeichnet, sowie auch die sog. tritheistische Auffassung, als deren hauptsächlicher Verfechter der im Jahre 1566 in Bern hingerichtete Valentino Gentile genannt wird; schließlich wird das Verhältnis des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne behandelt. In demselben Sinne erschien 1575 S.s **Assertio orthodoxae doctrinae de duabus naturis Christi opposita blasphemiis et sophismatibus Simonis Budnaei, nuper ab ipso in Lithavia evulgatis** (Budnäus wurde als Haupt der **Semijudaizantes** im Jahre 1582 abgesetzt und widerrief später). Mehr nach der andern Seite hin, gegen „Anabaptisten, Schwenkfeldianer und Ubiquisten", richtet sich S.s 1571 erschienene Schrift **Scripta veterum latina de una persona et duabus naturis Christi adversus Nestorium, Eutychen et Acephalos olim edita**, denen er eine **narratio veterum controversiarum una cum collatione controversiarum nostri temporis** beigab; da Bünden gerade durch den Einfluß italienischer Flüchtlinge von solchen Streitigkeiten bewegt war, widmete er dies Werk der dortigen Regierung. Ebenso erschien von ihm im Jahre 1574 **De vera Christi secundum humanam naturam in his terris praesentia orthodoxa expositio** nebst einer **Responsio ad duas disputationes Andreae Musculi**, des schon erwähnten Professors in Frankfurt a. d. O., sowie 1575 die ohne S.s Namen herausgegebene, aber von ihm verfaßte **Ministrorum ecclesiae Tigurinae ad confutationem Jacobi Andreae apologia**, sowie als Anhang zu Bullingers Leben eine nochmalige Widerlegung desselben. S.s **Commentarii in Exodum** kamen nach seinem Tode 1584 heraus. — In engem Zusammenhange mit diesen theologischen Schriften stehen die biographischen Arbeiten, die S. seinen Lehrern und Freunden widmete und die seine edle pietätvolle Gesinnung in schönster Weise darlegen. 1563 schrieb er die **Oratio** über Martyr; 1566 folgte die **Vita** des **clarissimus philosophus et medicus excellentissimus** Konrad Gesner; die 1575 erschienene **Narratio** über Leben und Tod Bullingers enthält zugleich einen Abriß der Geschichte der Zürcher Reformation.

War der Name des Zürcher Theologen durch diese Schriften weithin in der protestantischen Welt bekannt und geachtet, so liegt doch seine bis heute fortdauernde wissenschaftliche Hauptleistung noch auf anderem Gebiete, und gerade hierin erscheint seine bewundernswerte Vielseitigkeit.

Einige Publikationen früherer Jahre zählen noch zu den durch S. betriebenen mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien. 1550 gab er die lateinische Übersetzung der Schrift des deutschen Architekten Joh. Blum über die fünf Säulenordnungen heraus. 1559 folgte, nach Vorträgen, die er selbst gehalten, das Buch **De Principiis Astronomiae libri duo**, allerdings noch ohne jede Spur der durch Copernicus herbei-

geführten Umgestaltungen dieser Wissenschaft. Zwei äußerst gewissenhaft und mit großem Aufwand von Fleiß geschaffene Werke schlossen sich an die Arbeit des geehrten Lehrers Konrad Gesner an. Gesners umfassendes Verzeichnis der ganzen Weltlitteratur: **Bibliotheca universalis,** von 1545, hatte S.s Lehrer in Basel, Konrad Wolfhart (Lykosthenes), in einen Auszug gebracht, der aber nicht genügte, so daß jetzt S. 1555 in der **Epitome bibliothecae Conradi Gesneri . . . nunc denuo recognita (etc.)** eine neue Ausgabe, mit einer Vorrede Gesners und einer Vermehrung der aufgeführten Schriftsteller bis auf 4500, veranstaltete und diese dem Pfalzgrafen Otto Heinrich als einem besonderen Gönner der Gelehrsamkeit widmete. Nochmals ließ S. 1574 diese **Bibliotheca instituta et collecta primum a Conrado Gesnero (etc.)** erscheinen, doch jetzt in doppeltem Umfange, mit 7500 Autornamen, gewidmet dem Pfalzgrafen Ludwig; das treue Gedächtnis des sammelnden Gelehrten wußte den Inhalt des gewaltigen Werkes fast auswendig.

Allein die Hauptschöpfung des Theologen S., mit der er eine Wirkung größter Art gewann, entstand auf dem Felde der geographisch-historischen Studien. S. war schon seit 1570 mit dem großen französischen Gelehrten Petrus Pithöus persönlich bekannt, und in freundschaftlichem Austausche sandte dieser an S. wertvolle Hilfsmittel, die bereits 1571 bei dem über die Person Christi verfaßten theologischen Werke S. dienlich wurden. 1575 gab nun S. auf Grund von Handschriften, die er teils von Pithöus erhalten, teils selbst in der Zürcher Stiftsbibliothek gefunden hatte, geographische Werke des Altertums heraus: **Aetnici Cosmographia — Antonini Augusti Itinerarium provinciarum,** eine Edition, die bis in das 18. Jahrhundert noch drei Auflagen erlebte. Aber schon vorher hatte S. seinen Fleiß auch näher liegenden Aufgaben geschenkt. Seit 1561 gab er sich, nachdem er die 1548 erschienene große Schweizer Chronik des Johannes Stumpff durchgearbeitet, historischen Studien hin und trat, angeregt durch seinen ja auch als Geschichtsschreiber hervorragend bethätigten Schwiegervater Bullinger, 1566 in nähere Verbindung mit Aegidius Tschudi, wobei gleicherweise bei dem sonst so ausgeprägt katholisch gesinnten Glarner die konfessionell trennenden Gefühle zurücktraten. Geradezu auf S.s Aufmunterung hin faßte Tschudi 1568 den Plan, die ganze „Historie“ der Eidgenossenschaft seit den ältesten Zeiten zu schreiben, und dankbar nahm er nachher von S. das Anerbieten an, das Werk in das Lateinische zu übertragen, wonach Original und Übersetzung gleichzeitig herausgekommen wären. Aber Tschudis Tod 1572 hinderte den Abschluß der Arbeit, und die Unvernunft der Tschudischen Erben verschuldete, daß erst von 1734 an an eine Drucklegung des deutschen Textes geschritten wurde, eine lateinische Übersetzung aber niemals zu stande kam. S. jedoch verharrte auf dem einmal betretenen Wege. Er arbeitete an einer Geschichte der Eidgenossenschaft bis 1519 und an einer ausführlichen Beschreibung derselben in lateinischer Sprache, die freilich bei der großen Geschäftsbelastung des Verfassers nur langsam vorrückten. 1574 erschien die **Descriptio Vallesiae,** als ein Probestück, wie S. sich ausdrückte, mit der Bemerkung, er entsage gern der Aufgabe, wenn ein anderer sie aufnehme. Diese historisch-topographische Beschreibung des Wallis mit einem Anhang: **Commentarius de Alpibus,** ist als das Werk eines Philologen anzusehen, nicht aus selbstständiger Kenntnis erwachsen; aber durch gute Auswahl des Stoffes, durch übersichtliche und elegante Darstellung, durch die Einfügung eigener, meist richtiger und gesunder Urteile hat es einen bedeutenden Wert. S. entschloß sich jetzt, aus der beabsichtigten großen Arbeit wenigstens einen gedrängten Auszug zu veröffentlichen, und diese kurze Darstellung der Geschichte der eidgenössischen Bünde, ihrer Verfassung, der politischen und gesellschaftlichen Zustände der Schweiz und ihrer einzelnen Teile hatte er schon bis 1573 in zwei Büchern geschrieben. In seinem Todesjahre, 1576, erschienen diese **De Re Publica Helvetiorum libri duo,** in denen die nach der Gesamtheit und nach den einzelnen staatlichen Gruppen geteilte Staatsbeschreibung geradezu unübertrefflich ist, so daß die große Zahl immer sich wiederholender Neuausgaben — zusammengerechnet überhaupt sieben lateinische bis 1738, zwölf deutsche bis 1735, acht französische (in Genf, Paris Antwerpen) bis 1639, zwei holländische bis 1644 — vollkommen begreiflich ist. Bis in das 18. Jahrhundert, wo eben 1735 der Zürcher Leu eine neue Ausgabe, mit Nachträgen, deutsch herausgab: „Von dem Regimente der Löblichen Eidgenossenschaft“, war S.s Buch das unendlich oft gebrauchte und viel von fremden Autoren benutzte Hauptauskunftsmittel über den komplizierten politischen Bau der Eidgenossenschaft, und bis zu deren Untergang im Jahre 1798 behielt es diese Bedeutung. S. widmete dieses Lehrbuch eidgenössischen Staatsrechtes Bürgermeister und Rat von St. Gallen, da deren unternehmende Bürger als Handeltreibende weit durch Europa kämen und so den Ausländern richtige Begriffe von den schweizerischen Verhältnissen beibringen könnten. Leider sah S. selbst nur erst den Anfang des groß-

artigen Erfolges dieser seiner Geistesarbeit. Seinen handschriftlichen historischen Nachlaß sammelte der 1600 geborene spätere Bürgermeister Johann Heinrich Waser, sein Enkel, und er liegt mit dessen Schriften auf der Zürcher Stadtbibliothek.

Ein Nachkomme des Josias in fünfter Geschlechtsfolge ist Johann Jakob Simler, geb. 1716, gest. 5. August 1788, Inspektor der Alumnen und Lehrer an der Stiftsschule zu Zürich. Seine in ihrer Art einzige Abschriftensammlung, Dokumente und Bücher, 196 Folianten, nebst 62 Bänden eines doppelten Registers, auf der Zürcher Stadtbibliothek, ist eine der reichsten, stets wieder benutzten Quellen für kirchengeschichtliche Forschung, vorzüglich zur Epoche der Reformation. 1759 bis 1763 veröffentlichte er aus seinen Kollektaneen zwei Bände einer „Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte vornehmlich des Schweizerlandes".

(C. Pestalozzi †) **G. Meyer von Knonau.**

Simon der Magier. — 1. Litteratur. Als Monographien kommen in Betracht H. Simson, Leben und Lehre S.s in ZhTh 11, Leipzig 1841; Schlurick, De Simonis magi fatis, Meißen 1844; J. Grimm, Die Samariter, München 1854, 125—175; G. Volkmar, Ueber den S. Magus in Tüb., ThJB 1856; L. Noack, S. der Magier in Psyche, 3, Leipzig 1860; F. K., Ueber das Denkmal des Magiers S. in Histor.-polit. Blätter 47, München 1861; A. Hilgenfeld, Der Magier S. in ZwTh 11, Leipzig 1868; Hülsen, Simonis magi vita, Berlin 1868; J. Delitzsch, Zur Quellenkritik der ältesten Berichte über Simon Petrus und S. Magus, ThStK 47, Gotha 1874; R. A. Lipsius, S. Magus in Schenkel, Bibellexikon V, 301 ff., Leipzig 1875; Dieterlen, L'Apôtre Paul et S. le Magicien, Nancy 1878; W. Möller, S. Magus in PRE.[2] XIV; A. Ha(rnack), S. Magus in Encycl. Brit.[9] XXII, Edinburgh 1887; P. Lugano, Le memorie leggendarie di S. Mago in Nuovo Bulletino di archeologia crist. VI, Roma 1900; P. W. S(chmiedel), S. Magus in Encycl. Bibl., London 1903; H. Waitz, S. Magus in der altchristl. Litteratur in ZntW V, Gießen 1904.

Zu vgl. sind außerdem die allgemeinen Darstellungen der Kirchen- und Dogmengeschichte sowie des Gnosticismus (s. d. A. Bd VI, 728, wobei nachzutragen ist: J. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, I, 174—265, II. 100 ff. u. ö., Berlin 1900. 1905; R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus, Göttingen 1901, 5 ff., 56 f.); ferner die Litteratur zur Apostelgeschichte (AG), E. Zeller, Die AG, Stuttgart 1854, 158 ff.; A. Jakobsen, Die Quellen der AG, Berlin 1885, 11 ff.; H. Holtzmann, Forschungen über die AG in ZwTh 28, Leipzig 1885, 430 f.; P. Feine, Die alte Quelle in der ersten Hälfte der AG in JprTh 16, Braunschweig 1890, 109 ff.; M. Sorof, Die Entstehung der AG, Berlin 1890; Fr. Spitta, Die AG, ihre Quellen, Halle 1891, 145 ff.; C. Clemen, Chronologie der paulin. Briefe, Halle 1893; J. Jüngst, Die Quellen der AG Gotha 1895; A. Hilgenfeld, Die AG nach ihren Quellenschriften in ZwTh 38. 39. Leipzig 1895. 96; endlich die Litteratur zu den apokryphen Akten und den Pseudoklementinen (s. d. A. Clementinen Bd IV, 171, nachzutragen: H. U. Meyboom, De Clemens-Roman I. II, Groningen 1902. 04; H. Waitz, Die Pseudoklementinen, TU NF 10, Leipzig 1904, 170 ff. 202 ff. u. ö.; A. Harnack, Chronologie der altchristlichen Litteratur II, 1904, 518—540; W. Bousset in GgA 1905, 425—447; A. Hilgenfeld, Pseudo-Clemens in ZwTh 47, 1904, 545—567; ders. Der Clemensroman ZwTh 49, 1906, 66—133).

2. Quellen. Schriften S.s existieren nicht. Ob unter den assertionibus der S.ianer (Iren. I. 23. 4.) Schriften derselben zu verstehen sind, ist fraglich. Doch ist aus ihrem Kreise die *ἀπόφασις μεγάλη* hervorgegangen, von der Hippolyt, Phil. VI, 7—18 Auszüge giebt (vgl. dazu H. Stähelin, Die gnost. Quellen Hippolyts in TU VI, Leipzig 1891 sowie u. S. 360,44 ff.). Was Hieron. Comm. in Mt. 24, 5 aus d. voluminibus S.s anführt, bezieht sich wohl auf dieselbe Schrift (s. u. S. 360,16 ff.). Mit den Rec. 2, 38 erwähnten scriptis S.s sind Schriften Marcions gemeint. Darauf weisen wohl auch die bei Dionys. Areop. De divin. nom. 6, 2 genannten *τῆς παρανοίας Σίμωνος ἀντιρρητικοὶ λόγοι*. Die apost. Konstitutionen VI, 16 nennen *βιβλία*, die *οἱ περὶ Σίμωνα καὶ Κλεόβιον ἐπ' ὀνόματι Χριστοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* verfaßt haben sollen. Bezieht sich dies ebenfalls auf marcionitische Schriften oder auf Mitteilungen über S. und Kleobius in dem apokryphen Korintherbrief der Paulusakten? Moses Barcepha, Comm. de paradiso III, 1 bringt Ausführungen S.s über den Demiurgen, die aus den Pseudoklementinen geschöpft sind (vgl. Rec. 2, 53 und Mosheim, Inst. hist. christ. I, Helmstädt 1739, 403). Nach einer arabischen Vorrede zu den Kanones des Nicänischen Konzils sollen die S.ianer ein in vier Abschnitte geteiltes Evangelium gehabt haben, liber quatuor angulorum et cardinum mundi genannt. Als Quellen kommen daher überwiegend Berichte über S. in Betracht: AG 8, 5—24; Just. Ap. I, 26, 56; Dial. c. Tryph. 120; Hegesipp. bei Eus. H. E. IV, 22, 5; Celsus bei Orig. c. Cels. V, 62; Iren. Adv. haer. I, 23, 1—4 u. ö.; Tert. Apol. 13; De anima 34, 57, u. ö.; Hippolyt. Syntagma (nach Pseudotert. 1, Epiphan. Haer. 21, 1—6; Philastr. Haer. 29); Hippolyt, Phil. VI, 7—18. 19. 20; X, 12; IV, 51; Clem. Alex., Strom. II, 11, 52; VII, 17, 107. 108; Orig. c. Cels. I, 57; VI, 11 u. ö.; Didascal. VI, 8, 9; Const. ap. VI, 7, 8, 16; Act. Petr. und deren Verwandte öfters. Clem. Hom. 2, 18—34; 3, 2; 4, 2. 4; 6, 26; 7, 9. 11; 8, 3; 11, 35; 18, 4—12; 20, 11 ff. u. ö.;

Rec. 1, 70. 72; 2, 7—15; 3, 47. 69; 4, 1—3; 10, 53 u. ö.; Euſ. H. E. II, 1, 12—15; Pſeudotert. Carm. adv. Marc. I, 157—159; Arnob. Adv. gent. II, 15; Pſeudocypr. De rebapt. 16; Pſeudoaug. De haer. 1; Didymus Alex. De trin. III, 19, 42; Cyr. Hieroſ. Cat. VI, 14, 15; XVI, 16; Greg. Naz. Orat. 23, 16; 44, 2; Theodor. Haer. fab. I, 1.

Der Magier S. ſtellt die Geſchichtsbetrachtung des apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeitalters vor eines der intereſſanteſten, aber auch ſchwierigſten Probleme. Was iſt dieſer Samariter geweſen, der uns zugleich als Chriſt, Jude und Heide, als Magier und Goet, als chriſtlicher Religionsphiloſoph und Archihäretiker, als Pſeudoapoſtel und Pſeudomeſſias, als Religionsſtifter und Inkarnation der Gottheit entgegentritt?

I. Wollen wir dieſen Proteus der altchriſtlichen Litteratur faſſen, damit er uns ſein wahres Weſen enthüllt, ſo müſſen wir uns vor allem an die Berichte über ihn halten. Ihre Kritik ſoll dabei Helfersdienſte leiſten.

1. Wir beginnen mit AG 8, 5—24. Nicht Weniges fällt dabei dem kritiſchen Auge auf, zunächſt in V. 5—13. Schon hier liegen zwei verſchiedene Anſchauungen von S. vor. So wird er V. 9 als ein Magier bezeichnet, der mit ſeinen Zaubereien die Bevölkerung der Stadt Samaria für ſich zu gewinnen ſucht, indem er ſagt, er ſei etwas Großes. Und wie nach V. 11 das Volk um ſeiner Zaubereien willen an ihm hängt, ſo hält er ſich ſelbſt nach V. 13 zu Philippus aus dem gleichen Grund, aus Bewunderung über die von dieſem vollbrachten Zeichen und großen Wunder. Ganz anders wird er V. 10 charakteriſiert, indem er hier *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη* genannt wird. Mag man das Wort *μεγάλη* in ſeiner eigentlichen Bedeutung feſthalten oder als eine Übertragung des aramäiſchen Wortes מגלא oder מגלי = der Offenbarer auffaſſen (ſo A. Kloſtermann, Probleme im Apoſteltext, Gotha 1883, 15—21), ſo iſt er doch hier nicht mehr der Magier und Goet, ſondern eine himmliſche Potenz. Beachten wir dazu die Wiederholung des Ausdrucks *προσεῖχον* in V. 10 bezw. V. 11, welche ſich als eine redaktionelle Nat verrät, ſo werden wir V. 10 als eine ſpätere Zuthat betrachten müſſen. Wenn nun S. in der Erzählung V. 14—19, in der er ſich nicht mehr wie in V. 5 und 9 in der Stadt, ſondern im Land Samaria, auch nicht mehr dem Philippus, ſondern dem Petrus und Johannes gegenüber befindet, nicht etwa, wie man aus ſeiner Charakteriſtik als Zauberer ſchließen möchte, um die Kraft bittet, auch ſolche Wunder zu thun wie Philippus, vielmehr nur noch von dem Wunſch beſeelt iſt, die apoſtoliſche Gabe der Geiſtesmitteilung zu erlangen, ſo wird man dieſelbe Hand wie in V. 10 nicht verkennen, zumal die hier wie auch AG 19, 6 zu Tage tretende hierarchiſch-ſakramentale Auffaſſung von dem apoſtoliſchen Amt und der Handauflegung in eine ſpätere Zeit weiſt. Da es ſich dabei um eine Umarbeitung des Motivs in der Bitte S.s handelt, können dieſe ſpäteren Zuthaten nicht einem Abſchreiber, ſondern nur dem Verfaſſer bezw. letzten Redaktor der AG zu Laſt gelegt werden, der eine ihm vorliegende Quellenſchrift benützt und verarbeitet hat, dies mit um ſo mehr Grund, als der Verfaſſer der AG nachweislich auch ſonſt, beſonders K. 1—12, Quellenſchriften in ſein Werk aufgenommen und frei verarbeitet hat. Darauf weiſt aber noch ein andres hin. Während nämlich V. 14 zwei Apoſtel, Petrus und Johannes, auftreten, iſt V. 20 ff. nur einer, Petrus, in Thätigkeit. Sollte nicht derſelbe, der dem S. die Bitte um die Gabe der Geiſtesmitteilung in den Mund legte, dem Petrus den Johannes beigegeben haben? Johannes ſpielt überall in der AG, wo er mit Petrus zuſammen auftritt, dieſelbe Rolle eines Statiſten (vgl. 3, 1. 3. 4. 11.; 4, 13. 19), während Petrus der Aktör iſt. (3, 6. 7. 12 ff.; 4, 8; 5, 1. ff.; 9, 32 ff. 36. ff.; 10, 9. ff.) B. Weiß, (Einleitung ins NT[1] 573 Anm., unabhängig von ihm auch ich in Pſeudoklementinen 224) hat deshalb vermutet, daß er hier überall erſt nachträglich von dem Verfaſſer der AG in eine ihm vorliegende Petrusgeſchichte eingefügt ſei. Es wird darum die Hinzufügung des Johannes, wie überhaupt die Erzählung V. 14 ff. als ſeine redaktionelle Leiſtung anzuſehen ſein. Kommt V. 14—18[a] (*πνεῦμα*) und V. 19[b] auf ſeine Rechnung, ſo iſt V. 18[b] und V. 19[a], 20—24 der Quellenſchrift zuzuweiſen. Nur muß ſtatt des Plurals (*αὐτοῖς* V. 18, *δότε* V. 19, *δεήθητε, εὑρήκατε* V. 24) der entſprechende Singular geſetzt werden. Vergleichen wir nun den Schluß der Quellenſchrift V. 18[b], 19[a], 20—24 mit ihrem Anfang V. 5—9, 11—13, ſo finden wir noch eine Inkongruenz. Während zuletzt Petrus dem S. gegenüber ſteht, befindet ſich im Anfang Philippus an ſeiner Stelle, um V. 14 ganz unvermittelt zu verſchwinden und V. 26 ebenſo unvermittelt in Jeruſalem wieder aufzutauchen. Sollte nicht derſelbe, der den Johannes dem Petrus beigeſellt und beide zu den Hierarchen in Jeruſalem gemacht hat, den Philippus an Stelle des Petrus eingeſetzt haben? Daß der Verfaſſer der AG als eine Hauptquelle in K. 1—12 eine Petrusgeſchichte, Petrusakten, benutzt hat, haben die

quellenkritischen Untersuchungen der AG im wesentlichen übereinstimmend dargethan (vgl. außer B. Weiß a. a. O. die Forschungen von H. Holtzmann, P. Feine, M. Sorof, C. Clemen, J. Jüngst). Eine Philippusgeschichte kann dagegen dagegen außer hier nirgends als Quelle nachgewiesen werden und erscheint auch sonst verdächtig, da sie dem Diakon Philippus (vgl. 6, 5; 21, 8) trotz der Abmachung 6, 3 f. eine apostolische Wirksamkeit zuweist. Darf daher mit Sicherheit nur eine Petrusgeschichte als Quellenschrift der AG angenommen werden, so liegt sie in unserm Abschnitt in V. 20—24 offen zu Tage. Da nun V. 18[b], 19[a], 20—24 aufs engste mit V. 5—9, 11—13 zusammenhängt, muß auch diese Stelle auf dieselbe Petrusgeschichte zurückgeführt werden, indem hier für Philippus Petrus eingesetzt wird. Dann aber muß ihr auch V. 26—40 zugewiesen werden. Wir kommen zu dem Ergebnis, daß der Verfasser der AG in 8, 5—24 (bezw. 40) eine Quellenschrift, Petrusakten, verarbeitet hat, indem er für den Petrus zunächst in V. 5. 6. 12. 13 den Philippus einsetzte, alsdann in V. 10 seine Auffassung S.s als der großen Dynamis zu V. 9 erklärend einschaltete und schließlich in V. 14 ff. die Reise der beiden Säulenapostel und die Bitte S.s um die Gabe der Geistesmitteilung hinzufügte. In dieser Quellenschrift stehen sich allein Simon Petrus und Simon der Magier gegenüber, der sich nur deshalb taufen läßt und dem Petrus Geld bringt, weil er durch ihn dieselbe *ἐξουσία* zu erlangen hofft, *σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας* zu thun, wie dieser. Deshalb wird er von Petrus aus der christlichen Gemeinde ausgestoßen, bis er Buße thut. Als Bestätigung dieses Ergebnisses darf betrachtet werden, daß sowohl die Berichte der Kirchenväter als auch die Petrusakten (s. u. 2 und 3) den Philippus und Johannes nicht erwähnen, wo sie auf den Vorgang AG 8, 5—24 anspielen, also eine Darstellung voraussetzen, wie sie die Quellenschrift der AG in unsrer Rekonstruktion bietet.

2. Eine eigenartige Fortsetzung der Petrus-S.geschichte, AG 8, 5—24, bilden die apokryphen Petrusakten in ihren verschiedenen Redaktionen (Act. Petr. c. Sim., gewöhnlich Act. Vercellenses genannt; Act. Petr. et Paul.; vgl. Acta apostolorum apocrypha ed. Lipsius et Bonnet, Lips. 1891) und die damit verwandte Litteratur (vgl. dazu Clem. Alex., Strom. VII, 17; Hippolyt, Phil. VI, 20; Didascal. VI, 9; Const. ap. VI, 9; Euseb., H. E. II, 14, 15; Arnob., Adv. gentes II, 12; Philastr., Haer. 29; Epiph., 21, 4; Ambros., Hexaemeron IV, 8; Pseudohegesipp., De bello Jud. III, 2; Act. Ner. et Achil.; Sulp. Sev., Hist. II, 41; Isid. Hisp., Chronic., Syr. Predigt des Simon Kepha in Rom, Hypomnema des Simeon Metaphrastes; Jo. Malala, Chronogr. X; Scholienbuch des Theodoros bar Kônî, Turmbuch des Mâr(j) ibn Sulaimân, Dionysius bar Salîbî, Vierevangelienkommentar; R. A. Lipsius Apokryphe Apostelgeschichten, Braunschweig 1887; A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten, Leipzig 1902). Auch ihr Thema ist der Kampf des Simon Petrus, neben dem erst in späteren Bearbeitungen Paulus genannt wird, mit S. Magus, wobei der AG 8 zu Grunde liegende Bericht legendarisch weitergebildet ist. Als Schauplatz der Handlung erscheint nur vereinzelt Samaria (Act. Verc). Statt dessen wird Judäa, bezw. Jerusalem und Cäsarea, vor allem aber Rom genannt. Als Zeit der Handlung wird überwiegend die des Nero, daneben die des Claudius (Act. Verc.) angegeben. Das Bild des Petrus und so auch das des S. hat im großen und ganzen dieselben Züge. Petrus ist der große Dämonenaustreiber, Krankenheiler und Wunderthäter. Ebenso ist S. vor allem Magier und Goet, dessen Zauber- und Beschwörungskünste jedoch im einzelnen ausgemalt werden. So legendarisch auch diese Erzählungen sind, so knüpfen sie letztlich an die Quellenschrift in AG 8 an. Daneben wird S. wie im gegenwärtigen Text der AG die große Kraft Gottes genannt. Als neue Züge in seinem Bilde, die hier fehlen und auf die Berichte der Häreseologen (s. u. 3) zurückgehen, sind nur sein Pseudomessiastum, das sich u. a. auch in seiner durch das Gebet des Petrus vereitelten Himmelfahrt zeigt, sowie seine Bezeichnung als des *ἑστώς* anzusehen (vgl. Act. Verc.; Act. Petr. et Paul.).

3. Ein völlig andersartiges Bild bieten die Häreseologen der alten Kirche. So schon der älteste, auf den die späteren Berichte z. gr. T. zurückgehen, Justin der Märtyrer. Leider ist sein *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* verloren gegangen und kann mit Sicherheit in keinem größeren Umfang wiederhergestellt worden, als es seine Auszüge daraus (Ap. I, 26. 56; Dial. c. Tryph. 120) erlauben. (Vgl. R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865, 77 ff.; A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873 und in ZhTh 1874; R. A. Lipsius, Die Quellen der ältesten Kirchengeschichte, Leipzig 1878, 74 ff.; J. Kunze, De hist. gnost. fontibus Lips. 1894). Halten wir uns hieran, so finden wir denselben Magier wie in der AG., der viele durch seine Zauberkünste betrügt. Aber, wie der ganze Vorgang AG 8

mit keinem Worte berührt wird, so finden sich andere Nachrichten über S., die Justin aus der heimatlichen Überlieferung über seinen Landsmann geschöpft hat. So weiß er von ihm, daß er aus dem samaritischen Dorf Gittä (Gitta) stammt und unter Claudius nach Rom gekommen ist. Von den Römern soll er durch ein auf der Tiberinsel errichtetes Standbild mit der Inschrift Simoni deo sancto geehrt worden sein. Letztere Nachricht beruht freilich auf einem Irrtum Justins, der, wie ein im Jahre 1574 an der von ihm beschriebenen Stelle gefundener Sockel mit der Inschrift SEMONI SANCO DEO FIDIO SACRUM SEX. POM PEI US .. DONUM DEDIT beweist, auf S. bezogen hat, was hier von der sabinischen Gottheit Semo gesagt war. Aber hat er auch hierin geirrt, so muß er deshalb noch nicht den ganzen Aufenthalt S.s in Rom aus dieser Inschrift geschlossen haben, sondern hat ihn ebenso wie die chronologische Bestimmung *(ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος)* anderweitig bezeugt gefunden. Auf derselben samaritischen Tradition beruht wohl auch die Nachricht, daß fast alle Samariter ihn *ὡς τὸν πρῶτον θεὸν* (Ap. I, 26), der *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως* (Dial. 120) sei, bekennen und verehren und seine Begleiterin, eine gewisse Helena, die sich früher in einem Bordell preisgegeben habe, als *τὴν ἀπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην* bezeichnen (Ap. I, 26). —

Ein wertvolle Ergänzung der Justinschen Nachrichten ist die häreseologische Schrift römischen Ursprungs aus der Zeit vor 175, welche Irenäus in sein Werk Adv. haer. I, 11. 12. 22,2—27,4 aufgenommen, aber wohl auch Celsus, *Ἀληθὴς λόγος*, Tert., De anima 34; Hippolyt, Syntagma und Pseudotert. (= Kommodian), Carm. adv. Marc. I, 157 ff. noch benützt hat. (Vgl. die oben S. 353, 56 ff. angeführte Litteratur, außerdem meine Schrift über Das pseudotert. Gedicht adv. Marc., Darmstadt 1900.) Auch hiernach ist S. noch der Magier, dabei wird ausdrücklich auf AG 8 verwiesen. (Iren.; Tert.; Hippol. bei Pseudotert., Adv. omn. haer. und Epiphan.). Aber diese Auffassung S.s geht fast völlig in einem gnostischen System auf, in dessen Mittelpunkt S. steht. Hier ist er der summus deus (Pseudotert., Adv. omn. haer.; Iren. II, 9) bezw. pater (Iren. I, 23. 1; Tert.). Gleichzeitig nennt er sich im Widerspruch hiermit die sublimissima bezw. summa virtus, *ἡ μεγάλη δύναμις* Gottes (Cels.; Iren.; Carm. adv. Marc.; Epiphan.). Seine Genossin Helena, die hier mit Tyrus in Verbindung gebracht ist (Iren.; Tert.; Epiphan.), ist seine *ἔννοια* (Iren.), die auch prima mentis ejus conceptio, mater omnium (Iren.), prima injectio (Tert.), sapientia (Pseudotert., Adv. omn. haer.), *πνεῦμα ἅγιον, προύνικος* (Epiphan.) heißt. Durch sie hat er den Entschluß gefaßt, die Engelsmächte zu schaffen. Aber im Besitz dieses Entschlusses ist sie dem Vater entsprungen und in die unteren Regionen niedergestiegen. Dem Willen des Vaters zuvorkommend (Tert.; fehlt bei Iren.) hat sie hier die Engelsmächte hervorgebracht, welche, ohne etwas von dem Vater zu wissen, die Welt (und die Menschen, Epiphan.) erschaffen haben. Weil sie, die Weltschöpfer, nicht als ein Geschöpf gelten wollen, haben sie ihre Mutter in der Welt gefangen gehalten und in weibliche Leiber eingeschlossen. So hat sie von einem Leib zum andern wandern müssen. In der trojanischen und zuletzt in der tyrischen Helena erscheinend, ist sie das verlorene Schaf, zu dessen Rettung der Vater (S.) erschienen ist, um sie und damit auch die Menschen aus der knechtenden Gewalt der kosmischen Engelsmächte zu befreien. Durch die Himmel herabsteigend und sich ihnen in der Gestalt jeweilen anpassend, um die hier herrschenden Engelsmächte zu täuschen (Tert.; Epiphan.; fehlt bei Iren.), ist er unerkannt auf die Erde herabgekommen und den Menschen als Mensch erschienen, den Samaritern als Vater, den Juden als Sohn (Tert.; Hippol., Phil. VI, 19; Epiphan.; Philastr.), der hier zum Scheine gelitten habe. (Iren.; Hippol.; Pseudotert., Adv. omn. haer.; Epiphan.). Irenäus fügt zu dieser Darstellung noch hinzu, daß er auch den Heiden als heiliger Geist erschienen sei. Aus der Quellenschrift hat er diese Bemerkung nicht geschöpft. Wie sie bei den übrigen fehlt, so widerspricht sie der Nachricht des Epiphan., wonach die Helena als hl. Geist zu gelten habe, sowie der sonst verbreiteten Auffassung, wonach der hl. Geist das weibliche Prinzip ist. Da Irenäus, wie ein Vergleich mit den andern Relationen zeigt, die ganze Stelle von der Selbstoffenbarung S.s als des Vaters und Sohnes aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen und vom Schluß an den Anfang seiner Darstellung des simonianischen Systems (I, 23, 1) gesetzt hat, wird er gleichzeitig diesen Zusatz von der Selbstoffenbarung S.s als des hl. Geistes hinzugefügt haben, indem er sich dazu durch den Anklang an die christlich-trinitarische Formel verleiten ließ. Irenäus I, 23,3 b. 4 und Epiphanius (= Hippolyt?) 21, 4 bringen noch einige andere Nachrichten, die ihrem Inhalt nach in den Rahmen der Quellenschrift sehr gut hineinpassen, aber aus äußeren Gründen ihr nicht mit Sicherheit zugesprochen werden können. Wie die Welt

und die Menschen, so sind auch das Gesetz (Epiphan.) und die Propheten nicht von dem obersten Gott, sondern von den Weltmächten gegeben worden und zwar jedes Buch von einer andern *δύναμις* oder *ἀρχή*, um die Menschen dadurch in ihre Knechtschaft zu bringen. Wie daher jeder, der diesen Büchern glaubt, dem Tod verfallen ist (Epiphan.), so müssen die, welche von den Weltmächten befreit sein wollen, gesetzesfrei leben. Nur durch die Gnade des Vaters, aber nicht durch Werke des Gesetzes können sie errettet werden (Iren.). Wird daher eine völlige Erlösung erst mit dem Ende der Welt erfolgen, so zeigt die Mystagogie schon jetzt den Weg zum Heil. Wer die Namen der kosmischen Mächte und ihre Beschwörungen, die Zaubersprüche und Opferbräuche, kennt, dessen Seele wird von den Weltmächten errettet werden (Iren. I, 23. 4; Epiphan. 21, 4).

4. Eine wesentlich andere Darstellung des S.ianismus findet sich andeutungsweise bei Clemens und Origenes, weiter ausgeführt in den sog. Philosophumena, die dann wieder für Theodor., Haer. fab. 1 Quelle waren. Ein Doppeltes ist hier charakteristisch: die völlige Unkenntnis der Helena-Ennoia einerseits und die Selbstbezeichnung S.s als des *ἑστώς* andrerseits. Clemens weiß nur, daß S. ein Zuhörer des Petrus war und daß seine Anhänger ihn als den *ἑστώς* verehren. Origenes kennt ihn zwar auch als den Magier aus Samarien, der von den Seinen die große Dynamis genannt werde; aber dies nur auf Grund der AG; doch verrät er einige Kenntnisse über ihn, die er nicht aus der AG geschöpft hat, indem er von ihm behauptet, er habe den Götzendienst als ein Adiaphoron angesehen (c. Cels. VI, 11). Daß er von der Helena-Ennoia keine Ahnung gehabt hat, geht aus seiner Polemik gegen Celsus hervor (c. Cels. V, 62).

Auch die Darstellung des simonianischen Systems Phil. VI, 7—18. X, 12, welche größere Auszüge aus einer simonianischen Schrift, der *ἀπόφασις μεγάλη* = „große Offenbarung", bringt, zeigt nicht die geringste Kenntnis der Helena-Ennoia. Statt dessen rückt sie die Bezeichnung S.s als des *ἑστώς* in den Mittelpunkt. Die Wurzel alles Seins ist die *ἀπέραντος δύναμις*, die auch im Anschluß an die stoische Philosophie unter dem Bild des Feuers erscheint. Zwei Seiten hat sie, eine überweltliche, das unfaßbare selige Schweigen, und eine innerweltliche, die der Vater, der *ἑστώς, στάς, στησόμενος*, genannt wird, *ὢν ἀρσενόθηλυς δύναμις κατὰ τὴν προϋπάρχουσαν δύναμιν ἀπέραντον, ἥτις οὔτ' ἀρχὴν οὔτε πέρας ἔχει ἐν μονότητι οὖσα* (VI, 18). Indem sie in den Weltprozeß eingeht, entfaltet sie sich syzygienweise in sechs Weltpotenzen, die nach ihrer geistigen Seite *νοῦς* und *ἐπίνοια, φωνή* und *ὄνομα, λογισμός* und *ἐνθύμησις*, nach ihrer materiellen Seite *οὐρανος* und *γῆ, ἥλιος* und *σελήνη, ἀήρ* und *ὕδωρ* heißen (VI, 12. 13. 18), bleibt aber wieder als siebente Potenz von ihnen unterschieden (VI, 14. X, 12). Und diese ist eben der dreifache *ἑστώς*, der *ἑστώς* als die *ἀπέραντος δύναμις* in ihrer Vorweltlichkeit (*ἑστὼς ἄνω ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει*), der *στάς* als dieselbe Kraft in der Gestalt des Werdens (*στὰς κάτω ἐν τῇ ῥοῇ τῶν ὑδάτων ἐν εἰκόνι γεννηθείς*), der *στησόμενος* dieselbe Kraft, insofern sie zur endlichen Verwirklichung gelangt (*στησόμενος ἄνω παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπέραντον δύναμιν, ἐὰν ἐξεικονισθῇ*, VI, 17). Diese Verwirklichung aber vollzieht sich in dem Menschen. Wie die unendliche Kraft, die in ihren sechs weltbildenden Potenzen Himmel und Erde, Sonne und Mond, Luft und Wasser ins Dasein ruft, ihrer Art nach nichts anderes ist als die Kraft des menschlichen Geistes, (*νοῦς, ἐπίνοια, φωνή, ὄνομα, λογισμός, ἐνθύμησις*), so ist der Mensch nichts anderes als die Verwirklichung der unendlichen Kraft, der deshalb auch zu ihr sagen kann: *ἐγὼ καὶ σὺ ἕν, πρὸ ἐμοῦ σύ, τὸ δὲ μετὰ σὲ ἐγώ* (VI, 17). Er ist das letzte Ziel des Weltprozesses, in dem die Gottheit zu ihrem Selbstbewußtsein kommt. Denn das ist diese pantheistisch gedachte Gottheit in ihrer Selbstentwickelung *δύναμις μία διῃρημένη ἄνω κάτω, αὐτὴν γεννῶσα, αὐτὴν αὔξουσα, αὐτὴν ζητοῦσα, αὐτὴν εὑρίσκουσα, αὐτῆς μήτηρ οὖσα, αὐτῆς πατήρ, αὐτῆς ἀδελφή, αὐτῆς σύζυγος, αὐτῆς θυγατήρ, αὐτῆς υἱός, μήτηρ, πατὴρ ἕν, οὖσα ῥίζα τῶν ὅλων* (VI, 17).

5. Eine Rekapitulation all dieser Darstellungen S.s, dazu ein neues S.bild geben die pseudoklementinischen Homilien (H.) und Rekognitionen (R.) (und Epitome). Auch hier ist er Magier und Goet (vgl. H. 2, 22. 32. 34. 4, 4. R. 2, 9. 3, 47 f. 60); insbesondere ist die Nekromantie sein Handwerk (H. 2, 26—31. 4, 4; R. 2, 13 f.). Als solcher ist er der von Petrus verfolgte Gegner, der von Cäsarea nach Antiochien und zuletzt nach Rom flieht, um überall als Gaukler entlarvt und durch gottgewirkte Kraftерweisungen überwunden zu werden. Auch als die oberste Kraft Gottes (H. 2, 22; R. 1, 72. 2, 7. 3, 47), ja als der oberste Gott (R. 2, 7. 22) will er hier gelten und tritt auch als Christus und *ἑστώς* auf (H. 2, 22; R. 2, 7. 3, 47). Wie das S.bild der Akten, so setzen die Pseudoklementinen auch das der Häreseologen voraus, insbesondere das Justins. Das beweist die

Erwähnung seines Geburtsortes Gittä (H. 2, 22; R. 2, 7), die Anspielung auf die S.statue in Rom (H. 2, 27; R. 2, 9. 3, 63) sowie die Erwähnung der Helena (H. 2, 25f.; R. 2, 12). Nicht *ἔννοια*, sondern *σοφία*, *παμμήτωρ*, *κυρία* genannt, ist sie vom obersten Himmel durch die Himmelsregionen herabgestürzt (H. 2, 25; R. 2, 12). Zwei Engel hat sie ausgesandt, den einen, die Welt zu schaffen, den andern, das Gesetz zu geben (H. 18, 12, vgl. 3, 2), die sich aber beide die Herrschaft über sie angemaßt haben. So hat sie in der trojanischen und tyrischen Helena erscheinen müssen und zieht nun mit S. umher (H. 2, 25). — Daneben finden sich aber auch in den Pseudoklementinen Vorstellungen, welche nicht auf die Häreseologen zurückgehen: Als Sohn des Antonius und der Rahel hat er in Alexandrien sich griechische Bildung angeeignet. Hier unter die 30 Schüler Johannes des Täufers aufgenommen, hat er sich nach dessen Tod zum Haupt der Sekte emporgeschwungen und von ihr die Anerkennung als der *ἑστώς* erlangt (H. 2, 23f.; R. 2, 7. 11f.), der auch **stans in aeternum** (R. 3, 47) und *στησόμενος* (H. 18, 12. 14) genannt wird. Verraten diese Vorstellungen eine gewisse Verwandtschaft mit der Darstellung der Alexandriner bezw. der *ἀπόφασις*, so sind andere ganz eigenartig. So ist er nach H. 2, 22 Vertreter des samaritischen Kultes auf dem Berg Garizim, der das Gesetz allegorisch auslegt und die Totenauferstehung leugnet, nach H. 4—6; R. 9. 10 Vertreter der heidnischen Philosophie, insbesondere des astrologischen Fatalismus, nach H. 3, 39. 45. 49. 16, 5ff.; R. 2, 25ff. 38ff. gar der Verteidiger der marcionitischen Antithese von dem guten und gerechten Gott. Dies alles beruht natürlich nicht auf irgend welchen alten Überlieferungen, sondern findet die einfachste Erklärung in dem litterarischen Entstehungsprozeß dieser Schriften. So verdankt er seinen samaritischen Typus der Sekte der Samariter, R. 1, 54. 57, deren Lehren auf ihn einfach übertragen worden sind, seinen heidnischen und marcionitischen Typus der Darstellung des Heidentums und Marcionitismus, welche von dem Verfasser der Klementinen aus seinen Quellenschriften derart aufgenommen wurde, daß er S. zu ihrem Repräsentanten machte.

Sollte es sich nicht ähnlich mit den Stellen dieser Schriften verhalten, an denen er die Maske des Paulus trägt? Unverkennbar ist, worauf schon A. Neander, Genet. Entwickelung, Berlin 1818, 364 hingewiesen hat, der *ἐχθρὸς ἄνθρωπος*, in **Ep. Petr. ad Jac.** 2, dessen *ἄνομον καὶ φλυαρώδη διδασκαλίαν* einige *τῶν ἀπὸ ἐθνῶν* an Stelle des petrinischen *νόμιμον κήρυγμα* annahmen, der *Σίμων ὁ πρὸ ἐμοῦ* (= *Πέτρου*) *εἰς τὰ ἔθνη πρῶτος ἐλθών* in H. 2, 17; vgl. R. 3, 61, der *ἀντικείμενος*, der den Petrus *κατεγνωσμένον* nennt in H. 17, 13—19 (vgl. Ga 2, 11; 2 Th 2, 4) kein anderer als der von Petrus bekämpfte Paulus. Auch an andern Stellen (H. 2, 23. 11, 35. 18, 21; R. 2, 23. 36. 63. 65. 3, 12. 4, 35) ist eine polemische Auseinandersetzung mit paulinischen Anschauungen und Worten wahrnehmbar. Aber so wenig dies geleugnet werden kann, so unrichtig ist es, das S.bild der Klementinen mit der Tübinger Schule (Baur, Hilgenfeld, Lipsius, Meyboom, Schmiedel, Kreyenbühl u. a.) überhaupt unter dem Gesichtswinkel judaistischer Polemik als ein Zerrbild des großen Heidenapostels zu betrachten, das der Haß des Judaismus verfertigt habe, insbesondere in dem Kampf zwischen Petrus und Simon eine Nachbildung der Kämpfe zwischen Petrus und Paulus, in der Ueberwindung S.s durch Petrus den Sieg des petrinischen Judenchristentums über das paulinische Heidenchristentum zu erkennen. Das widerspricht dem ganzen Grundgedanken der Petrus-S.legende in den Klementinen; denn Petrus denkt gar nicht daran, den von ihm bekehrten Heiden das Gesetz aufzulegen, wie auch S. nirgends ein gesetzesfreies, noch überhaupt ein Christentum verkündigt. Ist auch S. der Vorläufer des Petrus, so will er nur durch seine dämonischen Zaubereien die Heiden für sich gewinnen. Petrus aber hat nur die Aufgabe, als ein Magier höherer Ordnung, durch göttliche Krafterweisungen das Christentum in den heidnischen Städten aufzurichten. Wie der Grundgedanke, so lassen auch die einzelnen Züge dieser Legende keine derartige Deutung auf Paulus zu. Die paulinischen Züge in dem S.bild der Klementinen, soweit solche wirklich nachzuweisen sind, erklären sich nicht durch die Annahme, daß S. ursprünglich nur Paulus sei, dessen Bild später eine Übermalung mit den Farben der AG bezw. der Häreseologen erfahren habe, sondern umgekehrt, daß er ursprünglich nur der Magier bezw. Pseudomessias war, der nachträglich paulinische, wie auch heidnische und marcionitische, Züge erhalten hat. Dies beruht aber nicht auf einer judaistisch-antipaulinischen Tendenz der Klementinen, sondern auf ihren litterarischen Entstehungsverhältnissen. Nicht ein Pseudopaulus, sondern ein Pseudochristus und deshalb ein Antipetrus — das ist die ursprüngliche Gestalt des S. wie in den apokryphen Akten, so auch in den Pseudoklementinen.

II. Steht aber dies Ergebnis unsrer quellenkritischen Untersuchung zu recht, welches Bild erhalten wir von S. dem Magier?

1. Wie in den Pseudoklementinen, so glaubte die Tübinger Schule die judaistische Polemik gegen Paulus auch in der AG und in den apokryphen Petrusakten, ganz besonders aber in der Petrus-S.sage wiederzufinden. Sie wollte darum in S. nichts anderes sehen, als ein judenchristliches Zerrbild des Heidenapostels (so außer den Genannten Schwegler, Zeller, Volkmar), oder aber behauptete wenigstens die Priorität dieses Bildes vor dem der Häreseologen, wo sie unter dem Druck der Thatsachen jene Fiktionshypothese nicht mehr ganz aufrecht erhalten konnte (so Hilgenfeld seit 1878, Lipsius seit 1887, Kreyenbühl, Schmiedel). Ist aber der S. der Klementinen ursprünglich kein Pseudopaulus dann kann der S. der übrigen Litteratur dies noch weniger sein. Die antipaulinische Deutung dieses S.bildes hat ihr Fundament in dem Pseudopaulus der Klementinen und muß mit ihm zusammenstürzen. Denn was zunächst die AG anlangt, so kann die Bitte S.s um die Gabe der Geistesmitteilung schon deshalb nicht auf die von Paulus erstrebte Gleichstellung mit den Urapostеln gedeutet werden, weil sie nicht zu der ursprünglichen Erzählung gehört, und kann daher nur auf den Wunsch des Magiers bezogen werden, dieselben Wunder wie Petrus zu vollbringen. Damit fällt die Deutung des Geldanerbietens S.s (AG 8, 18) auf die Kollekte des Paulus für die Armen in Jerusalem (Volkmar) wie die der — gnostischen — Bezeichnung S.s als der *μεγάλη δύναμις* auf Stellen wie Rö 1, 16. Auch in den apokryphen Akten sind nirgends antipaulinische Züge zu entdecken, weder in der Disputation über die Beschneidung (Act. Petr. et Paul, sect. 63—66; in den Act. Verc. und in der armenischen Übersetzung der Act. Petr. et Pa. fehlt dieser Abschnitt), noch in den Gaukelstücken S.s von seiner Enthauptung und Himmelfahrt, die ihr Gegenstück nicht in der Geschichte Pauli, sondern Christi haben. Das gilt noch viel mehr von dem S. der Kirchenväter (vgl. J. Delitzsch a. a. O). Ob S. unter dem Beliar zu verstehen ist, der nach Sibyll. III, 63 ff. *ἐκ Σεβαστηνῶν* kommen und viele Zeichen am Himmel und auf Erden thun wird (vgl. E. Preuschen, Paulus als Antichrist in ZntW II, 1901, 174 f.), muß dahingestellt bleiben. Doch spricht manches für die Deutung auf Sebaste-Samarien. Weniger empfiehlt es sich, das Tier in der Offenbarung Jo 13, 11—17 auf ihn zu beziehen (vgl. Spitta, Die Offenbarung Joh., Halle 1889, 380 ff.). Aber auch angenommen, daß beidemal S. als Antichrist gedacht ist, so darf er deshalb nicht mit Paulus identifiziert werden, auch wenn sich dieser sonst da oder dort als Antichrist nachweisen ließe. Sonach ist überall S. als Zerrbild des Paulus weiter nichts als ein Phantasiegebilde der Tübinger Schule, das, herausgewachsen aus dem Dunstkreis der pseudoklementinischen Litteratur, mit diesem sich in Nichts auflöst. Dann aber kann er nur als eine geschichtliche Größe gewertet werden. Das Zeugnis, das die AG bezw. deren Quelle und hiervon unabhängig der Samariter Justin seinem Landsmann S. ausstellt, darf als genügende Beglaubigung für ihn angesehen werden, deren Siegel die hinreichend bestätigte Existenz einer Sekte der S.ianer ist (s. u. S. 359, 31 ff.).

2. Wie aber verhält sich dieser S. Magus zu dem S. **haereticus**, von dem die Kirchenväter berichten? Von der Voraussetzung ausgehend, daß jener S. nur eine Karrikatur des Paulus, also eine ungeschichtliche Größe sei, hat Kreyenbühl (a. a. O. I, 199 ff. 217 ff.) die Behauptung aufgestellt, daß neben ihm ein S. von Gittä als Stifter der simonianischen Sekte und Verfasser der *ἀπόφασις μεγάλη* festzuhalten, aber als solcher in den Anfang des 2. Jahrhunderts zu versetzen sei. Ähnlich hat Schmiedel (l. c. 4557) wie schon früher Vitringa und Beausobre (vgl. Mosheim l. c. 390 sq.) S. den Magier, den Zeitgenossen des Petrus, als geschichtliche Persönlichkeit von dem S. von Gittä am Anfang des 2. Jahrhunderts unterschieden. Aber diese Annahme ist unhaltbar. Justin kann nicht, wie Kreyenbühl annimmt, seinen S. um ½ Jahrhundert zu früh angesetzt haben. Das Buch dieses S. aber, die *ἀπόφασις μεγάλη*, kann ebenso wenig vor die Zeit des Justin verlegt werden, da sich Justin und selbst Irenäus darüber ausschweigen. Daß es aber von diesen zur Darstellung des simonianischen Systems benutzt sei, wird niemand außer Kreyenbühl glauben. Überdies haben wir Zeugnisse, die von Justin unabhängig sind, wie das der AG und des Clemens Alex., die die Identität beider bestätigen. Es ist also ein und derselbe S., der nach AG 8 und Clemens Alex. ein Zeitgenosse des Petrus und nach Justin ein Zeitgenosse des Claudius war und in Samarien sein Wesen trieb.

3. Da von Josephus, Antiqu. XX, 7 ein jüdischer Magier S. aus Cypern erwähnt wird, der den Prokurator Felix mit Drusilla, der Frau des Königs Azizus von Emesa verkuppelt habe, ist die Frage aufgeworfen worden, ob er mit dem samaritischen Magier identisch ist. Kann man ihn keinesfalls (vgl. Kreyenbühl a. a. O. 205 ff.) weder dem cyprischen Magier Elymas AG 13, 6. 8 noch auch mit diesem dem Paulus gleich

setzen, so wird man mit der andern Möglichkeit rechnen dürfen, daß er dieselbe Persönlichkeit wie der S. der AG ist, zumal er in derselben Zeit und Gegend lebte und auch öffentlich hervortrat. Dann wird man aber die Angabe seines Landsmanns Justin über seine Heimat (Gittä) als zuverlässig, die seines Zeitgenossen Josephus als einen Irrtum betrachten, der auf einer Verwechselung des unbekannten Fleckens Gittä (= hebr. Gittim) mit der cyprischen Hauptstadt Kittium (= hebr. Kittim) beruht. Wie für die Geschichtlichkeit so würde auch für die Zeit des S. die Angabe der altchristlichen Schriften durch den jüdischen Geschichtsschreiber eine Bestätigung erfahren. Nach AG 8 muß er schon im Anfang der dreißiger Jahre in Samarien sein Wesen gehabt haben. Nach Justin ist er unter Claudius (41—54) nach Rom gekommen. Ist er von Felix, der 52—60 Prokurator in Cäsarea war, als Heiratsvermittler benutzt worden, so kann er erst zwischen 52 und 54 nach Rom gekommen sein. Da Felix nach Tacitus, Annal. VII, 54; Hist. V, 5 schon lange vor 52 neben seinem Amtsvorgänger Ventidius Cumanus einen Teil der Provinz Samarien verwaltete, kann er hier ihn kennen gelernt haben. Wie hohe römische Beamte solche Leute an sich heranzogen, zeigt die Erzählung von dem Zauberer Bar Jesus und dem Statthalter Sergius Paulus, AG 13.

4. Seiner geschichtlichen Bedeutung nach ist er als das zu bezeichnen, was sein ständiger Beiname sagt, als Magier d. h. Zauberer. Damit stimmt, daß auch seine Anhänger sich mit Zauberei abgegeben haben. Daß er seiner Magie zu lieb mit Petrus (Philippus) in Samarien Beziehungen anknüpfte, um so in den Besitz der Charismen zu gelangen, wird man als geschichtliche Thatsache festhalten, wenn man nicht der AG bezw. ihrer Quellenschrift jeden geschichtlichen Wert absprechen will. Ob S. mehr als das hat sein wollen, ist nicht sicher zu entscheiden. Nach AG 8, 9 und Just., Ap. I, 26 ist es wahrscheinlich, daß er sich auf Grund seiner magischen Künste nicht nur als etwas Großes, sondern im heidnischen Sinn als einen Gott bezeichnet hat, der in Menschengestalt erschienen ist. Ritschl (Entstehung der altkath. Kirche, Bonn 1850[1], 158 ff.; 1857[2], 228), Noack, Harnack, Lipsius (a. a. O.) haben ihn deshalb als einen samaritischen Messias betrachtet, wie auch der Samariter Dositheus sich als den von Moses Dt 18, 18 geweissagten Propheten und Messias (Taheb) ausgegeben habe. Aber für ein Messiastum S.s bieten weder die AG noch Justin die geringste Handhabe. Die apokryphen Akten charakterisieren ihn zwar als Pseudochristus, aber nur auf Grund der Vorstellungen, die eine spätere Zeit sich von dem Erstgeborenen des Satan (Pseudoignat. ad Trall. 11) gemacht hat; ähnlich die Pseudoklementinen. In dem gnostischen System der Häreseologen ist er allerdings nicht nur der oberste Gott, sondern auch der Erlöser, der in Samarien als Vater und in Judäa als Sohn erschienen ist. Aber hat er sich auch als einen Gott bezeichnet, weitergehende Aussagen kann er nicht von sich gemacht haben; dann müßte er ja auch von sich gesagt haben, daß er nur zum Schein gelitten habe und gestorben sei. Wie er eine derartige Messiasbedeutung auch in dem System der *ἀπόφασις μεγάλη* nicht hat, so hat er sie überhaupt nicht für sich in Anspruch genommen; sondern erst seine Anhänger, die ihre Verehrung S.s zur gnostischen Lehre ausbildeten, haben sie ihm — nicht ohne Einfluß christlicher Ideen — beigelegt. Gerade an diesem Punkte hat daher die Fortentwickelung des Simonianismus eingesetzt. Das zeigt schon Irenäus, der ihn als hl. Geist sich offenbaren läßt, sowie Cyrill. Hieros., Cat. VI, 14, der als Lehre S.s ausgiebt *ἑαυτὸν μὲν εἶναι τὸν ἐπὶ ὄρους Σινὰ ὡς πατέρα φανέντα, παρὰ δὲ Ἰουδαίοις ὕστερον οὐκ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ δοκήσει ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν φανέντα καὶ μετὰ ταῦτα ὡς πνεῦμα ἅγιον τὸ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ὡς παράκλητον ἀποστέλλεσθαι ἐπαγγελθέν*. Dazu ist zu vergleichen Aug., De haer. 1 dixerat enim se in monte Sina legem Moysi in patris persona dedisse, Judaeis tempore Tiberii in filii persona apparuisse, postea se in linguis igneis spiritum sanctum super apostolos venisse.

Wie aber kein Messias, so ist er auch nicht, wie E. Renan, Les Apôtres, Paris 1866, 154 sagt, le chef d'un mouvement religieux parallèle à celui du christianisme, noch wie Harnack (a. a. O. und Dogmengesch.[1] 179) behauptet, der Stifter einer Universalreligion des höchsten Gottes. Der Versuch, ein derartiges mit dem Christentum rivalisierendes Religionssystem aufzustellen, hat allerdings in jener Zeit des Synkretismus und gerade auch in Samarien nichts Unglaubwürdiges. Aber hat S. sich nicht als Christus bezw. als Vater, Sohn und hl. Geist bezeichnet, so ist er auch kein Religionsgründer gewesen, noch auch der Stifter einer Universalreligion, thatsächlich hat er ja auch fast ausschließlich nur in Samarien Anhänger gefunden (s. u. S. 359, 32 ff.).

Ebenso kann er auch nicht als Begründer einer Sekte, sei es einer samaritischen oder

christlichen, betrachtet werden, wie es z. B. Marcion war. Da er in dem gnostischen System, das nach ihm genannt ist, selber Objekt der gnostischen Spekulation ist, wozu sich Marcion nie gemacht hat, kann er nicht Urheber desselben sein. In den ältesten Berichten erscheint er auch niemals als solcher. Erst seine Anhänger haben ihn dazu gestempelt und damit zum Sektenhaupt erhoben. Es ist darum eine willkürliche Geschichtskonstruktion, wenn Justin ihn an die Spitze der christlichen Ketzer gestellt und damit zum Stammvater der christlichen Gnosis gemacht hat. S. selbst ist kein Gnostiker, das gnostische System der S.ianer ist kein christliches gewesen. Christus hat darin keinen Platz.

5. Ist also S. geschichtlich betrachtet nicht mehr als ein Zauberer, der sich für einen Gott ausgegeben hat, wie hat er dann das himmlische Wesen, die Gottheit werden können, deren Kultus in Samarien Justin uns bezeugt (Ap. I, 26)? Die hohe Verehrung, die er nach AG 8 in Samarien genoß, mußte dazu wesentlich mitwirken. Sie wurde durch den Anspruch gesteigert, den er für sich erhob, ein Gott zu sein. Schließlich verschmolz sie — darauf weist uns S.s Begleiterin Helena hin — mit dem Kultus des Sonnengottes Sem (Schemesch, Herakles, Moloch, Melkart, Baal) und der Mondgöttin Astarte (Helena, Selene, Luna), der in dem benachbarten Phönizien heimisch und auch in Samarien in griechischer und römischer Zeit nicht ganz erloschen war (vgl. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte, Leipzig 1884, 153 f.). Denn als geschichtliche Persönlichkeit wird man diese Helena nicht auffassen dürfen, da sie weder der kanonischen AG, noch den apokryphen Akten, noch den Alexandrinen, noch auch der *ἀπόφασις μεγάλη* bekannt ist. Beachtet man aber ihren Namen, ihre Heimat (Tyrus), ihre Vergangenheit, so wird man darin die Beziehung auf die tyrische Mondgöttin und ihren sittenlosen Kult nicht verkennen. Ist aber Helena nichts anders als die phönizische Gottheit Astarte, dann ist S. überall da, wo er mit ihr genannt und göttlich verehrt wird, nicht mehr bloß der vergötterte oder sich selbst vergötternde Magier, sondern der phönizische Gott Sem-Schemesch, mit dessen Kult sich der S.kult verschmolz. So ist S. — jedenfalls lange vor Justin — der samaritische Landesgott geworden, von dem Justin sagt: Fast alle Samariter, aber auch einige in den andern Völkern verehrten ihn als den obersten Gott (vgl. dazu Baur, Christl. Gnosis 304 ff.; Zeller a. a. O 169; Lipsius a. a. O. II, 1. 35.

6. Wie lange dieser S.kult in Samarien und in den andern Ländern bestanden hat, wissen wir nicht. Jedenfalls ist er schon bald nach Justin zur Sache einer Sekte zusammengeschmolzen, deren Anhänger S.ianer genannt wurden. Wie lange sie in ihrer Heimat, in Samarien, bestanden hat, wissen wir ebenfalls nicht. In Palästina bezw. in den angrenzenden Ländern gab es noch zur Zeit des Origenes S.ianer, allerdings *σφόδρα ἐλάχιστοι* (c. Cels. I, 57). Zur Zeit des Epiphanius (Haer. 22, 2) waren sie schon erloschen. Euseb. H. E. II, 13 weiß noch davon zu reden, daß sie bis zu seiner Zeit bestanden (*εἰς δεῦρο*). In Ägypten ist ihre Existenz durch Clemens von Alexandrien bezeugt, der auch eine Abzweigung derselben, die Eutychiten, nennt (Strom. VII, 17). Zur Zeit des Origenes muß jedoch ihre Zahl auch hier sehr klein gewesen sein (c. Cels. I, 57; an einer andern Stelle VI, 11 sagt er gar: *οὐδαμοῦ γὰρ τῆς οἰκουμένης Σιμωνιανοί*). Doch haben sie sich vor 200 auch im Abendland ausgebreitet und hier längere Zeit bestanden, wie wir aus Iren. I, 23, 4; Tert., De anim. 57; Hippol., Phil. VI, 19 (*ἕως νῦν*); Pseudocypr., De rebaptis. 16 entnehmen können. Nach diesen Schilderungen, wozu auch Epiphan., Haer. 21 zu vergleichen ist, hat diese Sekte einen wesentlich okkultistisch-libertinistischen Charakter gehabt. Wenn sie mit S. nach Orig. c. Cels. den Götzendienst als ein Adiaphoron angesehen hat, kann sie kaum als eine christliche bezeichnet werden. Ihre Verehrung hat auch nach Iren. I, 23, 4 nur S. gegolten. Aber in derselben Weise wie das Judentum unter dem Einfluß Philos seine gnostischen Sekten hervorbrachte (die Minim vgl. M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnosticismus, Göttingen 1898), wie das Christentum seit den Tagen Trajans sich seine gnostischen Systeme schuf und darin die Person Christi in den Dienst gnostischer Spekulationen stellte, so hat auch der S.ianismus seine gnostischen Systeme ausgebildet und darin S. zum Träger des Weltprozesses und der Erlösungsidee zugleich gemacht. Das ist in verschiedener Weise auf alexandrinischem und syrischem Boden geschehen. So sind die beiden uns bekannten simonianisch-gnostischen Systeme entstanden, das der *ἀπόφασις μεγάλη* und das der auf Justin zurückgehenden Häreseologen. So ist der samaritische Gott S. in die Geschichte des Gnosticismus eingerückt.

7. Die *ἀπόφασις μεγάλη* ist freilich mit anderen gnostischen Quellen Hippolyts als eine Fälschung verdächtigt worden (vgl. H. Stähelin a. a. O.), und zwar aus einem doppelten

Grund: Einmal zeige sie eine auffällige Übereinstimmung im Grundgedanken wie in einzelnen Wendungen mit andern gnostischen Systemen, die in Hippolyts Phil. widerlegt werden. Sodann stimme sie nicht zu der Darstellung des simonianischen Systems, wie wir sie bei den andern Häreseologen finden. Ist es aber von vornherein sehr wenig wahrscheinlich, daß ein so tiefsinniges und eigenartiges System wie das der ἀπόφασις eine Fälschung neben vielen andern sei, so zeigt es überhaupt nur eine geringe Verwandtschaft mit den andern Systemen, die Hippolyt bespricht. Wo sie aber vorhanden ist, erklärt sie sich dadurch, daß eben die ἀπόφασις hier die Grundlage für andere Systeme gewesen ist (vgl. Phil. IV, 51; V, 9). Was ihr Verhältnis zu den übrigen Darstellungen des S.ianismus anlangt, so kann der große Unterschied, der hier besteht, nicht geleugnet werden. Aber so andersartig das System der ἀπόφασις ist, so findet es sich doch auch sonst bezeugt, wie schon bei Clem. Alex. II, 11 (der ἑστώς), so auch in den Pseudoklementinen (hier auch der στησόμενος), sowie bei Gregor. Naz., Orat. 44, 2, der vier statt drei Syzygien aufzählt (vgl. dazu Elias Cret., Comm. in Greg. Naz. Orat. 23, 16 sowie Nicetas, Comm. in Orat. 44, 2) und damit beweist, daß er seine Kenntnis nicht aus Hippolyt geschöpft hat. Dazu bringt Hieronymus, Comm. in Mt 24, 5 ein Zitat aus einer simonianischen Schrift, das seinem Stil und Inhalt nach nur aus der ἀπόφασις geschöpft sein kann: Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Diese Zeugnisse beweisen, daß ein simonianisch-gnostisches System, wie das der ἀπόφασις thatsächlich existiert hat. Der vorhandene Unterschied dieses Systems und des durch Justin bezeugten erklärt sich daher nicht durch die Annahme einer Fälschung, sondern durch die einfache Thatsache, daß es zwei verschiedene simonianische Systeme gegeben hat. Diese Thatsache aber findet wieder ihre Erklärung in den verschiedenartigen Einflüssen, denen der S.ianismus in Alexandrien bezw. in Syrien unterworfen war.

Ist nun für den alexandrinischen S.ianismus, wie wir ihn in der ἀπόφασις gefunden haben, neben dem Fehlen der Helena-Ennoia besonders der Begriff des ἑστώς charakteristisch, so weist dieser unverkennbar auf die alexandrinische Religionsphilosophie zurück. So steht er wiederholt bei Philo als Beiname der Gottheit (ὁ μὲν [θεὸς] κατὰ τὰ αὐτὰ ἑστώς, De nom. mut.) und bezeichnet sie als das Unwandelbare, das dem unaufhörlichen Flusse der γένεσις gegenübersteht (τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἑστὼς θεός ἐστι, τὸ δὲ κινητὸν ἡ γένεσις, De poster. Cain. vgl. dazu seine Schrift Quod Deus sit immutabilis). Dasselbe bedeutet er bei Clem. Alex., Strom. I, 24, 163: δηλοῖ τὸ ἑστὼς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄτρεπτον φῶς (vgl. φῶς ἑστός Strom. VIII, 10. 57). Ganz dasselbe ist aber S. als der ἑστώς im System der ἀπόφασις. So sagt daher Philo, De poster. Cain.: ὁ προσιὼν θεῷ στάσεως ἐφίεται, ὁ δὲ ἀπαλλαττόμενος ἅτε γενέσει τῇ τρεπομένῃ προσιὼν κατὰ τὸ εἰκὸς φορεῖται. Damit stimmt wieder, was die ἀπόφασις als das Ziel der Menschheitsentwickelung hinstellt, sowie was Clem. Alex. II, 11. 52 als das Lebensideal der S.ianer bezeichnet, ähnlich zu werden dem ἑστώς, den sie verehren. Ist aber der Einfluß der alexandrinischen Religionsphilosophie in diesem System des S.ianismus unverkennbar, so kann seine Heimat nur Alexandrien sein, wohin uns schon seine litterarische Bezeugung bei den alexandrinischen Kirchenlehrern geführt hat. Diese empfängt aber wieder ein besonders helles Licht durch die Mitteilung der pseudoklementinischen Homilien (H. 2, 22—24), daß für die Sekte der S.ianer, die in Alexandrien besteht, der Begriff ἑστώς geradezu grundlegende Bedeutung hatte. Die legendarische, grob sinnliche Erklärung, welche der Verfasser der Klementinen hierfür giebt (vgl. auch R. 2, 7), beweist nur, daß er nicht mehr ein richtiges Verständnis für die ihm sonstwie gewordene Mitteilung hatte. Ob in Alexandrien auch das Buch, die ἀπόφασις μεγάλη, geschrieben ist, muß dahin gestellt bleiben. Wenn es „ganz unsamaritisch" Propheten des ATs und die Sprüche Salomos benutzt, kann es jedenfalls nicht von Simon selbst noch auch im Kreise seiner samaritischen Anhänger verfaßt sein. An die philonische Schriftauslegung erinnert die rein allegorische Methode, mit der die Bibelstellen für religionsphilosophische Ideen ausgedeutet werden. Daß bei der Abfassung auch christliche Einflüsse mitgewirkt haben, verrät die Verwertung schriftlicher Evangelien, der Briefe des Paulus und Petrus (vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte a. a. O. 453f.).

Unter wesentlich andersartigen Einflüssen hat sich dagegen der S.ianismus entwickelt, von dem uns Justin und seine Nachahmer Kunde geben. In seinen Grundzügen mit andern älteren gnostischen Systemen verwandt, ist sein System wie das alexandrinische darin eigen- und einzigartig, daß es den obersten Gott einer historischen Persön-

lichkeit gleichsetzt. Es ist daher undenkbar, daß es S. selbst ersonnen und ausgebildet hat. Es sind vielmehr auch hier seine Anhänger gewesen, welche den von ihnen göttlich verehrten S. = Sem-Schemesch und die Helena-Astarte zu Objekten gnostischer Spekulationen machten. Ist dieses System nach Justin, Ap. I, 26 in Samarien entstanden, so hat es seine volle Ausbildung erst da gefunden, wo es sowohl mit der babylonischen als auch mit der hellenischen Gedankenwelt in Berührung treten konnte; wir vermuten in Syrien. Hier in Antiochien, hat sich das System des Menander, eines aus dem samaritischen Flecken Kapparataia stammenden Schülers S.s, zu seiner Blüte entwickelt. Hier war auch der günstigste Boden für die simonianische Gnosis, in der sowohl in den Grundgedanken wie auch in Einzelheiten der Einschlag babylonischer Mythologie sowie hellenischer Allegoristik unverkennbar ist. Nicht bloß auf den phönizischen Götzendienst, sondern letztlich auf den babylonischen Mythus von der Himmelsgöttin Ištar, der Schöpferin der Menschheit und Lehrmeisterin der Unzucht, geht die Helena-Astarte zurück; auf babylonische Vorstellungen von der Herrschaft der Gestirnmächte die Schilderung von der Herrschaft der Engel über die gefallene Ennoia und Menschheit, auf den Turm zu Babel mit seinen sieben Stockwerken, den „Turm der sieben Planeten", wie er in den Keilinschriften heißt, der Turm, durch dessen Stockwerk man einst die Helena (= Ennoia) herunterstürzen sah (R. 2, 12; H. 2, 25; vgl. dazu W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus in TU XV, 4, Leipzig 1897). Auf hellenische Mythologie weist die Bemerkung des Irenäus I, 23, 4 (vgl. Epiph., Haer. 21), daß die S.ianer den S. unter dem Bilde des Zeus und die Helena unter dem Bilde der Minerva verehrt hätten. Wo man die Beziehung der Ennoia zu der Helena-Astarte noch kannte, hätte man sie unter dem Bilde der Artemis-Diana dargestellt. Erst da, wo man diesen Zusammenhang nicht mehr durchschaute, konnte man sie, die Ennoia, mit der Athene-Minerva identifizieren, die als der erste Gedanke dem Haupte des Zeus entsprang. Auf hellenischer Allegoristik, insbesondere auf der allegorisierenden Deutung der Helena bei Homer, Odyss. IV. 121. 122 durch die griechischen Philosophen, wie Eustathius, Comm. in Hom. Od. IV, 121 sq. beruht die Identifizierung der Helena-Ennoia mit der trojanischen Helena (vgl. Iren. I, 23, 3; Tert., De anim. 34; Epiphan., Haer. 21, 2—3). Auf Ausführungen, wie wir sie bei Plato, De republ. 9 (die unvernünftigen Menschen, unbekannt mit der wahren ἡδονή stritten für ein Trugbild, wie nach dem Stesichorus in dem troj. Krieg für ein εἴδωλον der Helena gestritten worden sei, aus Unkunde der wahren), aber auch sonst wie bei Sext. Empiricus, Adv. Mathem. 7, Aristides, Orat. Plat. I, Orat. Panathen, Euripides, Helena 31 sq. finden, also auf Ἑλληνικοὶ μύθοι (H. 2, 25), greifen die parallelen Gedanken des simonianischen Systems zurück, daß die Griechen und Barbaren nur um das Bild der Ennoia gekämpft hätten, ohne sie selbst zu kennen, weil sie bei dem obersten Gott weilte (H. 2. 25; R. 2, 12 vgl. dazu Neander a. a. O. 348 f.; Simson a. a. O. 63 f.). Von den Gedanken babylonischer Mythologie und griechischer Allegoristik in gleicher Weise befruchtet, ist so das syrische System des S.ianismus entstanden. Daß dabei auch christliche Einflüsse mitgewirkt haben, beweist sowohl der Vergleich der Helena mit dem verlorenen Schaf (Mt 18, 12; Lc 15, 6), als auch die Bemerkung, daß S. in Judäa als Sohn erschienen sei und hier gelitten habe. Im übrigen ist auch das syrische wie das alexandrinische System ohne jede innere Beziehung zu dem Christentum.

Das ist darum nur die historische Bedeutung des S.ianismus, daß er eine Parallele zur Entwickelung des Christentums darstellt: hier wie dort eine geschichtliche Persönlichkeit, die ihre Zeit in Staunen setzt und sich selbst eine göttliche Wesenheit beilegt, hier wie dort ihre göttliche Verehrung und Vergottung, hier wie dort ihre Verschmelzung mit Elementen orientalischer Mythologie und griechischer Philosophie, hier wie dort ihre Verwendung im Dienste gnostischer Weltentwickelungs- und Welterlösungstheorien.

Hans Waitz.

Simon, der Makkabäer s. d. A. Hasmonäer Bd VII, S. 466, 46.

Simon, Richard, geb. 1638, gest. 1712. — Litteratur: A. Bernus (gest. 1904), Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament. La Critique Biblique au siècle de Louis XIV. Thèse; Lausanne 1869, 144 pp.; ders., Notice Bibliographique sur Richard Simon (Extrait de l'Essai de Bibliographie Oratorienne, par le Père A-M-P. Ingold) Bâle 1882, 48 pp. (Notice biographique; Liste chronologique des publications de S.; Travaux sur l'Ancien Testament Nr. 1—92; sur le NT Nr 93—147; relatifs aux églises

orientales Nr. 148—175; ouvrages divers Nr. 176—242; o. projetés par S. Nr. 243—256; faussement attribués à S. Nr. 257—261; sur R. Simon Nr. 262—296; in der letzten Abteilung Arbeiten von Renan, Masson, Trochon, K. H. Graf); Diestel, Geschichte des AT in der christlichen Kirche, passim; die alt- und neutestamentlichen Einleitungen; die Encyklopädien, zuletzt die JE X, 374 (Jacobs); über eine Einzelheit A. Bludau, R. Simon und das Comma Johanneum (1 Jo 5, 7) in: Der Katholik 1904, 1, S. 29—422, 2, S. 114—122).

Als der eigentliche Begründer der historisch-kritischen biblischen Einleitungswissenschaft wird R. Simon heute noch mit Recht viel genannt. Geboren in Dieppe in der Normandie den 13. Mai 1638, 1658 Novize der Oratorianer, wieder zurückgetreten, im September 1662 in Paris aufs neue eingetreten, als ihm die Erlaubnis zugesichert wurde, seine Studien auch während des Noviziats fortzusetzen, am 20. September 1670 zum Priester geweiht, am 21. Mai 1678 infolge der Veröffentlichung seiner **Histoire critique du Vieux Testament** aus der Kongregation ausgeschlossen. Er zog sich auf die Pfarrei Bolleville in der Normandie zurück, die er 1676 erhalten hatte; später lebte er in Dieppe, Rouen und Paris und starb in Dieppe 11. April 1712 (nicht 21. April 1721, wie es in der **Jew. Enc. X, 374** heißt). Als Oratorianer war er eine Zeit lang Professor der Philosophie in Juilly; mehr seinen Neigungen entsprach es, die orientalischen Handschriften der Ordensbibliothek zu katalogisieren und dabei biblische, rabbinische und patristische Studien zu treiben. Seiner ganzen Natur und Geistesrichtung nach Verstandesmensch, Rationalist, hatte er wenig Sympathie mit der mystisch-jansenistischen Frömmigkeit seiner Gesellschaft, mehr mit ihren Gegnern, den Jesuiten, die sich aber gleichfalls zuletzt von ihm abwandten, als sie verzweifelten, sich ihn ganz dienstbar zu machen. Seine neuen Erkenntnisse, aber auch sein allezeit angriffsbereiter Charakter verwickelten ihn in unzählige Streitigkeiten. Am bekanntesten und wichtigsten ist der Streit, der sich an seine **Histoire critique du Vieux Testament** anknüpft.

Ende 1677 hatte das Werk, an dem er seit sieben Jahren arbeitete, glücklich die Zensur passiert, lag auch schon im März 1678 bis auf Titel und Zueignung an den König gedruckt vor, als durch den Verleger Abzüge der Inhaltsübersicht und Vorrede in fremde Hände kamen, ein Exemplar über Renaudot auch an Bossuet. Die Überschrift von K. 5 **'Moyse ne peut être l'auteur de tous les livres qui lui sont attribués'** genügte, noch am Gründonnerstag sein Einschreiten zu veranlassen und am 19. Juni die Vernichtung des Werks zu erwirken. Von den 1300 Exemplaren des 700 Seiten starken Bandes haben sich nur wenige erhalten. Nach einem derselben veranstaltete der Amsterdamer Buchdrucker Daniel Elzevir 1680 eine ungenaue Ausgabe (in mehreren Auflagen), bis 1685 in Rotterdam (andere Exemplare haben Amsterdam auf dem Titel) eine Ausgabe folgte, die zweifellos von S. selbst herrührte, trotzdem eine Vorrede aus angeblich protestantischer Hand und Anmerkungen, die von S. in dritter Person sprachen, auch eine gleichzeitig erscheinende, einem reformierten Geistlichen in den Mund gelegte **'Reponse de Pierre Ambrun'** irreleiten sollte, teilweise auch irregeleitet hat. Über die Bestreiter des Werks (Ch. M. de Veil, ein zum Katholicismus bekehrter Jude von Metz, dann Anglikanischer Priester von Fulham, zuletzt Baptistenpfarrer, Ezechiel Spanheim, Isaak Voß, Paul Colomiès, J. Basnage, J. Clericus, M. le Vassor und andere) s. Bernus Nr. 13—86. Der neutestamentliche Teil wurde, zum Teil durch Nachträge zum alttestamentlichen, so ausführlich, daß er in drei Quartbände mit besondern Titeln zerfiel: **Histoire critique du text du NT** 1689, **des versions** 1690, **des principaux commentaires** 1693 (Bernus Nr. 92—110; 111—118; 119—122). Daran schlossen sich 1695 **Nouvelles Observations sur le text et les versions du NT**, die sogar unter dem Schutz des den Jansenisten feindlichen Erzbischofs von Paris erscheinen durften (Bernus Nr. 123 f.), endlich eine Übersetzung des NTs ins Französische aus der Vulgata (Bernus Nr. 131—147). Eine solche war ein wirkliches Bedürfnis (s. Bd III, 135, 57), eine andere Frage freilich, ob gerade er, der zu der Aufgabe zwar eine größere Gelehrsamkeit als andere mitbrachte, aber sehr wenig an anderen nicht minder nötigen Eigenschaften, der Mann war, sie glücklicher zu lösen, als seine zahlreichen Mitbewerber um die Ehre des Gelingens. Selbst sein französischer Stil, der übrigens im besten Falle noch nicht die Fähigkeit verbürgte, den biblischen wiederzugeben, so bedeutend er absticht gegen die gelehrte Unbeholfenheit der Schreibart der ausländischen Zeitgenossen, kann nicht als ein von tieferem Studium der Muttersprache zeugender gelobt werden. Allein S. hatte sein Leben lang so unendlich viel an jedem anderen Übersetzer, besonders an den damals beliebtesten, den Jansenisten, zu tadeln gefunden, daß es gewissermaßen für ihn eine Ehrensache war, durch die That zu zeigen, daß er ein Recht dazu gehabt.

Er fing mit dem NT an, wozu er die Vulgata zu Grunde legte, in untergesetzten Anmerkungen aber teils die griechischen Lesarten besprach, teils Sach- und Worterklärungen gab mit häufiger (wir dürfen wohl sagen affektierter) Berücksichtigung der Kirchenväter. Das Werk erschien 1702 in vier Bändchen ohne den Namen des Verfassers, und wurde zu mehrerer Sicherheit in dem Städtchen Trévoux, weit von Paris weg und unter dem Schutze des dort regierenden souveränen Duodezfürsten gedruckt. Nichtsdestoweniger wußte man in der Hauptstadt sofort, was es damit für eine Bewandtnis habe, und der große Bossuet gab sich die Mühe, die gehörige Zahl von Ketzereien, besonders socinianischen, und die allerdings zahlreichen Abweichungen von der traditionellen Erklärung darin aufzuspüren, um zuerst durch bischöfliche Autorität in einzelnen Diöcesen, bald auch durch königliche, im ganzen Reiche das Buch zu unterdrücken. Vergebens suchte S. durch den Druck einzelner Kartons mit Änderungen in Übersetzung und Erklärung das Äußerste zu vermeiden; er konnte das Verbot nicht abwenden, gab auch die Fortsetzung seines Unternehmens auf, allein er ließ sich doch nicht zu Widerruf und demütigem Bekenntnis seiner Irrtümer herbei. Übrigens ist sein NT jetzt vergessen und selten geworden, hat auch nur durch seine Schicksale ein Interesse für den Litterärhistoriker, keines für das größere Publikum, etwa als unverdient verfolgtes, eines besseren Lohnes würdiges Volksbuch. In dem Exemplare, welches E. Reuß besaß, sind die Kartons nicht eingefügt, sondern am Ende nur beigebunden, so daß man die gemachten Änderungen neben der ersten Fassung sehr leicht übersehen und beurteilen kann.

Wir erwähnen von S.s Arbeiten nur noch zwei Sammlungen von Briefen und vermischten Aufsätzen, die er gegen das Ende seines Lebens veranstaltete: **Lettres choisies de M. Simon, 1700—1705**, 3 Teile und **Bibliothèque critique ou recueil de diverses pièces . . . publiées par M. de Sainjore, 1708ff.**, 4 Teile. In beiden versteckte er sich nach seiner Gewohnheit hinter die spanische Wand der Anonymität, ohne irgend jemand zu täuschen; beide enthalten viele Beiträge zur Litteraturgeschichte jener Zeit und schöne Proben der umfassenden Gelehrsamkeit des Mannes. Nach S.s Tode erschienen noch zwei Bände: **Nouvelle bibliothèque choisie, 1714 etc.** — Alle diese Werke tragen holländische Druckorte auf dem Titel, kamen aber aus Offizinen von Trévoux, Nancy und Paris.

S. brachte seine letzten Lebensjahre in seiner Vaterstadt Dieppe zu, ziemlich abgeschlossen und ohne nähere Freunde. Die Jesuiten brachten es dahin, daß ihm von seiten der Behörde mit einer Untersuchung seiner Papiere gedroht wurde, und so faßte der geängstigte Mann den Entschluß, dieselben eigenhändig zu zerstören. So berichtet wenigstens die Überlieferung. Einiges jedoch, und nicht Unbedeutendes, behielt er jedenfalls zurück, Anderes hatte er in Rouen und Paris bei Freunden untergebracht. Seine litterarische Hinterlassenschaft, die schöne Bibliothek inbegriffen, vermachte er der Kathedralkirche von Rouen, welche auch nach seinem 1712 erfolgten Tode dieses kostbare Besitztum an sich zog. Aus einer **Notice des MSS. de la bibliothèque de l'église métropolitaine de Rouen** von Abbé Saas 1746, sieht man, wie zahlreich die von S. kommenden Handschriften, eigene und alte, und die von seiner Hand annotierten Bücher waren. Leider ging das meiste davon in dem Chaos der Revolution spurlos verloren, darunter beispielsweise ein Exemplar der Londoner Polyglotte, welches S. zum Behufe eines neuen vereinfachenden und bequemeren Druckes (einzelne Texte überklebend und dafür deren Varianten einführend) eigenhändig zugerichtet hatte. Noch gab Souciet 1730 in vier Bänden aus S.s Papieren eine gründliche Kritik der **Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques** und der **Prolégomènes de la Bible** von L. E. du Pin heraus.

Der Hallenser Theologe S. J. Baumgarten besaß in seiner Bibliothek **Le Pentateuch, traduit par R. S., avec des remarques**, ein Ms. von 726 Folioseiten, das seit dem Verkauf seiner Bibliothek 1765/66 verschollen zu sein scheint (Bernus Nr. 246). Für die Würdigung seines Hauptwerkes und seines ganzen Standpunktes behalten wir am besten die Worte des ersten Bearbeiters dieses A., Ed. Reuß bei, der urteilte: Es war, um es mit einem Worte zu sagen, der erste ernstlich gemeinte und bis auf einen gewissen Grad auch wissenschaftlich überdachte Versuch einer Geschichte der Bibel als eines Litteraturwerkes. Wenn man bedenkt, wie gering damals die Vorarbeiten zu einer solchen Geschichte waren, besonders aber, wie noch heute, nach tausenden von gründlichen und verdienstvollen Forschungen, diese nicht geschrieben ist, so erhält man einen Begriff von der Kühnheit und Originalität des Gedankens und einen billigen Maßstab für die Beurteilung der Ausführung; denn diese darf allerdings nicht nach den Begriffen und Forderungen unserer Zeit geschätzt werden, wenn man dem Verf. irgend gerecht werden will.

S. von dem Inhalte der Bibel ganz absieht, also durchaus keine Rücksicht nimmt auf das, was wir die Entwickelung der religiösen Ideen nennen würden, das Verhältnis derselben zu Staat und Kirche einerseits, andererseits zur Litteratur, das darf uns nicht befremden. Daher das, was wir die spezielle Einleitung zu nennen pflegen, wenigstens im AT, wo es zudem noch von größerer Wichtigkeit ist, geradezu wegfällt, mit Ausnahme einiger geringen und wenig befriedigenden Ansätze. Das wirklich in die Untersuchung hereingezogene Material teilt sich beim A wie beim NT in die drei Rubriken einer Geschichte des Textes, der Übersetzungen und der Erklärungen. Inwiefern nun S. hier überall sich befliß, statt das von der Überlieferung Gebotene einfach zusammenzustellen, wie seine Vorgänger meist gethan, die Thatsachen durch vorläufige und gründliche Untersuchungen zu ermitteln und danach in eine zweckmäßige und natürliche Ordnung zu bringen, durfte er allerdings seine Geschichte eine kritische nennen und ihr dadurch eine höhere Stelle neben der verwandten Litteratur vindizieren. Allein bei dieser Kritik wußte er sich doch nicht zu höheren Gesichtspunkten zu erheben; in der Geschichte der Übersetzungen z. B., wo es mit Anerkennung hervorgehoben werden muß, daß er dieselben nicht bloß als Hilfsmittel der Textkritik betrachtet und folglich auch, ja vorzüglich die zu seiner Zeit gebräuchlichen, in lebenden Sprachen berücksichtigt, verwendet er einen verhältnismäßig viel zu großen Raum auf die Kritik der Art und Weise, wie die oder jene einzelne Stelle wiedergegeben ist. Die Parteistellungen seiner Zeitgenossen, besonders in Frankreich, fallen dabei gar zu stark ins Gewicht und seine kleinlichen Antipathien verkümmern ihm die objektive Behandlung seines Gegenstandes. Ganz die gleiche Bemerkung trifft seine Geschichte der Schrifterklärer, wo er einen leitenden Gedanken gar nicht hat und ebenfalls nur dann tiefer ins Einzelne eingeht, wenn er seinem Bedürfnis, zu tadeln, einmal genügen will. Übrigens war ihm die deutsche und die englische Litteratur fremd; er konnte hier nur zum Teil und aus zweiter Hand nehmen und geben. Desto länger hält er sich bei italienischen und französischen Schriften auf. Zu wirklichem Lobe gereicht dem Werk die verständige und wirklich kritische Untersuchung über Ursprung, Wert und Schicksale der alexandrinischen Bibel und der Vulgata, gegenüber dem traditionellen und dogmatischen Vorurteil, ebenso seine Verteidigung der Bibel in Volkssprachen. Auch den allegorischen Schwindeleien der patristischen Exegese geht er herzhaft zu Leibe, ja, trotz allem Bedürfnisse, durch gelegentliches Persiflieren des protestantischen Schriftprinzips sich den Rücken zu decken, ist er unbefangen genug, Calvins Exegese Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und zu sehr Rationalist, um nicht selbst für die socinianische eine gewisse Sympathie zu verspüren.

In dem ersten Teile, der eigentlichen Textgeschichte, enthalten die beiden Abteilungen des Werkes, welche als **histoire du texte** eingeführt werden, nicht nur die eigentliche von uns jetzt noch so genannte Geschichte des (handschriftlichen, denn vom gedruckten ist nicht die Rede) Textes, sondern auch das Wenige, was S. von spezieller Litteraturgeschichte und von der Entstehung des Kanons sagt, sowie Erörterungen über die biblischen Sprachen. Von der durch die Protestanten hauptsächlich und zwar aus dogmatischem Interesse vertretenen Vorstellung von der Reinheit und Gewißheit des Grundtextes ist er durchaus frei und weist auch sehr gut, freilich noch nicht mit der heutigen Gründlichkeit der Kritik, die Ursachen und den Gang der Verderbnis nach; allein er nimmt doch den masorethischen Text gegen die Verunglimpfungen patristischer Unwissenheit und moderner Übertreibung zu Gunsten der LXX in Schutz und erkennt willig in demselben eine mit relativ guten Hilfsmitteln gemachte gelehrte Recension, die, obgleich der Nachbesserung bedürftig, doch den Vergleich mit jeder anderen Quelle aushalte. Ebenso erklärt er die Vokalpunkte für eine jüngere Erfindung gelehrter Juden, die Quadratschrift für später eingeführt, und stellt sich auf die Seite einer richtigen philologischen Erkenntnis in der Beurteilung des hellenistischen Idioms gegenüber den Puristen. Weniger wird man von denjenigen Abschnitten befriedigt, in welchen S. ein noch brach liegendes Feld zu bearbeiten hatte. Dahin rechnen wir zuvörderst die spezielle Einleitung in die Schriften des NTs und die Geschichte des Kanons desselben. Letztere fehlt eigentlich ganz, trotzdem daß der Verfasser trefflich in den Schriften der Kirchenväter bewandert war, man müßte denn die beiläufigen und ganz vagen Berufungen auf die Tradition in Anschlag bringen wollen, welche bei der Unterscheidung kanonischer und apokryphischer Schriften thätig gewesen sein soll, von welchen man aber nirgends eine klare, an Personen und Thatsachen sich anlehnende Anschauung bekömmt und die wohl eigentlich nur vorgehalten wird, um die anderweitige Kritik zu decken. In der speziellen Einleitung bleibt die Wissenschaft des Verf.s wirklich auf dem Boden der patristischen Tradition stehen.

Von innerer Kritik der einzelnen Bücher ist nicht die Rede; man möchte sagen für den Inhalt derselben interessiere er sich gar nicht. Das Herkommen mehr als die kritische Ueberzeugung steht für die Echtheit aller ein; mit Vorbehalt einer verlorenen, der jetzigen griechischen Redaktion vielleicht nicht ganz gleichen, hebräischen Urschrift des Matthäus und einer nur mittelbaren Beteiligung Pauli bei der Abfassung des Briefs an die Hebräer. Aber die schwächste Seite des ganzen Werkes das sind gerade die ersten Kapitel der sog. Textgeschichte des AT, bei deren Lesung man wohl an dem Berufe S. zum Kritiker irre werden könnte. Ein tiefer gehendes Mißverständnis des Geistes und Wesens der hebräischen Litteratur ist nicht wohl denkbar. S. war zu der Überzeugung gekommen, daß der Pentateuch, wie er vorliegt, nicht von Moses Hand geschrieben sein könne und daß auch in den übrigen, namentlich den historischen Büchern, sodann in den Überschriften der Psalmen, im Prologe des Hiob u. s. w., Spuren jüngerer Überarbeitungen zu erkennen seien. Statt aber nun diesen Spuren nachzugehen, begnügt er sich, mit Übergehung jeder gründlichen Sonderbetrachtung, eine Hypothese aufzustellen, die nicht nur ganz in der Luft schwebt, sondern auch nur aus einer gänzlichen Verkennung der geschichtlichen und religiösen Verhältnisse erwachsen konnte. Er nimmt an, daß seit Mose im hebräischen Volke öffentliche Schreiber (scribes) bestanden haben, welche den Auftrag hatten, alles, was auf Staat und Religion sich bezog, aufzuzeichnen, nebenbei aber auch mündlich als Redner (orateurs) dem Volke Weisungen erteilten, welche letztere dann ebenfalls schriftlich verfaßt wurden, und daß alles also Aufgezeichnete zu Zeiten und je nach Bedürfnis neu publiziert, überarbeitet, verkürzt oder sonstwie verändert wurde, bis nach dem Exil aus dem damals übrig gebliebenen Material nach und nach die uns jetzt vorliegende geschlossene Sammlung hergestellt wurde. Man sieht sofort, daß hierbei geflissentlich der Prophetismus der vorexilischen Periode mit dem späteren Schriftgelehrtentum zusammengeworfen wird. Dabei bekommt man durch die ganze Darstellung weder eine klare Anschauung von den litterarischen Vorgängen, die also erklärt werden sollen, noch einen anderen positiven Gewinn, als die Nachweisung einer Anzahl Varianten, besonders in Eigennamen, zu deren Erklärung es einer solchen Hypothese wahrlich nicht bedurfte. Man sieht, daß S., der trotz allem gelegentlichen Betonen der Tradition, trotz allem fleißigen Citieren der Kirchenväter, die er für seine Neuerungen verantwortlich zu machen wußte, doch eigentlich gegen das Wesen des Katholicismus innerlich gleichgiltig war, darum aber nicht um ein Haar breit näher dem Protestantismus stand, dessen Grundideen ihm durchaus fremd waren und mit welchem er schon um seiner Ansicht von der Bibel willen sich feindlich begegnen mußte. Je mehr man in das eigentümliche Wesen dieser anscheinend so genialen, in der That aber so mechanischen Kritik eindringt, desto besser versteht man, wie der merkwürdige Mann bei seiner unverkennbaren Sonderstellung sich zu niemanden mehr hingezogen fühlte, als zu den Jesuiten, welche ja eigentlich in jener Zeit am ehesten noch einen ähnlichen Rationalismus vertraten.

Über die spätere Beurteilung S.s schrieb Ed. Reuß: R. S. hatte einen für die Orthodoxen allzu abschreckenden Ruf hinterlassen und war für die frivole Oberflächlichkeit des 18. Jahrhunderts viel zu schwerfällig gelehrt, als daß wir uns wundern dürften, ihn in Frankreich bald vergessen zu sehen. Auch im protestantischen Ausland war, ohne daß man ihn las, das Urteil über ihn fertig. Erst als in Semler ein ganz verwandter Geist auf dem Gebiete der deutschen theologischen Wissenschaft auftrat, mit etwas weniger Methode, aber mannigfaltigerer Gelehrsamkeit, und auf den Bahnen der Kritik sich als den Zwillingsbruder, wenn nicht als den Schüler des neu entdeckten Geschichtschreibers der Bibel erkennend, wurde diesem die gebührende Stelle angewiesen. Semler ließ ihn auch übersetzen (es kamen 1776 f. wenigstens die Geschichte des Textes und der Übersetzungen des NTs heraus in 3 Bänden) und begleitete die Übersetzung mit Anmerkungen. Seitdem darf man sagen, ist die Nachwelt dem Verdienste des einst in seiner Art und Zeit vereinzelt stehenden Mannes gerecht geworden. Ohne Überschätzung, ohne Verdeckung seiner Mängel und vielfach schiefen Urteile, hat sie gelernt, ihr eigenes mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse und Vorarbeiten zu formulieren, welchen S. gegenüberstand, und so erkennt sie in ihm den bedeutendsten Vorkämpfer für die Einführung des historischen Prinzips in das Studium derjenigen Teile der Theologie, die, obgleich wesentlich der Geschichte angehörig, doch bis dahin ausschließlich und zum Teil lange noch bloß vom theoretischen Standpunkte aus behandelt wurden. Daß ihm selbst dieses Prinzip nicht ganz klar vorschwebte und daß er mehrfach an die Stelle der traditionellen Theorie nur eine andere setzte, ohne sich zu reiner Objektivität erheben zu können, das wird ihm unser Zeitalter im Bewußtsein dessen, was es selbst zu leisten vermag, wohl nicht zu hoch an-

rechnen dürfen. Die Schwächen seines Charakters aber fallen großenteils, wenn auch nicht durchaus, dem seinigen zur Last, das für freies Forschen keinen Sinn hatte und sich im widerlichen Gezänke korporativer Parteiinteressen verzehrte. **(Ed. Reuß†) Eb. Nestle.**

Simon von Tournay, um 1200. — Litteratur: Hist. litér. de la France XVI, S. 394; A. Neander, Allgemeine Geschichte der christl. Religion u. Kirche V, 2. Abt., S. 557 f., Hamburg 1845; J. C. L. Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. II, 2. Abt., S. 143 u. 409, Bonn 1848; W. Möller, Lehrb. der Kirchengesch. II, S. 414, Freiburg i. Br. 1891; H. Ritter, Gesch. der Philosophie VII, S. 623, Hamburg 1844; Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 7. Aufl., S. 259, Berlin 1886; Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 1, S. 58 ff., Paris 1880; Buläus, Hist. univ. Paris III, S. 8; Denifle-Chatelain, Chartul. univ. Paris. I, S. 45 u. 71, Paris 1889.

Von den Lebensverhältnissen Simons ist nur bekannt, daß er um 1200 ein gefeierter Lehrer der Sorbonne war; es läßt sich nicht einmal sagen, weshalb er „von Tournay" genannt wird. Ist er wirklich unter dem Simon gemeint, der in einem Briefe Stephans von Tournay (s. d. Art.) an den Erzbischof von Rheims (MSL CCXI, S. 353) dem letzteren empfohlen wird, was allerdings durch nichts wirklich zu beweisen ist, so wird Tournay auf den Geburtsort gehen: denn der Brief ist jedenfalls (gegen die Datierung a. a. O.), weil an Wilhelm von Rheims (seit 1195 Erzbischof: Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis, Gießen 1891, S. XXII Anm. 3) gerichtet, geschrieben, als Stephan schon Bischof von Tournay war; dann muß aber der im Briefe erwähnte Bischof, mit dem der betreffende Simon entzweit war, ein anderer Suffragan des Erzbischofs von Rheims und infolgedessen auch das Kanonikat, das Simon nach dem Briefe zu bekleiden scheint, an einem anderen Orte, als Tournay, gelegen sein, so daß letzteres als dermaliger Wohnort Simons ausgeschlossen wäre. Übrigens würde für Simon von Tournay die Charakteristik des im Briefe Empfohlenen: „gratiosus et commendabilis, hinc auctoritate morum, hinc peritia literarum" nur schmeichelhaft sein und würde die ohnehin z. T. sagenhaft gefärbten und einander widersprechenden Berichte anderer Zeitgenossen über jenen noch mehr als böswillige Erfindungen verdächtigen. Matth. Paris, Benediktiner in St. Albans, gest. 1259, auf den Bericht eines Augenzeugen sich berufend, der in Paris studiert hätte und nachher Bischof von Durham geworden sei, erzählt von ihm (Hist. maior, ed. Guil. Wats, Lond. 1640, S. 206), daß er in einer Vorlesung im Jahre 1201 viele Zweifel über die Trinitätslehre aufgeworfen, für den anderen Tag aber ihre Lösung versprochen habe; als er dann seinem Versprechen nachgekommen sei und reichen Beifall geerntet habe, sei er, solchen Erfolges sich überhebend, mit großem Gelächter in die Worte ausgebrochen: „O Jesule, Jesule, quantum in hac quaestione confirmavi legem tuam et exaltavi; profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus rationibus et argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare"; dann habe er Sprache und Gedächtnis verloren und zwei Jahre dazu gebraucht, das Alphabet wieder zu erlernen. Ein jüngerer Zeitgenosse, Thomas Cantipratanus, ein Dominikaner, gest. 1263, läßt ihn dagegen sagen (Bonum universale de apibus, lib. II c. 48, 5): „Tres sunt, qui mundum sectis suis et dogmatibus subiugarunt, Moyses, Jesus et Mahometus" (s. d. A. De tribus Impostoribus, Bd. IX, S. 72, 35 ff.) und läßt ihm dann dasselbe widerfahren, was M. Paris ihm geschehen läßt. Und Henricus Gandarensis, um 1280 Lehrer an der Sorbonne, berichtet einfach von ihm (Lib. de scriptor. eccles. c. 24: Fabricius, Bibl. eccl. II, 121): „Dum nimis Aristotelem sequitur, a nonnullis modernis haereseos arguitur". Neander wird deshalb das Richtige treffen mit seiner Vermutung, daß „ein Unfall, der Simon mitten in seiner ruhmreichen akademischen Thätigkeit betroffen und dieser ein Ende gemacht hatte", die Veranlassung der legendenhaften Erzählung gewesen ist, und diese nur Zeugnis dafür ablegt, wie „die neue dialektische Richtung — der Simon huldigte — dem religiösen Zeitgeiste erschien". In ähnlicher Weise schließt Überweg, daß Simon vermöge seiner Dialektik „mit gleicher Leichtigkeit den kirchlichen Glauben (öffentlich) als wahr und (insgeheim) als unwahr zu erweisen" fähig gewesen sei. Und Möller findet in den Erzählungen von Simon einen charakteristischen Ausdruck dafür, daß — obgleich die dialektische Behandlung der Theologie im 12. Jahrhundert sich durchgesetzt hätte — „doch der Eindruck einer großen Gefahr für den Glauben, der auf diese Waffe sich stützte, nicht verschwunden sei". **Ferdinand Cohrs.**

Simon Zelotes. — Vgl. die betr. Artikel in den Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Wetzе u. Welter, Riehm, Cheyne, u. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. neut. Kanons VI, 1900, S. 293. 321. 361.

Simon Zelotes, einer der zwölf Apostel, wird allgemein in den Verzeichnissen der letzteren genannt (Mt 10, 4; Mc 3, 18; Lc 6, 15; AG 1, 13). Doch nur bei Lukas hat er den Beinamen Zelotes; bei Matthäus und Markus heißt er dagegen der Kananäer (*Καναναῖος*, wofür bei Matthäus eine spätere Lesart *Κανανίτης* eintrat). Diese Wortform erscheint freilich als Ableitung von einem entsprechenden Ortsnamen. Aber ein solcher findet sich nicht. Denn von der Stadt Kana in Galiläa (an welche Kirchenväter, Luther, Beyschlag bei Riehm u. a. denken) könnte nur der „Kanäer" abgeleitet werden (vgl. *Καναῖοι* in Bezug auf die Bewohner von *Κάναι* in Aeolis). Die richtige Erklärung jenes Namens giebt daher vielmehr Lukas mit seiner Übersetzung: der Zelot, der Eiferer, wonach jener aus der hebräischen Bezeichnung des Eiferers stammt (קַנָּא Ex 20, 5; 34, 14; Dt 4, 14, chaldäisch קַנְאָי). Der Ursprung dieses Beinamens für den Apostel konnte ebensogut auf seiner persönlichen Eigentümlichkeit oder besonderen Handlungen (vgl. das Beispiel des Pinehas Nu 25, 9) als auf einem früheren Anschluß an die revolutionäre galiläische Zelotenpartei (Joseph. Alt. 18, 1, 1; Jüd. Kr. 4, 3, 9, vgl. d. Art. Zeloten) beruhen. — Die Identifizierung dieses S. Z. mit dem unter den Brüdern Jesu genannten Simon (Mt 13, 55; Mc 6, 3; schon im 4. Jahrhundert nach Ephrem zu AG 1, 13; vgl. Harris, Four lectures on the western text, 37) und dem Bischof Symon von Jerusalem (Euseb., KG. 3, 32, 1; Sophronius in der Übersetzung von Hieron. vir. ill. cp. 10 ed. v. Gebhardt, 8) ist gänzlich haltlos, und die damit verbundene Annahme, daß die Apostel Judas Lebb. und S. Z. Brüder des Jakobus Alph. gewesen seien, ist durch die Art, wie sie im Unterschiede von den als solche bemerklich gemachten Brüderpaaren einfach nebeneinander gestellt werden, geradezu ausgeschlossen (vgl. d. Art. Jakobus im n. T.). Auch die kirchlichen Nachrichten über die späteren Schicksale des S. Z., nach denen er in Ägypten, Cyrene, Mauritanien, Libyen, dann auf den britischen Inseln gepredigt und den Kreuzestod erlitten haben (Niceph. Call. 2, 40) oder nach einer Wirksamkeit in Persien und Babylonien zu Sumir getötet sein soll (Abdias hist. 6, 7 ff.) sind ganz unzuverlässig. **Sieffert.**

Simonie. — Litteratur: München, Das kanonische Strafrecht (1866, III. Bd, II. Tit., S. 274 ff.); Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl. (1880, § 193); Hinschius, Kirchenr. 5, 161 ff.; Leinz, Die Simonie, Freiburg 1902.

Dieses Verbrechen wurde von der alten Kirche für das schwerste der dem kirchlichen Rechtsleben ausschließlich angehörigen Verbrechen (delicta mere ecclesiastica) betrachtet, weil sie es als eine direkte Versündigung wider den hl. Geist auffaßte, nämlich als den Frevel, für Geld oder Geldeswert den hl. Geist sich oder anderen dienstbar machen zu wollen. Den prägnantesten Ausdruck findet diese Auffassung der Simonie in c. 21, § 1, C. 1. qu. 1 in den Worten: Tolerabilior est Macedonii et eorum, qui circa ipsum sunt, Spiritus sancti impugnatorum impia haeresis. Illi enim creaturam et servum Dei Patris et Filii Spiritum sanctum delirando fatentur, isti vero eundem Spiritum efficiunt suum servum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum, quae possidet. Similiter et qui emit, dominus ejus volens esse quod emerit, per pretium pecuniae illud acquirit. Ita et qui hanc iniquam actionem operantur, detrahunt Spiritui sancto, aequaliter peccantes his, qui blasphemaverunt, dicentes Christum in Beelzebub ejicere daemonia, atque, ut verius dicamus, Judae comparantur proditori, qui Judaeis Dei occisoribus Christum tradidit (ex epist. Tarasii scr. a. 782). Daher auch der Name „Simonie" für jenes Verbrechen, weil eben dieses nach der Erzählung in der AG 8, 18 ff. der Frevel des Zauberers Simon war, daß er durch eine für Geld erkaufte Handauflegung des Apostels den hl. Geist sich verschaffen wollte. Vornehmlich mußte hiernach Verkauf oder Erkaufung der Ordination für Geld oder Geldeswert als Simonie erscheinen, nachdem sich (schon im 4. Jahrhundert) die Anschauung ausgebildet hatte, daß mittelst der Ordination durch die Handauflegung eines Bischofs, als Apostelnachfolgers, der hl. Geist empfangen werde und folgeweise die Macht, Sünden zu vergeben und Sünden zu behalten, nach Jo 20, 22. 23. Schon in den sog. canones Apostol. (c. 28) heißt es daher: *εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος· καθαιρείτω καὶ αὐτὸς, καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας παντάπασιν, ὡς Σίμων ὁ μάγος ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου.* Dasselbe Strafgesetz enthält, noch weiter ausgeführt, aber ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Simon c. 2 des Conc. Chalcedonense. Allmählich gelangte der Begriff der Simonie zu der Erweiterung, welche Thomas von Aquino

durch die Definition ausdrückt, die Simonie sei **determinata voluntas ad emenda et vendenda spiritualia iisque annexa.** Vorzugsweise galt aber immer als Simonie der Handel mit geistlichen Ämtern, also das dem römischen **crimen ambitus** (Verbrechen der Amtserschleichung) analoge Kirchenverbrechen, das auch durch die römische Kaisergesetzgebung (**L. 31, C. de episcopis et clericis 1, 3** von Leo und Anthemius 469) besonders verpönt war: „**ad instar publici criminis et laesae majestatis.**" Die Verdammlichkeit der Simonie in diesem besonderen Sinne des Wortes wurde dann mit dem absichtlichsten Nachdruck von den Päpsten gegenüber den Kaisern im Investiturstreit geltend gemacht und als Hauptwaffe in diesem Streite gebraucht, was in neuerer Zeit zu der von J. H. Böhmer (**J. E. P. IV, 5, 3, §§ 10 sqq.**) mit der unbefangensten Gründlichkeit widerlegten Meinung führte, als sei die Behandlung des kirchlichen **ambitus** als Simonie überhaupt eine zu jenem Zwecke ersonnene Erfindung gewesen. Vermöge der evangelischen Erkenntnis des wahren Wesens der Ordination muß es allerdings als ein Irrtum betrachtet werden, wenn ihre Spendung und Erwerbung und folgeweise auch die Verleihung und Erlangung von geistlichen Ämtern für Geld dem Frevel Simons gleichgestellt wird. Aber ebensosehr kann nur eine hyperprotestantische Auffassung es verkennen, daß der Schacher mit geistlichen Ämtern ein die gemeine Ämtererschleichung weit überbietender Greuel und in der Tat der Sünde Simons ähnlich sei. Denn wenn auch die Ordination nicht eine Mitteilung des hl. Geistes ist, so ist doch gewiß, daß der Beruf, den sie feierlich überträgt und der wesentlicher Inhalt jedes geistlichen Amtes ist, die Verwaltung der gottgestifteten Mittel der Wirksamkeit des hl. Geistes zum Gegenstande hat. Je ehrwürdiger hiernach dieses Amt dem wahrhaft christlichen Sinne erscheinen muß, um so schändlicher ist die Entweihung desselben, die es als eine verkäufliche und käufliche Ware behandelt, eine Entweihung, die keineswegs darum weniger schändlich ist, weil man dabei nur die mit dem Amte verbundene zeitliche Versorgung im Auge hat. Es ist allerdings an Simons Sünde besonders grauenhaft, daß er in dem Glauben, er würde durch die apostolische Handauflegung, welche er erkaufen wollte, übernatürliche Gnadengaben erlangen, seinen Bestechungsversuch wagte. Allein offenbar begehrte doch auch er eigentlich nur die äußerlichen Güter, welche er mittelst jener übernatürlichen Gaben zu erwerben hoffte. Und darin wird immer der eigentliche Antrieb zu dem, was die Kirche Simonie benannt hat, liegen, daß geistliche Güter im eigentlichen Sinne oder kirchliche Ämter und Stellungen als Mittel der Erlangung zeitlicher äußerlicher Vorteile erscheinen und es auch erfahrungsgemäß sein können. Die Simonie ist immer eine im Bereiche des kirchlichen Lebens, wovon sie am meisten fern bleiben sollte, hervortretende Äußerung der *φιλαργυρία*, die merkwürdigerweise Paulus gerade in einem seiner Pastoralbriefe (1 Tim 6, 10) als die „Wurzel alles Übels" brandmarkt, wie er die sie in sich schließende *πλεονεξία* wiederholt (Eph 5, 5; Kol 5, 13) sogar als *εἰδωλολατρία* bezeichnet. Eben darum mußte die Simonie, seit die Weihen nicht mehr an sich Versorgung verschafften, sondern den Besitz einer Versorgung voraussetzten, weniger die Weihen als die mit Pfründen verbundenen Kirchenämter zum Gegenstande haben.

Der berechtigte Eifer der alten Kirche zeigte sich wahrhaft unerschöpflich in Herbeiziehung biblischer Geschichten und Worte, um in deren Lichte die Simonie von möglichst vielen Seiten als häßlich und verabscheuenswert erscheinen zu lassen. Sie wurde mit Esaus Verkauf des Erstgeburtsrechts, mit Bileams „Belieben am Lohn der Ungerechtigkeit", ja selbst mit dem Verrat, den Judas am Herrn beging, verglichen; es wurde darauf die Vertreibung der Taubenkrämer aus dem Tempel durch Christus bezogen (weil die Taube das Sinnbild des hl. Geistes sei), und endlich auch die Worte des Herrn (Mt 10, 6): „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es auch", und (Jo 10, 1): „Wer nicht zur Thüre (Christus) hineingehet in den Schafstall, sondern steiget anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder." — Vgl. z. B. im **Decretum Gratiani can. 11. 16. 20. 21. 113. 117. caus. 1. qu. 1. can. 8—11. c. 1. qu. 3.** Die sehr häufige Bezeichnung des Verbrechens der Simonie als **simoniaca haeresis**, ja als die Ketzerei aller Ketzereien erklärt sich besonders daraus, daß man dadurch in die Fußstapfen jenes Simons tritt, welcher der alten Kirche als der eigentliche Häresiarch, der Urketzer, galt (vgl. d. Art. Simon oben S. 351). — Andererseits haben ihre eigene, psychologisch und ethisch interessante Geschichte die Bestrebungen, Mittel und Wege zur Umgehung des Verbots der Simonie zu erfinden, welcher nachzugehen hier zu weit führen würde (vgl. van Espen, **Jus. Eccles. Univ. P. II, t. 30, cap. 3—5,** und J. G. Pertsch, **Diss. de involucris simoniae detectis,** 1715).

Unmittelbar mit dem Urbegriff der Simonie steht es im Zusammenhange, daß als

solche auch das Geben und Nehmen von Geld oder Geldeswert wie für das **sacramentum ordinis**, so für die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien überhaupt angesehen wurde. Doch sah man bald ein, daß eine freiwillige Gabe zur Bezeigung der Dankbarkeit für solche Gewährungen und deren Annahme nicht als Simonie gebrandmarkt werden dürfe, ja daß im Gegenteil, sofern sich eine feste Gewohnheit gebildet habe, für dergleichen geistliche Handlungen, den Spendern sich durch mäßige Geschenke dankbar zu erweisen, es zu mißbilligen sei, wenn einzelne sich grundlos der Beobachtung dieser Gewohnheit entziehen. Hieraus sind die **jura stolae** entstanden, kraft welcher nun sogar für geistliche Amtshandlungen Gebühren gefordert werden können (s. d. Art. „Stolgebühren"). Indem diese aber gleichwohl für manche geistliche Handlungen nie eingeführt wurden, vielmehr für dieselben das Nehmen und Geben von Geld oder Geldeswert unbedingt untersagt blieb, gab sich darin ein gewisses, nicht ganz klares Gefühl zu erkennen, daß doch das anzunehmende Motiv der Dankbarkeit bei der Geldgabe für eine geistliche Amtshandlung nicht schlechthin zureichend sei, ihre Zulassung als unanstößig und unbedenklich erscheinen zu lassen, und es haben deshalb auch die Stolgebühren in den Fällen, für welche sie kirchlich eingeführt sind, bei zarter Fühlenden immer, namentlich in der evangelischen Kirche, mehr oder weniger starken Bedenken begegnet. Daß „der Arbeiter seines Lohnes wert ist", und daß die, welche anderen „das Geistliche säen", dafür von ihnen billig „deren Leibliches ernten", aus solchen und ähnlichen Schriftworten folgt doch, genau genommen, nur, daß die Geistlichen gegen ihre Gemeinden Anspruch auf Lebensunterhalt überhaupt haben, aber nicht, daß ihnen derselbe — teilweise — in der Form einer Honorierung einzelner geistlicher Handlungen passend gereicht werde. Es ist dabei doch schwer, den Gedanken einer Bezahlung fernzuhalten oder, um denselben ausschließlich auf den Mühe- und Zeitaufwand beziehen zu können, diesen in Gedanken ganz von der damit verbundenen Gewährung eines geistlichen Gnadenguts abzulösen. Aus den eben angedeuteten Gründen ist es wohl geschehen, daß in der katholischen Kirche für die Spendung der Sakramente der Eucharistie, der letzten Ölung — gewöhnlich auch der Buße — Gebühren nicht vorkommen. Auch die evangelische Kirche kennt zwar einen „Beichtgroschen", aber keine Abendmahlsgebühr. Warum aber soll eine Gebühr für die Taufe schicklicher sein, als für das hl. Abendmahl? Gewiß es ist nicht Simonie, wenn für geistliche Amtsverrichtungen aus Dankbarkeit etwas gegeben und das so Gegebene angenommen wird; daß aber eben doch die Herkömmlichkeit und dann sogar Notwendigkeit der Entrichtung von Geldgaben für Spendung geistlicher Güter diese zu einem Mittel von Gelderwerb macht, das Geldeinkommen eines Geistlichen größer oder geringer ist, je nachdem er mehr oder weniger Taufen u. s. w. zu verrichten hat, mehr oder weniger Familien ihn zum Beichtvater erwählen, darin liegt eine Beziehung zwischen den Heilsgütern und dem Mammon, die der Heiligkeit jener nicht gemäß ist. Entschiedene und auch kirchenrechtlich anerkannte Simonie ist es, wenn eine geistliche Amtshandlung grundlos verweigert wird, ehe die Gebühr dafür entrichtet oder gesichert ist; die Simonie hat hier die Gestalt der Erpressung, c. 42. **X de simonia** (5, 3), während andererseits die Annahme und Forderung von Stolgebühren von seiten des einzelnen Geistlichen kein Vorwurf treffen kann, so lange kirchenordnungsgemäß die Stolgebühren einen Teil des Amtseinkommens ausmachen, worauf er zu seinem Lebensunterhalte angewiesen ist.

Eine besondere Art der Simonie, welche nur in der katholischen Kirche vorkommen kann, in dieser aber auch, früher wenigstens, sehr häufig vorkam, ist die Gewährung oder Erlangung der Aufnahme in einen geistlichen Orden für Geld oder Geldeswert (**Simonia circa ingressum religionis**).

Offenbar ist dieser Art der Simonie, wie J. H. Böhmer im **J. E. P. T. IV. L. V. T. III, §§ 13 sqq.** mit guten Gründen ausführt, vergleichbar und nur noch verwerflicher, als sie, die Anlockung zum Religions- oder Konfessionswechsel durch die Zusicherung zeitlicher Vorteile. Doch ist zu bemerken, daß sich diese Art der Proselytenmacherei deshalb nicht unter den Rechtsbegriff des Verbrechens der Simonie würde subsumieren lassen, weil dabei nicht ein geistliches Gut (wofür die katholische Kirche die Gemeinschaft eines geistlichen Ordens allerdings ansieht) für Geld verkauft und gekauft wird. Und insofern ist es vollkommen gerechtfertigt, daß nie ein Kirchengesetz jenen Frevel als Simonie verboten und mit Strafe belegt hat.

Auf weiterer Ausdehnung des Simoniebegriffs beruht es, daß dagegen die Kirchengesetze auch den Verkauf und Kauf des Patronatrechts (als eines **spirituali adnexum**) für sich — d. h. nicht mit einem Gut, an welchem es haftet — als Simonie behandeln: **c. 16. X. de jure patr.** (3, 38). Allerdings ist es der Natur des Patronatrechts zu-

wider, daß es als ein Vermögensbestandteil betrachtet werde, und kann es schon deshalb nicht Gegenstand eines Kaufvertrags sein. Es ist aber auch im protestantischen Kirchenrecht anerkannt, daß ein oneroses Geschäft über ein Patronatrecht als Simonie anzusehen sei und daher den Verlust desselben bewirke.

Zur Vollendung des Verbrechens der Simonie gehört, daß für ein geistliches Gut zeitliche Vorteile (auch wenn sie nicht zu Geld angeschlagen werden können, wie **obsequium** oder **favor**: c. 114. C. 1. qu. 1) auf Grund einer Übereinkunft wirklich gewährt und angenommen worden sind. Außerdem kann nur von einem Versuch der Simonie geredet werden, der (wenn nicht bloß die Entdeckung seine Ausführung verhindert hat) bloß arbiträr zu ahnden ist. Auf die bloße Vermutung hin, daß ein zeitlicher Vorteil gewährt worden sei, um dadurch zu einer **res spiritualis** zu gelangen, kann überhaupt nicht mit Strafen eingeschritten werden, obwohl, wenn die Vermutung begründet ist, dadurch eine **mentalis simonia** und also immerhin eine Sünde begangen wurde. Vollendete Simonie zieht für die sämtlichen Mitschuldigen nach kanonischem Recht eine **excommunicatio latae sententiae** nach sich, wovon nur der Papst absolvieren kann (c. 6. X. de simonia 5, 3; c. 2. Extrav. comm. eod. 5, 1). Nur wenn die Simonie geheim geblieben ist, können davon die Bischöfe **in foro conscientiae** absolvieren (Conc. Trid. Sess. 24. c. de reform.) Bei der Ordination hat die Simonie überdies für den Ordinierten Suspension von der empfangenen Weihe und Irregularität zur Folge; für den Ordinator ebenfalls Suspension von den Pontifikalien (c. 37. 45. X. h. t. c. 2 Extr. comm. eod.). Alle Provisionshandlungen, bei welchen Simonie begangen worden ist, sind ungültig, wer eine Pfründe durch Simonie sich verschafft hat, wird irregulär, des Amtes entsetzt und der Erlangung eines anderen unfähig; der Verlust der Pfründe trifft selbst den, der sie durch eine ohne sein Mitwissen und seine Gutheißung von anderen begangene Simonie erlangt hat, nur kann er sie durch Dispensation wiedererlangen, außer wenn er sie durch eine simonische Wahl erlangt hat (c. 11. 22. 25. 27. 34. X. h. t. c. 12. 59. X. de elect. 1, 6). Den Klosterkonvent, der sich bei einer Aufnahme in das Kloster der Simonie schuldig gemacht hat, trifft die Suspension von allen kapitularischen Ämtern und von allen Jurisdiktionsrechten (c. 1. Extr. comm. h. t.). Neueste Bestimmungen in der Const. Pii IX. Apost. sedis vom 12. Oktober 1869. Über die Giltigkeit der von ihnen vollzogenen Sakramentshandlungen vgl. Gigalski, ThQS 79, 216.

Auch in der protestantischen Kirche gelten alle Provisionshandlungen, bei welchen Simonie begangen worden ist, als nichtig, und wird daher die darauf hin erfolgte Amtsverleihung kassiert; bei Patronen wird wohl die Simonie, wenigstens im Wiederholungsfalle, mit Entziehung des Präsentationsrechts für ihre Person bestraft; auch Ahndung der Simonie mit Geld- und Gefängnisstrafen kommt vor. Jetzt ist die Simonie durchweg nur als Amtserschleichung kriminell strafbar und kommt insofern die Kognition darüber nur den weltlichen Gerichten zu. Außerdem ist sie auch hinsichtlich der katholischen Kirche bloß Gegenstand der Kirchenzucht und der Disziplinargewalt der Kirchenbehörden (s. O. Mejer, Institutionen des gem. deutsch. Kirchenrechts § 117, Note 11; § 159, Nr. 2; § 160, Nr. 2; vgl. mit § 158, Anm. Nr. V).

Ein eigentümlicher Fall der Simonie war der in Pommern üblich gewordene Erwerb eines Kirchenamtes durch Eheversprechen (vgl. Woltersdorff, in Friedberg und Sehling, D. ZKR 11, 177 ff. 12, 1 ff. 182 ff.).

Zur Verhütung der Simonie wurde schon durch Synodalstatuten des 13. Jahrhunderts vorgeschrieben, daß Providenden vor der **institutio canonica** einen Eid schwören sollen, sich in Beziehung auf die ihnen zu verleihende Pfründe keiner Simonie schuldig gemacht zu haben und früher auch in protestantischen Landeskirchen ein solcher Simonieeid gefordert (s. J. H. Böhmer, J. E. P. T. IV. L. V, T. III, §§ 27, 28; Sahme, De iuram. simoniae a candidatis S. minist. in consist. regni Prussiae praestando. [Regiom. 1719]). Das kanonische Recht kennt diesen Eid nur als einen das Vorhandensein hinreichender Verdachtsgründe voraussetzenden Reinigungseid: c. 38. X. de electione (1, 6). **(Scheurl †) Sehling.**

Simplicius, Papst, 468—483. — Briefe des Simplicius bei Thiel, Epistolae Romanorum pontificum I, S. 174 ff.; Jaffé I, S. 77 ff.; Biographie im Lib. pontif. I, S. 112 der Ausgabe v. Mommsen; Liberati breviar. caus. Nest. et Eutych. 16—18, MSL 68, S. 1019 ff.; Evagrius, h. e III, 4 ff.; Zacharias Rhetor, KG V, 9 f., S. 79 f. der Ausgabe von Ahrens u. Krüger; Hefele, Conciliengeschichte II, S. 602 ff.; Gregorovius, Gesch. der Sadt Rom im MA., I, S. 246 ff.; Langen, Geschichte der römischen Kirche 1885, S. 126 ff. Man vgl. d. Art. Monophysiten u. die dort angegebene Litteratur, Bd XIII, S. 372 ff.

Simplicius stammte nach dem Lib. pontif. aus Tibur. Sein Amtsantritt bemißt sich nach dem Todestage seines Vorgängers Hilarus. Starb dieser, wie es wahrscheinlich ist, am 28. oder 29. Februar 468 (s. Bd VIII, S. 67, 55), so war der folgende Sonntag, der 3. März, sein Konsekrationstag. Seine Thätigkeit wurde vornehmlich durch die Teilnahme an den monophysitischen Streitigkeiten in Anspruch genommen. Ich verweise hiefür auf den Art. Monophysiten Bd XIII, S. 380, 6 ff. und S. 382, 9 ff. Wenn es Simplicius nicht gelang, die Stellung, die Leo d. Gr. errungen hatte, zu behaupten, so schritt er nach einer anderen Seite mit Erfolg auf der Bahn Leos und seines Vorgängers Hilarus weiter, indem er den Bischof Zeno von Sevilla zum apostolischen Vikar in Spanien ernannte (Gelas. ep. ad ep. Dard. bei Thiel I, S. 407).

Die Biographie des Simplicius erwähnt noch die durch ihn vorgenommene Dedikation vier römischer Kirchen (S. Stephan auf dem Cölius, S. Andreas, S. Stephan juxta basilicam S. Laurentii, S. Bibiana), die von ihm angeordnete Aufstellung je eines hebdomadarius für Taufe und Pönitenz bei S. Peter, S. Paul und S. Laurentius, und die Stiftung kostbarer Kirchengeräte.

Der Pontifikat des Simplicius dauerte nach den Katalogen 15 Jahre und 7 Tage. Daraus ergibt sich als Todestag der 10. März 483; doch nennt der Lib. pont. den 2. März. Duchesne beseitigt den Widerspruch wahrscheinlich richtig durch die Korrektur von VI non. Mart. in VI id. Mart. **Hauck.**

Simri, ein Usurpator im Reiche Israel. Er hat als Untergeneral des Königs Ela eine Verschwörung gegen seinen Herrn angezettelt und diesen während eines Gastmahls ermordet. Doch dauert seine Herrschaft nur sieben Tage. Das Heer selbst will von Simri nichts wissen, sondern ruft den bei ihm zur Belagerung von Gibbeton abwesenden Oberfeldherrn Omri zum König aus. Omri folgt dem Rufe, zieht mit dem Heere von Gibbeton ab gegen die Hauptstadt Thirza. Simri kann augenscheinlich nicht an ernsthaften Widerstand denken und findet den Tod in den Flammen seines Palastes (1 Kg 16, 9—20). **Kittel.**

Simson. — Siehe die Litteratur vor dem Art. Richter in Israel, Bd XVI S. 762. Zu Simson speziell außerdem: Niemeyer, Charakteristik der Bibel, Halle 1778, S. 479 ff.; Roskoff, Die Simsonssage und der Heraklesmythus 1860; Steinthal in der Ztschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1862, S. 129 ff.; E. Wietzke, Der biblische Simson und der ägyptische Horos-Ra, 1888; Friedr. Bäthgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 161 ff.; R. Sonntag, Der Richter Simson 1890; Alfr. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients 1904, S. 287 f.; Daniel Völter, Aegypten und die Bibel 1904, S. 107 ff. — Vgl. auch die Wörterbücher und Encyklopädien unter Simson oder Samson.

Simson (hebr. שִׁמְשׁוֹן, LXX, *Σαμψων* Vulg. Samson haben vielleicht die ältere Vokalisation), Sohn Manoahs, aus dem Stamm Dan, ist der letzte und volkstümlichste Held des Richterbuches, welches von ihm (Kap. 13—16) eine Reihe von Kraftproben und Heldenstreichen erzählt, die in einer besonderen schriftlichen Quelle dem Verfasser jenes Buches vorlagen und von ihm, wie es scheint, nur mit einigen Zusätzen begleitet aufgenommen wurden. Was Simson vor allen Helden der Richterzeit auszeichnete, war ungemeine gottverliehene Leibeskraft, die damit zusammenhing, daß er von Mutterleib an und auf Lebenszeit dem Herrn geweiht war als ein Nasir (נְזִיר אֱלֹהִים 13, 5; s. d. Art. Bd XIII S. 653 ff.), wie denn jene göttliche Kraft davon abhing, ob er die zu dem betreffenden Gelübde gehörigen Enthaltungen beobachtete, namentlich das Unterlassen des Haarschneidens. Aber nicht allein als ein athletischer Recke, der die Philister seines Armes Wucht fühlen läßt, tritt der in solch besonderer Zucht Gottes aufgewachsene Simson auf, sondern zugleich als gewandter Kämpfer mit der scharfgeschliffenen Waffe des witzigen Wortes, mit Rätseln, Sinnsprüchen, Spottversen, — auch hierin recht ein Vertreter seines Volkes in der sprudelnden Fülle seiner Jugendkraft. Seine Überlegenheit giebt ihm ein unverwüstliches Vertrauen, so daß er ohne Not die Gefahr sucht und mit ihr spielt, über die schlimmen Streiche der Feinde sich mit Humor tröstet, um sich ihnen aufs neue auszusetzen, bis sie ihn endlich durch ihre Arglist, nicht durch ihre Übermacht verderben. Mit seiner Sorglosigkeit hängt die planlose Art seines Wirkens zusammen. Zwar treibt ihn der Geist Gottes an den Feind (13,25; 14, 4); aber aus Scherz und Liebesabenteuern erwachsen ihm seine Händel und Heldenthaten. Zwar ist es der Gottesgeist, der ihm, zumal in der Not, seine übermenschliche Stärke verleiht (14, 6. 19; 15, 14; 16, 20); aber diese Gotteskraft wird oft in zwecklosen Streichen verschwendet, die von dem Ernst und

der Würde eines Gotteskämpfers nichts an sich tragen; auch die ernsteren Kämpfe bleiben ohne Zusammenhang, die blutigen Siege ohne jene Frucht, die ein Volksbefreier daraus hätte gewinnen müssen. Es heißt zwar, Simson habe Israel „gerichtet“ 20 Jahre lang (15, 20; 16, 31); aber nur um der Gleichförmigkeit mit den übrigen „Richtern“ willen scheint dieser Ausdruck gebraucht, nicht von dem eigentlichen Erzähler der Simsonsthaten, sondern vom Redaktor des Richterbuches. Denn von der Ausübung einer Gerichtsbarkeit sehen wir nichts; Simson hätte sich dazu auch kaum geeignet. Nicht einmal, daß er seinen Stamm anführte, wird bestimmter bezeugt. Was er thut, thut er auf eigene Faust, vollbringts allein durch seine persönliche gottgeschenkte Kraft und zu seinem Ruhm. Seinem Volk erwächst mehr mittelbar ein Gewinn daraus und zwar nur ein beschränkter (13, 5). Er selbst aber, der mit ganzen Scharen von Feinden sich furchtlos messen durfte, wird durch leidenschaftliche und ungeordnete Weiberliebe, worin er sich nie enthaltsam gezeigt, schließlich zu Fall gebracht. So zeigt diese Gestalt allerdings einen gewissen Dualismus, aber es ist das nicht der Widerspruch zwischen heidnischem Naturmythus und monotheistischer Überarbeitung (Seinecke), auch nicht bloß der zwischen derb volkstümlichem Stoff und religiös-nationaler Form (Wellhausen), sondern im Grund der Widerspruch zwischen göttlichem Beruf und menschlicher Natürlichkeit, welche bei noch so ausgezeichneter Begabung von oben sich unfähig erweist, ihre höhere Bestimmung zu erfüllen, wo sie nicht vom göttlichen Geiste ganz und gar durchdrungen und geheiligt ist. Dieser selbe Widerstreit, der sich an Simson so persönlich darstellt, zeigt sich verhängnisvoll an seinem ganzen Volke, zumal in jener Sturm- und Drangperiode der Richterzeit: obwohl von dem Herrn großartig ausgerüstet und erstaunlicher Thaten fähig, erlag es als ein in seiner natürlichen Eigenart unbrauchbares Werkzeug göttlichen Regiments.

Kap. 13 wird zuerst eine zweifache Erscheinung des Engels Gottes berichtet, welche an die Patriarchenzeit und den Anfang der Geschichte Gideons erinnert. Den lange vergeblich auf Kindersegen harrenden Eltern Simsons wird dabei die Geburt und der Beruf ihres Sohnes angekündigt und seine Weihung an den Herrn eingeschärft. Er war (13, 5) zum Kampf wider die Philister bestimmt, die übermütigen Bedränger seines Stammes und Volkes, welche gerade in dieser Zeit offensiv gegen Juda-Israel vorgegangen waren (13, 1. Zum Zeitpunkt vgl. Bd XVI, 767, 13 ff.). Es war der Beginn der philistäischen Bedrückung, welcher erst Samuel und die ersten Könige ein Ende machten. Ein erster Cyklus von Heldenthaten Simsons bewegt sich um sein Verhältnis zu einer Philistertochter zu Timnath. Auf dem Wege zu seiner Braut zerreißt er einen Löwen, der ihm später bei der Hochzeit den Stoff giebt zu seinem Rätsel, womit er die Gesellschaft der Unbeschnittenen in Verlegenheit setzt, bis seine gutmütige Nachgiebigkeit dem Weibe gegenüber ihm zum erstenmal Nachteil bringt, den er jedoch durch einen kühnen Beutezug auszugleichen weiß (Kap. 14). In diesem Kapitel entfernen v. Doorninck, Stade (ZatW IV, 250 ff.), Moore die Beteiligung der Eltern Simsons an der Brautwerbung und Hochzeit durch textkritische Streichungen. Simson habe nach der Weigerung der genannten (Vs. 3) eine auswärtige Ehe eingehen wollen, wobei er sich im Hause seiner Frau zu Timnath niedergelassen hätte und Philister geworden wäre. Deswegen seien auch seine Genossen an der Hochzeit Philister gewesen. Allein diese Ausscheidung gelingt Vs. 9 und 16 schlecht, ist daher zweifelhaften Rechts. Unabhängig davon ist Stades Konjektur Vs. 18 statt החרסה zu lesen החדרה wie 15, 1. Dann ist die Hochzeit vor der abschließenden Brautnacht abgebrochen worden. Jedenfalls sieht aber Simson 15, 1 die Philisterin als sein rechtmäßiges Eheweib an. Nimmer verlegen, wo es galt einen Handel auszufechten, rächte er durch Verwüstung der Felder am ganzen Philistervolk den ihm angethanen Schimpf, daß man seine Brautwerbung und Hochzeit nicht weiter gelten ließ, sondern seine Braut einem andern gab. Und als die Philister ihren Schaden den Schwiegervater und sein Haus entgelten ließen, nahm er davon einen neuen Anlaß, ihnen den stärkeren zu zeigen. Die größte Niederlage richtete er bald darauf unter ihnen an, als die feigen Judäer ihn den Philistern als unwillkommenen Ruhestörer ausgeliefert hatten (Kap. 15). Ein Siegesliedchen (15, 16) erinnert an diese Heldenthat, die mit der unvollkommenen Waffe eines Eselskinnbackens vollbracht worden war, ebenso die Örtlichkeit von Ramath Lechi, wo man, wie es scheint, den Kinnbacken noch in den Felsgebilden zu erkennen glaubte. Auch den Bewohnern von Gaza spielte Simson einen zwar harmloseren, aber für sie gar schimpflichen Streich, indem er ihnen die Thorflügel ihrer Stadt nächtlicherweile ausführte, als sie den in Liebeslust verstrickten Helden wohl eingeschlossen zu haben glaubten. Verhängnisvoll wurde ihm die Liebe zu einer andern Philistäerin Delila, welche ihm das Geheimnis

seiner Kraft abzulocken wußte, und es ihren Landsleuten verriet. Dreimal hatte er sie hingehalten mit irrigen Angaben; zuletzt that er ihr kund, daß mit seinem Hauptthaar auch seine Körperstärke schwinden müßte. Sie schnitt es ihm ab, und „der Herr war von ihm gewichen“. Schwach wie ein anderer, wurde er überwältigt, geblendet und mußte im Gefängnis Sklavendienst verrichten (16, 4—21). Den Schluß des dramatischen Konfliktes bildet Simsons Tod. Nachdem ihm allmählich mit dem Haare die Kraft wieder gewachsen war, ermannte er sich zu seiner letzten Rache und ging unter, die Philister unter den Trümmern ihres Götzentempels begrabend (16, 22 ff.). — So schön dieser Stoff episch oder dramatisch angesehen sich gruppiert, indem der Konflikt sich immerfort steigert, die Anfechtungen und Kraftanstrengungen des Helden immer ernster und mächtiger werden, bis er unterliegt, im Tode noch seine übermenschliche Kraft beweisend, nachdem seine menschliche Schwachheit im Leben oft genug ihn gefährdet hat, — so ist doch unbegründet, daß der Verfasser gerade zwölf Heldenwerke habe berichten wollen (Bertheau, G. Baur) oder daß das Ganze aus fünf Akten von je drei Wendungen zusammengesetzt sei (Ewald) oder aus sechs Akten (Diestel) oder sieben Großthaten (Schenkel). Der Faden wird einmal (16, 1) neu angesponnen; ursächlich hangen die vorher erzählten Abenteuer alle zusammen; 16, 1—3 steht selbstständig da; dann folgt wieder eine Reihe zusammengehöriger Auftritte bis zum Schluß. Aber es scheint die Erzählung nicht mit Rücksicht auf eine besondere Symmetrie gruppiert.

Mit mehr Anschein von Berechtigung als andere Erzählungen der Bibel hat die Kritik die Geschichte Simsons zu den indogermanischen Mythen in Beziehung gesetzt. Schon der Name שִׁמְשׁוֹן (von שֶׁמֶשׁ diminutiv: der kleine Helios, oder adjektivisch: sonnenhaft; nach andern dieselbe Bildung wie der Name des Fischgottes דָּגוֹן, also Sonnengott; noch andere leiten es freilich von שמם ab: der Verwüster; ohne bestimmte Ableitung sagt Josephus Ant. V, 8, 4: der Name bedeute *ἰσχυρός*) erinnerte an Herakles, den Sonnenheld, ebenso die Kraftproben an die Werke jenes Heroen. Die Ähnlichkeit, welche schon in der alten Kirche auffiel (Eusebius, Chron. ed. Schöne p. 54 sq.), wurde oft so erklärt, daß jener hellenische Mythus Nachbildung des biblischen sei (Philaster, De haeres. cap. 8; Georgius Syncellus, Chronogr. ed. Dindorf I, 309). Neuere betrachten die Geschichte Simsons nach Analogie der herakleischen als Naturmythus. Nach vereinzelten Vermutungen Früherer (z. B. Vatke, Rel. des ATs I, 368 f.) hat namentlich Steinthal eine Ausdeutung dieser Erzählungen in allen Einzelheiten versucht, auf der Annahme fußend, daß Simson der Sonnengott. Ihm folgen Seinecke (Gesch. I, 253 ff.), Goldziher (Mythos der Hebräer, S. 128), J. Braun (Naturgesch. der Sage, 272. 442), M. Schultze (Handb. der ebräischen Mythol. 147. 151. 232): der Name Simson sei gleich Sonnengott, wozu auch Nöldeke ZdmG XV, 806 f. zu vergleichen; das Hauptthaar, in welchem die Kraft liege, gehe auf die Sonnenstrahlen, der Löwe 14, 5 ff. sei der nemeische, das Sternbild am Himmel; wenn die Sonne dort stehe, schwärmen die Bienen, daher Honig aus dem Starken; die Füchse 15, 4 wie Ovid. Fasti IV, 681 Symbol des Getreidebrandes; siehe aber auch Livius XXII, 16 f.; der Delila entspreche Omphale; die beiden Thorflügel mit ihren Pfosten den Säulen des Herakles u. s. w. Ein semitisches Bindeglied oder eine gemeinsame Quelle für den Simson- und Heraklesmythus fand man in der Gestalt des babylonischen Heros Gilgames; vgl. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 219 ff. 618. Da jedoch die Unterschiede zwischen der Simsongeschichte und jenen dichterischen Erzeugnissen noch weit stärker sind als die zum Teil sehr gesuchten Berührungen und manche Teile dieser israelitischen Überlieferung einer Deutung aus der Natur zähe widerstehen, so halten andere dafür, um die historische Person Simsons hätten sich nur einzelne mythische Züge dieser Art gelagert. So Hitzig (Gesch. S. 123), Roskoff, G. Baur, Bäthgen, Kittel, Alfr. Jeremias, Oettli u. a. Noch andere sehen ganz vom Naturmythus ab, räumen dagegen der lokalen Sage mehr oder weniger Anteil an der Ausgestaltung der vorliegenden Erzählungen ein. Daß dieselbe nicht auszuschließen ist, so willkürlich es wäre, die Riesenkraft Simsons nach dem Maßstab des Gemein-Menschlichen zu messen, dafür sprechen Stellen wie 15, 17 ff. So glaubt Ewald, daß die geschichtliche Gestalt dieses Helden mehr als die anderen der Richterzeit von der Macht der Sage ergriffen worden, hält aber daran fest, daß jene noch deutlich genug zu erkennen sei. Auch Reuß (Gesch. S. 124 ff.) will in dieser „volkstümlichsten Heldensage“ von Naturmythus nichts wissen. Mag man aber auch eine Abrundung und ausschmückende Steigerung bei der mündlichen Fortpflanzung der Kunde von dem beliebten Volkshelden für wahrscheinlich halten — so sollte man nicht verkennen, daß ein fester konkreter Überlieferungsstoff hier geboten wird, der von den schattenhaften Gebilden babylonischer und

hellenischer Phantasie sich wie Wirklichkeit und Ideal unterscheidet. Das Leben Simsons ist lokal bestimmt und in enge Grenzen geschlossen vom ersten Auftreten (13, 25) bis zum Grabe (16, 31); vgl. 14, 1. 5. 19; 15, 17 ff.; 16, 1. 3. 4. Vgl. zu den Lokalitäten auch ZdPV 1887, S. 156. Ebenso ist der persönliche Charakter ein naturwahr individueller; „die Züge gehen zur Einheit eines Charakters zusammen" (Hitzig). Die ganze Gestalt ist eine echt hebräische; die Begebenheiten stützen sich wie auf bestimmte Örtlichkeiten, so auf unübersetzbare hebräische Sprüche 14, 4. 18; 15, 7. 16 und sonst. Siehe über die dabei häufigen Reime und Alliterationen Sommer, Bibl. Abhandlungen I, S. 86 f. Auch das religiöse Moment, das allerdings in der weitern Geschichte nicht mehr so hervortritt wie in der Vorgeschichte Kap. 13, ist doch nicht bloß später in eine profane Heldensage hineingetragen, sondern durchzieht das Ganze. Simson ist zwar kein „verrückt gewordener Ekstatiker und Anachoret" (Klostermann, Gesch. S. 120), wohl aber ein Nasiräer, und nur deshalb, weil er Gott geweiht ist, ein Kraftheld ohne gleichen. Mit dieser Weihe schwindet seine Kraft, die also keine rein fleischliche ist, wenn sie auch nicht höherem Zwecke dienstbar wird. **v. Orelli.**

Simultaneum. — Majer, Teutsches geistl. Staatsr. 1773; Hinschius, Kirchenr. 4, 358 ff.; Hirschel, in Archiv für kath. Kirchenr. 25, 1 ff., 46, 329 ff.; v. d. Aurach, Die kirchl. Simultanverhältnisse in der Pfalz am Rhein, Mannheim 1866; Hartung, Das kirchl. Recht der Protestanten im vormaligen Herzogthum Sulzbach, Erlangen 1872; Köhler, Simultankirchen im Herzogtum Hessen, Darmstadt 1889; ders., Hessisches Kirchenrecht, Darmstadt 1884; Wagner, Untersuchung über die Ryswickſche Religionsklausel, Berlin 1889; Krais, Kirchl. Simultanverhältnisse, insbes. nach bayr. Recht, Würzburg 1890; Meurer, Krit. Vierteljahrschr. 1891, S. 133; Sehling, Ueber kirchl. Simultanverhältnisse, Freiburg 1891 (auch im Archiv für öffentl. Recht 7, Heft 1); ders., in RkZ 2, 777 ff.; Lauter, Die Entstehung der kirchl. Simultaneen, Würzburg 1894; Kahl, Lehrsystem des Kirchenr. und der Kirchenpolitik 1 (Freiburg 1894), S. 405 ff.; Waller, Beitr. zum Recht der Simultaneen, mit bes. Berücksichtigung der Verh. der Stadt Weiden (Erlanger Dissert. 1905); Stolz, Das Simultaneum in Repperndorf (Würzb. Diss. 1905); Lampert, in Arch. f. kath. Kirchenr. 85, 375 ff.; Schön, Das ev. Kirchenr. in Preußen Bd 1 (Berlin 1903), S. 197; Lüttgert, Ev. Kirchenr. in Rheinland und Westfalen, Gütersloh 1905, S. 51. 489 ff.

Simultaneum (**scil. religionis excercitium**). I. So bezeichnete man im früheren deutschen Reich das Verhältnis, welches entstand, wenn mehrere Religionsparteien berechtigt waren, ihre Religion nebeneinander in ein und demselben Territorium auszuüben, und zwar der Art, daß das Maß der Religionsübung der etwa schlechter gestellten Religionspartei über das Recht der bloßen Hausandacht hinausging.

Vom Standpunkt der römisch-katholischen Kirche aus, welche allen anderen Kirchen und Religionsgesellschaften die Existenzberechtigung abspricht, erscheint das Simultaneum als ein Unding. In Deutschland ist es erst möglich geworden, nachdem der Augsburger Religionsfriede (s. d. Art. Bd II S. 250) für die Reichsstände die Freiheit, sich zu dem in der Augustana niedergelegten evangelischen Glauben zu bekennen, anerkannt hatte und demnächst im westfälischen Frieden von 1648 bestimmt war, daß das in dem ersteren Friedensschluß anerkannte **jus reformandi** der Reichsstände in Bezug auf das Verhältnis der Evangelischen und Katholiken darin seine Schranke haben sollte, daß den Anhängern der einen oder anderen Konfession ihre bisherige Religionsübung, wann und wie sie dieselbe in einem Zeitpunkte des sog. Normaljahres (d. h. des Jahres 1624, s. auch Bd I S. 560) gehabt hatten, belassen bleiben und daß, so weit das Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformierten in Frage kam, in der gedachten Beziehung der Zustand zur Zeit des Friedensschlusses entscheiden sollte (**Instrum. pacis Osnabrug. Art. V**, § 31. 32 und **Art. VII**, § 1. 2).

Während unter den erwähnten Voraussetzungen die Anhänger der einen oder anderen Religionspartei von dem andersgläubigen Fürsten geduldet werden mußten, erhob sich bald nach dem Friedensschlusse die Streitfrage, ob bei einer Verschiedenheit der Religion des Landesherrn und der Unterthanen der erstere auch seiner Konfession die freie Religionsübung über das Maß des Hausgottesdienstes hinaus zu gestatten befugt sei, selbst wenn diese im Normaljahr eine solche nicht besessen hatte. Praktische Bedeutung hatte die Frage namentlich für den Fall, daß der Regent eines protestantischen Landes nach seinem Uebertritt vom Protestantismus zum Katholicismus nunmehr auch der katholischen Kirche freie Entfaltung im Lande gewähren wollte oder gewährte, da der westfälische Frieden (cit. Art. VII) für den Fall eines Wechsels des Landesherrn zwischen den beiden evangelischen Konfessionen nicht allein diesem selbst die Einrichtung eines Hofgottesdienstes,

sondern auch den mit ihm übertretenden Gemeinden das Recht der Religionsübung zugesichert hatte.

Die gedachte Streitfrage wurde teils (so namentlich seitens der Katholiken) bejahend, teils verneinend beantwortet. Eine dritte Ansicht machte einen Unterschied zwischen einem sog. schädlichen (nocuum) und unschädlichen (innocuum) Simultaneum. Das erstere, Einräumung der Religionsübung und gleichzeitige Entsetzung der herrschenden Religionspartei aus ihren Kirchen und Gütern, um sie der neu zugelassenen zuzuwenden, wurde für unzulässig, das unschädliche dagegen, nämlich bloße Einräumung der Religionsübung an eine bisher nicht berechtigte Religionspartei unter Verpflichtung derselben, für ihre Kultuseinrichtungen und Bedürfnisse mit eigenen Mitteln zu sorgen oder auch zugleich unter gelegentlicher Einräumung leer stehender und nicht benutzter Kirchengebäude der bisher herrschenden Konfession, für statthaft erklärt (vgl. Joh. Chr. Majer, Teutsches geistliches Staatsrecht, 1773, 2, 260; Pütter, Hist. Entwickelung d. heut. Staatsverfassung d. deutschen Reichs, 1786, 2, 203 ff.; J. H. Boehmer, Jus ecclesiasticum Protestantium, III, 36, §§ 8 sq.; Wiese, Handbuch d. gem. in Teutschland üblichen Kirchenrechts, III, 2, 104). Die verneinende Ansicht berief sich namentlich auf den Art. V, § 33, in welchem ausdrücklich eine besondere Vorschrift im Sinne einer wenigstens beschränkten Zulassung für das Bistum Hildesheim gemacht ist (des Näheren s. Endres, Diss. de pactorum Hildesiensium in confirmanda communi catholicorum doctrina circa Simultaneum efficacia, Wirceburg. 1765 und vindicata pactorum Hildesiensium in confirmanda communi circa Simultaneum doctrina efficacia, ibid. 1771; bei Schmidt, Thesaur. jur. eccles. 4, 257 u. 329), sowie auf Art. V, § 27, welcher den Landesherrn für verpfändete und von ihnen wieder eingelöste Gebiete die Einführung der öffentlichen Übung ihrer bisher dort nicht recipierten Religion erlaubte (s. Dürr, Diss. de eo quod justum est circa jus reformandi in territorio oppignerato, Mogunt. 1760, bei Schmidt a. a. O. S. 140).

Erst der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 hat die Streitfrage beseitigt, indem er sich für die Zulassung eines sog. unschädlichen Simultaneum aussprach (vgl. § 63: „Die bisherige Religionsübung eines jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein; insbesondere jeder Religion der Besitz und ungestörte Genuß ihres eigentümlichen Kirchenguts, auch Schulfonds nach der Vorschrift des westfälischen Friedens ungestört verbleiben; dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten"). Die weitere Entwickelung in Deutschland, welche überall mit einer Ausnahme zu der Parität zwischen den ehemaligen Reichskonfessionen geführt hat, ist bereits Bd XIV S. 689 im Art. „Parität" besprochen. Der letztere Ausdruck hat übrigens in unserer Zeit das Wort Simultaneum für die Gleichberechtigung mehrerer verschiedener Konfessionen in demselben Lande aus dem Gebrauche verdrängt.

II. Unter Simultaneum verstand man ferner, und in dieser Bedeutung ist das Wort auch noch heute üblich, die Berechtigung zweier Kirchengemeinden verschiedener Konfessionen auf ein und dieselbe kirchliche Einrichtung, genauer den Simultangebrauch einer solchen, vor allem eines und desselben Kirchengebäudes, dann auch desselben Friedhofes. (Wegen der gemischten Bistümer und Kapitel s. Bd X S. 43.)

Solche Simultanverhältnisse sind in Deutschland, namentlich im Westen und im Südwesten mehrfach in der Zeit zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem westfälischen Frieden und auch noch nach diesem entstanden und begründet worden. Veranlassung dazu haben namentlich die Einziehung einer Reihe von Kirchengütern durch die Protestanten nach dem erstgedachten Frieden und die mit der Gegenreformation verbundene, infolge des Restitutionsediktes vom 6. März 1629 stattgehabte Restitution derselben an die Katholiken (vgl. darüber Th. Tupetz, Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedikt, Wien 1883), ferner die während des 30jährigen Krieges vorgekommenen Änderungen in der Stellung der Religionsparteien in den einzelnen Ländern und auch die mehrfachen Konversionen von Landesherren, namentlich vom Protestantismus zum Katholicismus und die landesherrliche Festsetzung einer Mitberechtigung der Katholiken an evangelischen Kirchen (vgl. z. B. Hartung, Das kirchliche Recht der Protestanten im vorm. Herzogthum Sulzbach, herausgeg. v. Engelhardt, Erlangen 1872) gegeben. Was insbesondere die Pfalz betrifft, so hatte der Art. 4 des mit Frankreich abgeschlossenen Friedens von Ryswik von 1697 zwar die Rückgabe der von Frankreich infolge der sog. Reunionen weggenommenen pfälzischen Länder angeordnet, aber in einer erst in den letzten Stunden eingeschobenen und deshalb von den Protestanten hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit

nicht anerkannten Klausel war zugleich bestimmt worden, daß die widerrechtlich eingedrungenen Katholiken in ihrer damals bestehenden Religionsübung belassen werden sollten. Zur Vollziehung dieser Klausel führte der katholische Kurfürst Johann Wilhelm durch das Edikt vom 29. Oktober 1698 allgemein das sog. Simultaneum ein, d. h. er erklärte alle reformierten Kirchen und Kirchhöfe für alle drei Konfessionen gemeinschaftlich, wogegen er die Katholiken im Alleinbesitz ihrer Kirchen beließ. Im Zusammenhang damit wurde ferner die Verwaltung des allgemeinen Kirchenvermögens einer aus Katholiken und Protestanten gemischten sog. Administrationskommission (1699) übertragen. Beschwerden der Reformierten über diese Vergewaltigungen beim Reichstage blieben erfolglos und erst als Preußen mit gleicher Behandlung der Katholiken in seinen Ländern drohte (M. Lehmann, Preußen u. die kath. Kirche seit 1640, 1, 386) verstand sich der Kurfürst dazu, durch die sog. Religionsdeklaration von Düsseldorf (vom 26. November 1705) das eingeführte Simultaneum im allgemeinen wieder aufzuheben. Ausgenommen wurden die Kirchen, an denen es schon vor dem Aussterben der pfalz-simmernschen Linie (1673) bestanden hatte, ferner sollte in den Hauptstädten mit mehreren Kirchen wenigstens eine den Katholiken verbleiben, in den übrigen Oberamtsstädten mit einer Kirche aber, sowie in Heidelberg bei der Heiliggeistkirche die Benützung des Langhauses den Reformierten, die des Chores den Katholiken zukommen. Die Kirchen in den übrigen Städten und auf dem Lande, sowie die Einkünfte des allgemeinen reformierten Kirchenvermögens wurden zu $^5/_7$ den Reformierten, zu $^2/_7$ aber den Katholiken zugewiesen (B. G. Struve, Pfälzische Kirchenhistorie, Frankfurt a. M. 1721, S. 768 ff.).

Die rechtliche Theorie des Simultangebrauches von kirchlichen Einrichtungen, insbesondere von Kirchengebäuden, ist, da meistens gesetzliche Bestimmungen darüber fehlen (nur das preuß. Allg. L.R. II, 11, §§ 309—317 und das baierische Religionsedikt vom 26. Mai 1818 §§ 90—99 enthalten solche, das letztere im wesentlichen Anschluß an das preußische Landrecht), wenig ausgebildet und sehr bestritten.

Die rechtliche Grundlage für den gemeinschaftlichen Gebrauch einer Kirche kann einmal das Miteigentum beider Gemeinden an dem Gebäude bilden, ein Fall, bei welchem auch zugleich mehrfach ein Miteigentum am Kirchenvermögen vorkommt. Es ist aber auch möglich, daß die Kirche im Alleineigentum der einen Gemeinde steht und daß die Berechtigung der Gemeinde der anderen Konfession sich bloß als ein Gebrauchsrecht charakterisiert. Ob das eine oder andere, und im letzteren Falle, welche Art des Gebrauchsrechtes anzunehmen ist, läßt sich nur unter Berücksichtigung der Art der Entstehung des Simultaneums, insbesondere etwaiger zwischen den Gemeinden geschlossener Verträge (so auch A.L.R. II, 11, § 309 und Religionsedikt § 90) bezw. nach dem herrschenden Besitzstande feststellen. Es stehen sich in diesen Fällen stets zwei Gemeinden, als verschiedene Rechtssubjekte gedacht, gegenüber und es ist unhaltbar, wenn neuerdings, so von Hirschel, die rechtlichen Verhältnisse bezüglich der Simultankirchen im Archiv für kath. Kirchenrecht 46, S. 365 behauptet worden ist, daß die betreffenden Religionsgesellschaften bezüglich der Simultankirche nicht als voneinander getrennte Gesellschaften, sondern als eine einzige, in Bezug auf die betreffende Kirche die Gemeinschaft und die Einheit der Religion noch festhaltende Gemeinde betrachtet werden müßten. Der Berechtigung zum Miteigentum oder Mitgebrauch steht es aber gleich, wenn nur die thatsächliche Mitbenutzung durch eine besondere Bestimmung, wie z. B. der des westfälischen Friedens über das Normaljahr, eine rechtliche Anerkennung erhalten hat. Ein Simultaneum im Rechtssinne entsteht auch, wenn die eine Religionspartei der anderen bloß bittweise (precario) die Mitbenützung einräumt, und die Erlaubnis dazu jeder Zeit widerrufen kann (s. A.L.R. II, 11, §§ 314. 317; Religionsdikt §§ 94. 97). Dagegen kann — selbst nicht durch Zeitablauf — ein S. entstehen, wenn die Duldung der Mitbenützung gegenüber der berechtigten Partei durch Gewalt erzwungen ist (vgl. den Rechtsfall in der ZKR 17, S. 326). Die erwähnten beiden Gesetzgebungen bestimmen für den Fall, daß bei einem Streit die Berechtigung beider Gemeinden nicht festzustellen ist, daß die Benützung derjenigen, welche am spätesten zum Mitgebrauche gelangt ist, nur als eine widerrufliche und bittweise eingeräumte gilt, und daß, wenn dagegen das Verhältnis der Mitbenützung nicht klar zu stellen ist, beide Gemeinden als gleichberechtigt zu betrachten sind. Soweit keine besonderen gesetzlichen Normen bestehen, müssen die Grundsätze des Privatrechts über Miteigentum oder Gebrauchsrechte an fremder Sache in Geltung treten. (Vgl. Sehling, Simultanverhältnisse S. 62 ff.)

Die Art und das Maß der beiderseitigen Benützung kann sehr verschieden sein. So kommt eine räumliche Trennung vor in der Weise z. B., daß die eine Partei das Schiff,

die andere den Chor der Kirche zur Verfügung hat, andererseits sind besondere Stunden für den Gottesdienst jeder Religionspartei festgesetzt. Es kann auch der Gebrauch der Kirche für die eine Partei bloß auf die Vornahme von Kasualhandlungen, Taufen u. s. w. beschränkt sein (s. Archiv für kath. Kirchenrecht, 25, S. 1. 48. 281). Endlich ist, freilich vereinzelt, sogar gemeinsamer Gottesdienst vorgekommen. Nach der Prot. Kirchenzeitung von 1854, S. 102, bestand in Güldenstadt im Osnabrückschen zwei Jahrhunderte hindurch bis zum Jahre 1850 ein Simultaneum in der Art, daß die römische und die evangelische Gemeinde ein gemeinsames Gotteshaus, einen gemeinsamen katholischen Priester und einen gemeinsamen evangelischen Küster hatten. Der Priester begann den Kultus durch einen Introitus, dann folgten die Evangelischen mit dem Kyrie eleison, der Priester mit dem **Gloria in excelsis**, die Evangelischen mit dem Liede: „Allein Gott in der Höh". Nachdem der Priester und die katholische Gemeinde abwechselnd gebetet und gesungen hatten, verlas der erstere die Epistel und die Evangelischen sangen den dritten Vers des Liedes: „Allein Gott ꝛc." Hierauf sang der Priester das Evangelium und das Glaubensbekenntnis, dann folgten die Evangelischen mit dem Liede: „Wir glauben All' an Einen Gott". Nun brachte der Priester das Meßopfer dar, welchem die Evangelischen unthätig zusahen. Nach dem Schlusse der Messe sangen sie ein auf den Sonntag oder Festtag sich beziehendes Lied, während dessen der Priester die Kanzel bestieg, um beiden Religionsparteien eine Predigt zu halten. Zum Schlusse des Gottesdienstes sangen die Evangelischen ein Paar passende oder die Predigt ergänzende, unter Umständen aber auch zurückweisende Liederverse.

Über die Tragung der Lasten, insbesondere der Unterhaltungskosten, entscheiden zunächst die vorhandenen Verträge, eventuell sind dieselben aus dem etwaigen gemeinsamen Kirchenvermögen zu bestreiten. Bei gemeinsamen Eigentum beider Parteien an der Kirche haben im Falle der Unzulänglichkeit oder beim Mangel eines solchen Vermögens beide Gemeinden dazu beizutragen. Mehrfach wird die Ansicht verteidigt (so Hirschel a. a. O. S. 374 und Silbernagl, Verfassung und Verwaltung sämtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern, 2. Aufl., Regensburg 1883, S. 417), daß die Verteilung nach der Zahl der Glieder beider Gemeinden und nach Maßgabe des Vermögens der letzteren erfolgen müsse, indessen geht diese Ansicht von der nicht richtigen Voraussetzung aus, daß beide Gemeinden als eine einzige zu behandeln seien. Wenn dagegen bloß eine Gemeinde das Alleineigentum hat, der andern nur ein Nutzungsrecht zukommt, so hat die erstere alle gesetzlich dem Eigentümer obliegenden Lasten zu tragen, die andere aber nur nach Maßgabe ihrer Nutzungsrechte zu kontribuieren.

Eine Neubegründung von Simultanberechtigungen an Kirchen ist vom Standpunkt der katholischen Kirche aus, der Regel nach, dadurch ausgeschlossen, daß katholische Kirchen nicht einem anderen als katholischen Gottesdienst überliefert werden sollen, c. 41, **C. XXIV, qu. 1.** Wenn die protestantische Kirche auch von ihrem Standpunkt aus anderen Religionsparteien die Benützung ihrer kirchlichen Gebäude gestatten kann, und auch, wie dies neuerdings wiederholt zu Gunsten der Altkatholiken **precario** geschehen ist, gestattet, so wird dieselbe heute kaum genügende Veranlassung finden, rechtlich bindende Verpflichtungen in dieser Beziehung einzugehen. Nach den französischen organischen Artikeln von 1802 ist die Begründung eines Simultaneums unstatthaft, da dasselbe kirchliche Gebäude nur einem einzigen Kultus gewidmet werden darf (Art. 46). Wo kein direktes gesetzliches Verbot besteht (wie z. B. im französischen Recht) ist auch heute noch die Entstehung der Simultaneen möglich vgl. Sehling, Simultanverhältnisse S. 8 ff.

Eine Aufhebung des Simultaneums kann auf dem Wege der Vereinigung zwischen den beiden berechtigten Gemeinden unter der kirchenverfassungsmäßigen Mitwirkung der geistlichen Oberen stattfinden. Das baierische Religionsedikt § 98 fordert dazu königliche Genehmigung. Auch einseitige Aufgabe des Rechtes durch eine der beteiligten Gemeinden ist statthaft, nur wird dieselbe dadurch nicht von ihren etwaigen Lasten und Verpflichtungen frei. Die Frage, ob seitens eines Teiles eine Auseinandersetzung hinsichtlich der gemeinschaftlichen Kirche und des gemeinschaftlichen Vermögens wider Willen des anderen beansprucht, also Abteilung des letzteren und Überlassung der Kirche gegen Entschädigung verlangt werden kann, wird zum Teil verneint. Das trifft für die Fälle zu, wo, wie dies die Regel ist, das Simultaneum durch gesetzliche Vorschriften, z. B. den westfälischen Frieden, begründet ist. Sollte dagegen dasselbe durch einen privatrechtlichen Vertrag eingeführt sein, so kann die Forderung einer Auseinandersetzung, weil es sich hier um ein rein privatrechtliches Verhältnis handelt, nicht für unzulässig erachtet werden.

Was die Stellung des Staates gegenüber dem Simultaneum betrifft, so würde der-

selbe gegen den heute anerkannten Grundsatz, daß er den Kirchen und Religionsgesellschaften in ihren inneren Angelegenheiten Autonomie gewähren und keine zu Leistungen und zu Lasten zu Gunsten einer anderen zwingen soll, verstoßen, wenn er, sei es auf dem Verwaltungswege, sei es durch die Gesetzgebung einen Simultangebrauch von Kirchen erzwingen wollte. (Über eine Ausnahme s. unter IV.) Das I. badische Konstitutionsedikt vom 14. Mai 1807 bestimmt in § 10, welcher nicht aufgehoben ist, in dieser Hinsicht: „Auch ein geteiltes oder gemeinschaftliches Recht des Gebrauches oder Genusses der Kirchen, der Pfarr- und Schulgebäude oder des kirchlichen Vermögens, das den Kirchspielen einer oder der anderen Konfession angehört, soll unter keinerlei Vorwand eingeführt, noch mit irgend einer Angabe der Unschädlichkeit gerechtfertigt werden ... Für einen verbotenen Mitgebrauch soll jedoch derjenige nicht geachtet werden dürfen, der nur für einen Notfall auf eine kurze Zeit, z. B. wegen Brandschäden, Kirchenausbesserung oder für wandelnde Gemeinden, mithin für vorübergehende Anlässe, z. B. für eingelegte Kriegsvölker verlangt wird. Hierüber bleibt der Staatsgewalt jede Anordnung, welcher den Genuß der eigentumsberechtigten Kirche nicht schmälert oder hindert, unbenommen".

Dagegen sind die Staats-, insbesondere die Polizeibehörden befugt, Anordnungen zu treffen, wenn dies im Interesse der Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung bei vorkommenden Streitigkeiten unter den Religionsparteien erforderlich wird (Archiv f. kath. Kirchenrecht 12, 470), und diese werden unter Umständen bei schweren Störungen und Gefährdungen der öffentlichen Ordnung auch auf zeitweise Untersagung des Simultangebrauches gehen können. Eine direkte Erzwingung der Aufhebung desselben wider Willen der beiden Religionsparteien würde aber gegen die Stellung verstoßen, welche der moderne Staat gegenüber den Religionsgesellschaften einzunehmen hat. Anders steht es freilich nach Partikularrecht. Das baierische Religionsedikt § 99 bestimmt: „Auch kann eine solche Abteilung von der Staatsgewalt aus polizeilichen oder administrativen Erwägungen oder auf Ansuchen der Beteiligten verfügt werden"; und das citierte badische Edikt a. a. O.: ...„Nur da, wo ein solches Simultaneum jetzt schon besteht oder angeordnet ist, bleibt es ferner, so lange nicht die Teilhaber unter sich eine Abteilung einverständlich beschließen, oder die Staatsgewalt durch eine Auskunft, die jedem Teile gleichheitlich und billig seine separate Kirchenkonvenienz zuweiset, sich in den Stand gesetzt hat, ihre Teilungsanordnungen gegen etwaige Hindernisse durchzusetzen, indem jede noch bestehende Gemeinschaft nicht zwar durch gerichtliche Klagen, wohl aber durch Aufforderung der Einschreitung der obersten Staatspolizei aufgehoben, auch von einem Teile allein auf Teilung gedrungen werden kann, sobald billige Teilungsvorschläge gemacht werden können."

III. Für Kirchhöfe ist, abgesehen von den bisher besprochenen Fällen, wiederholt durch die weltlichen Gesetzgebungen ein beschränkter oder eventueller Simultangebrauch festgesetzt worden, eine Vorschrift, welche im wesentlichen Zusammenhange mit dem staatlichen Rechte auf Handhabung der Leichen- und Begräbnispolizei steht. Schon das **Instrum. pac. Osnabr.** Art. V, § 35 hatte angeordnet, daß Angehörige einer der Reichskonfessionen, wenn dieselben keinen eigenen Kirchhof am Orte besäßen, auf dem der anderen ihr Begräbnis finden sollten, und diese Anordnung ist mit teilweisen Erweiterungen auch durch eine Reihe von Partikularrechten wiederholt worden, vgl. preuß. Allg. L.R. II, 11, § 189: Auch die im Staate aufgenommenen Kirchengesellschaften der verschiedenen Religionsparteien dürfen einander wechselweise, in Ermangelung eigener Kirchhöfe, das Begräbnis nicht versagen"; baier. Religionsedikt § 100: „Wenn ein Religionsteil keinen eigenen Kirchhof besitzt, oder nicht bei der Teilung des gemeinschaftlichen Kirchenvermögens einen solchen für sich anlegt, so ist der im Orte befindliche als ein gemeinschaftlicher Begräbnisplatz für sämtliche Einwohner des Ortes zu betrachten, zu dessen Anlage und Unterhaltung aber auch sämtliche Religionsverwandte verhältnismäßig beitragen müssen." § 103: „Der Glocken auf den Kirchhöfen kann sich jede öffentlich aufgenommene Kirchengemeinde bei ihren Leichenfeierlichkeiten, gegen Bezahlung der Gebühr, bedienen"; württemb. V. vom 12. September 1818, T. IV, Reyscher, Sammlung 9, 432; österr. interkonfessionelles Gesetz vom 25. Mai 1868, Art. 12: „Keine Religionsgemeinde kann der Leiche eines ihr nicht Angehörigen die anständige Beerdigung auf ihrem Friedhofe verweigern ..., wenn 2. da, wo der Todesfall eintrat oder die Leiche gefunden ward, im Umkreis der Ortsgemeinde ein für Genossen der Kirche oder Religionsgenossenschaft des Verstorbenen bestimmter Friedhof sich nicht befindet". Die Konsequenz dieser Vorschriften bedingt es, daß das Begräbnis in der der betreffenden Konfession eigentümlichen Weise, also auch unter Begleitung eines Geistlichen derselben geschieht, sofern nur dabei alles etwa die andere Konfession Verletzende vermieden wird. Die evangelische Kirche erkennt diese

Grundsätze an, ebenso ist dieser Standpunkt auch meistens staatlicherseits eingenommen worden (vgl. für Preußen Koch, Kommentar zum Allg. L.R., 6. Ausg., Bd 4, S. 389; für Baiern Silbernagl a. a. O. S. 303), dagegen verweigert die katholische Kirche das Begräbnis prinzipiell. Nur dann, wenn es nicht zu vermeiden ist, toleriert sie dasselbe, ohne indessen dem Geistlichen der anderen Konfession die Vornahme der kirchlichen Funktionen zu gestatten, vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht 40, 20, S. 91 und ebenda 3, 186, auch wirkt sie womöglich auf Herstellung einer besonderen Abteilung für die Nichtkatholiken auf den Kirchhöfen hin (wie dies z. B. in Österreich unter Konnivenz der Staatsregierung geschehen ist, vgl. Min.-Erlaß vom 21. Mai 1856, Porubszky, Rechte der Protestanten in Österreich, Wien 1867, S. 272 ff. und in der ZKR 9, S. 30 ff.).

IV. Ein Bedürfnis, neue, den früheren Simultanverhältnissen ähnliche zu begründen, und eine Berechtigung des Staates, in dieser Hinsicht einzugreifen, liegt in heutiger Zeit nur in dem Falle vor, wenn ein und dieselbe Religionspartei sich wegen Differenzen, welche in ihrem Schoße entstehen, spaltet. Dieser Fall ist in Deutschland nach dem vatikanischen Konzil von 1869/1870 infolge der Verwerfung der Dogmen desselben durch die sog. Altkatholiken eingetreten. In Baden (Gesetz v. 15. Juni 1874) und in Preußen (Gesetz v. 4. Juli 1875) ist den altkatholischen Gemeinschaften unter bestimmten Voraussetzungen ein Recht auf Mitgebrauch der bisherigen katholischen Kirchen, kirchlichen Gerätschaften und Kirchhöfen und auf Mitgenuß des kirchlichen Vermögens eingeräumt worden. Indessen ist es zu einem Simultangebrauche von Kirchen durch die Römisch-Katholiken und die Altkatholiken nicht gekommen, weil der päpstliche Stuhl den ersteren den weiteren Mitgebrauch der den letzteren überwiesenen Kirchen untersagt hat. Vgl. P. Hinschius, Die preuß. Kirchengesetze der Jahre 1874 und 1875, Berlin 1875, S. 179. 184; Archiv für kath. Kirchenrecht 29, 434 und 46, 333. **(P. Hinschius †) Sehling.**

Sin, ein Ort in Ägypten (Ez 30, 15 f.). — Litteratur: Die Kommentare zum Buch Ezechiel von R. Smend, C. von Orelli, A. Bertholet und R. Krätzschmar; C. H. Cornill, Das Buch Hes. herausgegeben (1886) und G. Jahn, Das Buch Hes. auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt (1905); die Werke über Aegyptens Geschichte, namentlich das von Joh. Dümichen in Onckens Weltgeschichte in Einzeldarstellungen; die Realwörterbücher bis zu Black-Cheynes Encyclopaedia Biblica (1903) und der Jewish Encyclopedia (1905).

Betreffs der Lage des in Ez 30, 15 f. genannten Ortes סִין ist zunächst ein Irrtum zu beseitigen, der sich bei G. Ebers in Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums, S. 1487 geltend macht. Er spricht nämlich die Meinung aus, man könne aus der genannten Prophetenstelle nicht erkennen, ob Sin einen unterägyptischen, oder ob es einen oberägyptischen Ort bezeichnen solle. Entschuldigt wird dieser Irrtum durch die jetzige Abteilung der Verse 14. 15. 16. Aber diese Versabgrenzung, die freilich Smend im Kurzgef. exeg. Handb. z. St. als „ohne Zweifel richtig" ansieht, erkennt man als zweifellos unrichtig, wenn man die in jenen drei Versen genannten ägyptischen Ortschaften zählt. Denn deren sind 4 × 2, und von diesen zweien ist immer der erste ein oberägyptischer, der zweite ein unterägyptischer: 1. Pathros und Zoan; 2. No und Sin; 3. No und Sin; 4. No und Noph. Cornill setzt 3. Memphis und Ägypten und 4. Syene und Theben. Aber da auch er die Wiederholung von Theben (No) nicht vermeiden kann, so ist die Aufzählung des MT vorzuziehen. Bertholet, der ebenfalls mit LXX in 15^b Memphis lesen will, gesteht selbst, daß man damit auf das Wortspiel verzichten müsse, das in hamon No' (15^b) und No' amon (Na 3, 8) liege. Trotzdem schreibt Jahn in 15^b wieder einfach Noph (Memphis). Da also der überlieferte hebräische Text vorzuziehen ist, so ist schon danach das Urteil richtig, daß Sin eine Stadt in Unterägypten bezeichnet. Wenn Ebers sodann als zweiten Grund, Sin nach Oberägypten zu verlegen, dies anführt, daß sich mit dem hebräischen Ausdruck am besten das altägyptische Sun, der Name des griechischen Syene, decke, so hat er übersehen, daß dieser Ort auch bei den Hebräern und zwar gerade bei Ezechiel (29, 10 u. 30, 6) in der Nähe unserer Stelle in der Form Sewēnēh existiert. Zur Unterstützung seiner Annahme hätte Ebers sich auch nicht darauf berufen können, daß auch das in Ez 30, 14—16 dem Sin parallele Zoan (Nu 13, 22 ꝛc.) wahrscheinlich bei den Hebräern noch unter einem andern Namen (nämlich Ra'mses, Gen 47, 11 ꝛc.) vorkommt. Denn dieser Name ist ja ein Beiname Zoans gewesen, obgleich allerdings diese von Brugsch im Dictionnaire géographique begründete und von Ebers u. a. gebilligte Annahme von W. Max Müller in der Enc. Bibl. s. v.

Rameses (c. 4013) bestritten wird, indem er vielmehr zwei Städte Ra'mses annimmt. — Welche Örtlichkeit Unterägyptens aber Ezechiel mit Sin gemeint hat, wird daraus ersichtlich, daß er Sin als zweimalige Parallele von Theben zu den bedeutendsten Orten Unterägyptens gerechnet, und daß er es „die Festung Ägyptens" genannt hat. Danach kann Sin nicht ein unbedeutender Ort des östlichen Unterägypten sein. Daran scheitert die Annahme W. M. Müllers (Enc. Bibl. c. 4629), daß „Ezekiel's Sin was a fortress similar to (perhaps not very far from) Pelusium, but of a somewhat ephemeral importance", und ein solches Neben-Pelusium vorauszusetzen, ist doch überhaupt sehr prekär. Sie kann aber ferner auch nicht das von den LXX gesetzte *Σαΐς* sein, weil dieses, im westlichen Unterägypten gelegen, der militärischen Bedeutung entbehrte, weshalb auch W. M. Müller diese angebliche „Lesart" von LXX nicht anzuerkennen vermag. Als „die Festung Ägyptens" hat sich aber im Laufe der Geschichte die am östlichsten Nilarm liegende Stadt Pelusium bewährt. Denn im Osten dieser Stadt war ein hoher Grenzwall aufgeführt (Diodorus Siculus 1, 57), und die Stadt selbst war mit Mauern von 20 Stadien Länge umgeben (Strabo, S. 803). Die von Osten her eindringenden Heere konnten diesen bedeutenden Waffenplatz Ägyptens (vgl. Caesaris Bellum civile 3, 108), diesen Schlüssel Ägyptens (Hirtius, Bellum Alexandrinum 26 und Livius 45, 11) nicht ignorieren; vgl. z. B. über den Kriegszug des Sanherib bei Herodot (2, 141) und bei Josephus (Antiq. X, 1, 4), über die des Antiochus Epiph. bei Livius (45, 11). Wie aber in der strategischen Wichtigkeit, so stimmen Sin und Pelusium auch in der Wortbedeutung (Morast o. ä.) zusammen, denn schon Strabo bezieht den Namen Pelusium auf die schlammige Umgebung dieser Stadt. Pelusium wurde schon von Hieron. und wird von Cornill, Bertholet, Jahn, Socin in Guthes KBWB. angenommen. — Wie aber hieß Sin-Pelusium bei den Ägyptern? Nun schon Brugsch hat im Nachtrag zu seinem Dictionnaire géogr. die Ansicht akzeptiert, die der bedeutende Ägyptolog Dümichen in seiner „Gesch. des alten Äg.", S. 74 (1878) und S. 263 begründet hat. Die Hauptstadt des 19. unterägyptischen Gaues war danach Am. So war diese Stadt nach den beiden Augenbrauen des Osiris benannt, die im Tempel dieser Stadt als heilige Reliquien verehrt wurden. W. Max Müller (Enc. Bibl., c. 4628) giebt als Name der „großen befestigten Grenzstadt" vielmehr Ame(t), dessen offizielle Etymologie in „Fürst von Unterägypten" lag, was er aber selbst als „vielleicht künstlich" bezeichnet. Im Altägyptischen hat nun ferner ein Wort **am** (kopt. ome) die Bedeutung des *πηλός*, also Morast = סִין. Ob schon die alten Ägypter, die eine besondere Vorliebe für Wortspiele hatten, gelegentlich für „Stadt der beiden Augenbrauen" die zweite Bedeutung des Wortes **am** bei Nennung des Stadtnamens in denselben legten, oder ob Griechen und Semiten nur in falscher Deutung des Wortes **am** eine zweite Deutung desselben für die erste einsetzten, das muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls hatten Ägypter, Griechen und Semiten den stärksten Anlaß, mit dem Stadtnamen Am oder Ame(t) ein Wortspiel vorzunehmen, weil die Hauptstadt des 19. unterägyptischen Gaues von Sümpfen umgeben war, die nach Strabo (p. 803) *βάραθρα* „Abgründe" hießen. Ein Zeugnis davon, daß Sin eine Benennung von Pelusium wegen dessen sumpfiger Lage geworden ist, liefert auch der Umstand, daß noch jetzt ein nordwestlich von den wenigen Ruinen des alten Pelusium befindliches verfallenes Kastell 'Ṭîneh (Lehm, Schmutz) heißt. In dieser Benennung, an die Müller mit Unrecht den Maßstab der wissenschaftlichen Etymologie legen will (bei Ges.-Buhl, Hebr. Wb., 1905, 492**a**), muß auch er eine, wenn auch nach seiner Ansicht nicht hinreichend tragfähige Basis für die Identifizierung von Sin mit Pelusium anerkennen (Enc. Bibl., c. 4628). Das heute südöstlich von Pelusiums Ruinen liegende Phârameh, das mit Pelusiums koptischem Namen Peremun zusammenklingt, drückt nicht denselben Sinn wie Pelusium aus, weil jener koptische Name nicht mit dem allerdings in der koptischen Sprache als ome &c. erhaltenen altägyptischen **am** (*πηλός*) zusammenhängt, sondern vielmehr einen andern Namen der Hauptstadt Am (nämlich Romen) durch Vorsetzung des Artikels pa wiedergiebt. Da wir (sagt Dümichen, S. 264) in der von den Inschriften Am genannten Hauptstadt des 19. Gaues die nachmals in der Geschichte des Orients unter dem Namen Pelusium eine hervorragende Rolle spielende Stadt zu erkennen haben, so kann dieselbe nicht mit der neben ihr als besondere Stadt genannten Hyksosfestung Hat-uâr (Avaris) identisch sein, die etwa 10 km südwestlich von ihr lag, nach Lepsius' Annahme an der Stelle, wo heute die Schutthügel von Tell el Hêr sich befinden.

Ed. König.

Sin, Wüste, s. d. A. Wüstenwanderung.

Sinai. — Litteratur: C. Ritter, Allgemeine Erdkunde, Bd XIV; Ed. Robinson, Palästina I (1841), 145 ff.; Lepsius, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai, 1845; derselbe, Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai, 1852; G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai², 1881; G. Ebers und H. Guthe, Palästina in Bild und Wort II (1884), 255 ff.; für die Kenntnis der Sinaihalbinsel ist grundlegend: Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai. By Capt. Ch. W. Wilson and H. S. Palmer, Southampton 1869—72, 5 Bde (mit Karten, Abbildungen ꝛc.); H. S. Palmer, The Desert of the Exodus, Cambridge 1871, deutsch unter dem Titel: Der Schauplatz der 40jährigen Wüstenwanderung, 1876; Grätz in Monatsschr. für Gesch. des Judenth. 1878, 327 ff.; Itinera hierosolymitana saec. IV—VIII, rec. P. Geyer 1898; außerdem die Kommentare zum Pentateuch. — Für die Verlegung des S. in das Land Midian oder nach Arabien: Charles Beke, Discoveries of Sinai in Arabia and of Midian (London 1878), 45 ff. 124 ff. 285 ff. 387 ff.; Richard F. Burton, The Land of Midian (revisited) I (1879), 144 ff., 235 f.; J. Wellhausen, Prolegomena³, 359; George F. Moore, Commentary on Judges (1895), 140. 179; B. Stade, Entstehung des Volkes Israel, 12; A. Freih. von Gall, Altisraelitische Kultstätten (1898), 1 ff.; Ed. Meyer, Die Mosesagen und die Leviten in SBA, 1905 (XXXI), 640 ff.; derselbe, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906), 60, 67 ff.; H. Gunkel, Ausgewählte Psalmen², 80 f., 116 f., 180 f., 216; H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (1905), 40 ff. Ueber die Vulkane im nordwestlichen Arabien vgl. C. Ritter, Erdkunde Bd XIII, 165 ff. und O. Loth in ZdmG XXII, 365 ff.; H. Winckler versucht in der Abhandlung „Sinai" in den Altorientalischen Forschungen, dritte Reihe, Bd II (1905), 360—380, den Berg der Gesetzgebung als kosmischen Begriff zu beleuchten.

Seit etwa 1500 Jahren gilt als der Berg Sinai, an dem nach der Darstellung des Pentateuchs Moses die Mehrzahl seiner Gesetze den Israeliten gegeben haben soll, einer der Gipfel des Gebirgstocks, der den Mittelpunkt der Halbinsel zwischen den beiden nördlichen Armen des Rothen Meeres (s. d. Art. Bd XII, 497 ff.) bildet; sie hat danach den Namen Sinaihalbinsel erhalten. Um ein annäherndes Bild von der Lage dieses Hochgebirges zu geben, ist es geraten, in aller Kürze die Wege zu nennen, auf denen es erreichbar ist. Von dem Endpunkte des Sueskanales, von der Stadt Sues aus führt der erste Weg, der hier angeführt werden soll, drei Tagereisen am Ostufer des Meerbusens südwärts über ziemlich ebenes, meist dürres Land, dann in südöstlicher Richtung entweder über die fruchtbare Oase fīrān und am dschebel serbāl vorbei oder etwas nördlicher durch den wādi esch-schēch in vier bis fünf Tagereisen zu der Berggruppe des dschebel ed-dēr (2055 m), des dschebel mūsā (d. i. Mosesberg, 2244 m) und des dschebel kāterīn (Katharinenberg, 2602 m), insgesamt 215—220 km. Ein zweiter Weg führt von dem kleinen Wachtposten kalʿat en-nachl am oberen wādi el-ʿarīsch in der bādijet et-tīh (s. d. Art. Palästina Bd XIV, 564, 49—55), etwa in der Mitte zwischen Sues und der kalʿat el-ʿakaba (= Elath Bd V, 285 ff.) gelegen, in südlicher Richtung auf dieselbe Berggruppe zu, fünf Tagereisen zu etwa 150 km. Ein dritter, wenig benutzter Weg geht von der kalʿat el-ʿakaba an dem östlichen Arm des Roten Meeres aus, läuft anfangs südwärts an dem Westufer des Meerbusens und wendet sich dann in südwestlicher Richtung nach dem mittleren Gebirgsstock, ebenfalls 5 Tagereisen zu 150 km. Der vierte Weg beginnt von dem kleinen Orte tūr an der Westküste der Halbinsel; man erreicht diesen zu Schiff in zwei Tagen von Sues und gelangt dann auf zwei verschiedenen Wegen in teils östlicher, teils nördlicher Richtung in drei Tagen ans Ziel, von tūr drei Tagereisen zu etwa 100 km. Das Gebirge ist also schwer zu erreichen, es liegt völlig abseits von allen größeren Straßen und ist nach allen Seiten, besonders nach Norden von wüsten, völlig dürren Strecken umgeben.

Der mittlere Gebirgsstock selbst ist auf drei Seiten von Thälern umgrenzt, nur nach Süden hängt er mit den anstoßenden Höhenzügen ohne tiefere Einschnitte zusammen. Der dschebel ed-dēr schiebt seinen Fuß in Gestalt eines Dreiecks am weitesten nach Norden vor. Er ist im Osten von dem wādi es-sadad begrenzt, das in seiner südlichen Fortsetzung den Namen wādi es-sebaʿīje annimmt. An der Nordwestseite des dschebel ed-dēr zieht der wādi esch-schēch mit nördlich gerichtetem Gefälle, an der Südwestseite der kurze wādi ed-dēr, d. i. das Thal des Klosters, nämlich des jetzigen Katharinenklosters, das in seinen oberen Anfängen auch den Namen wādi schuʿaib (= Jethro Ex 18) trägt und sein Regenwasser dem wādi esch-schēch zuführt. Die andere Seite des wādi ed-dēr wird durch die Abhänge des zweiten gewaltigen Bergrückens gebildet, dessen südöstlicher Gipfel dschebel mūsā heißt, dessen nordwestlicher Gipfel rās es-safsāf (der „Weidenkopf", 1994 m) genannt wird. Die nordwestlichen Abhänge dieses letzteren Gipfels liegen in ziemlich gleicher Linie mit denen des dschebel ed-dēr zum wā[di] esch-schēch. Auch dieses Thal findet nach Südwesten hin seine Fortsetzung in de[m]

stark ansteigenden wādi el-ledschā, das sich bald nach Südosten wendet und zu dem zweiten, jetzt verlassenen Kloster dēr el-arba'īn („Kloster der Vierzig" von den Muslimen erschlagenen christlichen Märtyrer) führt. Es liegt südwestlich unterhalb der Spitze des dschebel mūsā, in den oberen Anfängen des wādi. Südlich vom dschebel mūsā und dem eben genannten Kloster erhebt sich die bedeutendste Höhe des ganzen Gebirges, der dschebel kāterīn 2602 m, der Berg der hl. Katharina, dessen niedrigere Vorhöhen sich unmittelbar an den dschebel mūsā anschließen.

Das jetzige Katharinenkloster ist aus einem Kastell entstanden, das der Kaiser Justinian 526 zum Schutze der Einsiedler am dschebel serbāl bauen ließ, und macht noch heute ganz den Eindruck einer Festung. Es enthält Raum für 20—30 Mönche, einige Fremdenzimmer, die Kapelle der Panagia, in deren erstem Stock sich der größte Teil der Klosterbibliothek befindet, und die Kirche der Verklärung, neben der sich eine einfache Moschee erhebt, die zum Gebrauch für die dem Kloster dienstbaren Beduinen bestimmt ist. Hinter der Apsis der Kirche wird die Kapelle des feurigen Busches gezeigt, der nach Ex 3, 5 die besondere Ehre des Ausziehens der Schuhe erwiesen wird. Im Westen des Klosters dehnt sich der sorgsam gepflegte Garten aus. Man hat die in den harten Granit gehauenen Terrassen mit Erde belegt, die aus ṭūr oder sogar aus Kairo Kamellast für Kamellast herbeigeschafft werden mußte! Das feste Urgestein tritt überall ohne eine Humusdecke zu Tage. Welch eine Erquickung für Auge und Gemüt dieser Garten spendet, läßt sich denken.

Der dschebel mūsā oder Mosesberg läßt sich vom Kloster aus in drei Stunden hin und zurück besteigen. Man wählt entweder die unvollendete Fahrstraße, die Abbās I., Vicekönig von Ägypten, für einen auf der Höhe geplanten Sommerpalast hat anlegen lassen, oder die beschwerliche, etwa 3000 Stufen zählende Pilgertreppe. An ihr liegt eine kleine Quelle (! vgl. Ex 2, 15), an der Moses die Schafe Jethros geweidet haben soll. In der Höhe von 2097 m steht die kleine Eliaskapelle (vgl. 1 Kg. 19, 11 ff.), auf dem obersten Gipfel wieder eine Kapelle und eine kleine Moschee, neben denen die Reste einer einstigen Kirche bemerkbar sind. Der andere Gipfel dieses Rückens, rās eṣ-ṣafṣāf, ist schwer zu erklimmen. Er trägt seinen Namen von einer alten „Weide", von deren Holz Moses seinen wunderwirkenden Stab Ex 4, 2 geschnitten haben soll (!). Die Besteigung des dschebel kāterīn erfordert vom Sinaikloster aus hin und zurück zwölf Stunden. Der Weg führt durch den wādi ed-dēr hinab in den wādi el-ledschā und in diesem aufwärts über das Kloster der 40 Märtyrer. Unterwegs wird der Mosesstein, ḥadschar mūsā, gezeigt, aus dem Moses den Quell hervorsprudeln ließ Nu 20, 8 ff., ein rotbrauner Granitblock von 3,60 m Höhe; er soll mit seiner Quelle die Israeliten auf ihrer Wanderung begleitet haben (1 Ko 10, 4) und dann hierher zurückgekehrt sein. An die Stelle, wo sich der wādi el-ledschā, wādi ed-dēr und wādi esch-schēch vereinigen, tritt von Nordwesten her der wādi er-rāḥā, der sich zu einer kleinen Ebene zwischen den steilen und hohen Granitwänden erweitert. Nicht weit von der Vereinigung der Thäler wird die Stelle gezeigt, wo die Erde die Rotte Korah verschlungen haben soll Nu 16, und ein Felsenloch wird als die Gußform des goldenen Kalbes Ex 32 ausgegeben. In der Ebene er-rāḥā hat man gern den Ort für das Lager der Israeliten gesehen Ex 19, 2. 17.

Nach der üblichen Annahme ist der dschebel mūsā der Gottesberg, an dem sich Jahwe zuerst Moses geoffenbart haben Ex 3, auf den er in Wolken und Feuer herabgestiegen sein soll Ex 19, von dem aus er die „zehn Worte" Ex 20 und Dt 5 zu dem Volke geredet, und wo er Moses die 40tägige Unterweisung gegeben haben soll Ex 24, 18; Dt 9, 9. Versuchte man nun ernstlich, die Erzählungen des Pentateuchs mit seiner Umgebung zu vergleichen, so geriet man aus einer Verlegenheit in die andere. Nahm man die wasserarme Ebene er-rāḥā für den Ort des Lagers, so kam man nach Ex 19, 17; 24, 17 folgerichtig zu dem Ergebnis, daß dann der rās eṣ-ṣafṣāf der Sinai sein müsse, weil der Gipfel des dschebel mūsā von jener Ebene aus nicht sichtbar ist. Die zerrissene und gefährliche Spitze des rās eṣ-ṣafṣāf eignet sich aber nicht zu einem längeren Aufenthalt Moses' vor Jahwe. Also muß doch der dschebel mūsā der Gottesberg sein! Wo kann man aber hier das Volk unterbringen, das unmittelbar aus seinem Lager an den Berg geführt wird Ex 19, 17? Man griff nach dem östlich angrenzenden wādi es-seba'īje. Aber das Thal ist felsig, mit Kieshügeln und Steinblöcken angefüllt, dazu wasserarm, auch nicht geräumig genug. Es kam hinzu, daß man sich die offenbare Thatsache, daß diese Örtlichkeit und die Angaben der Bibel nicht zueinander passen, nicht eingestehen wollte. Eine Verschiebung der Sache versuchten dann Lepsius und namentlich Ebers. Der erstere trat in seinen Briefen aus Ägypten u. s. w. lebhaft für den dschebel

serbāl ein, und Ebers hat diesen Vorschlag in dem Buche „Durch Gosen zum Sinai" ausführlich begründet. Dieser majestätische, fünfgipflige Berg (2052 m) liegt im Süden des Thales und der Oase fīrān. Seine Besteigung ist sehr beschwerlich und nimmt vom wādi fīrān aus hin und zurück einen Tag in Anspruch. An seinen Abhängen befinden sich viele Eremitenhöhlen oder Reste von ihren Behausungen, Spuren alter Wege und der Treppe, die zum Gipfel führte. In dem wādi fīrān stößt man noch heute auf die Ruinen eines Klosters und einer stattlichen Kirche, sowie auf zahlreiche Trümmer von Häusern. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß dieser Platz einst gut bebaut und dicht bewohnt war. Die älteste Erwähnung einer Stadt Pharan und eines gleichnamigen Vorgebirges, das am Meerbusen von Sues lag, findet sich bei dem Geographen Ptolemäus (V, 17, 3) aus dem zweiten Jahrhundert nach Chr. Da auch die Palmen des Ortes erwähnt werden, so kann kaum ein anderer Platz als die heutige Oase fīrān gemeint sein, zumal sie nicht weit von dem westlichen Arm des Roten Meeres gelegen ist. Da es im 4. Jahrhundert Bischöfe von Pharan gab, so wird Eusebius von Cäsarea den Namen des Ortes wohl gekannt haben; aber die Angaben in seinem Onomasticon 215, 298, 301 zeigen, daß er von seiner Lage nichts Sicheres wußte, da er ihn mit dem biblischen Paran (s. d. Art. Bd XIV, 684 f.) in Verbindung bringt, das weiter nach Osten oder Nordosten, nach dem wādi el-ʿaraba hin gelegen war. Im 5. Jahrhundert erhielt Pharan durch das Konzil zu Chalcedon einen eigenen Erzbischof; es hatte durch seine zahlreichen Anachoreten eine große Bedeutung für das kirchliche Leben erlangt. Die Mönche hielten es jedoch mit den Monophysiten und Monotheleten. Deshalb entzog ihnen der kaiserliche Hof, besonders Justinian, seine Gunst; die orthodoxen Mönche begaben sich nach dem von Justinian am Fuße des dschebel mūsā gebauten Kastell und übertrugen nun, so meint Ebers, die bis dahin am dschebel serbāl haftende Tradition nach dem dschebel mūsā. Erst seit dieser Zeit soll dieser Berg als der Sinai bezeichnet worden sein, während früher bei den Mönchen der Halbinsel der dschebel serbāl dafür galt. Diese Meinung verträgt sich jedoch nicht mit der 1884 von Gamurrini entdeckten und zuletzt von P. Geyer herausgegebenen Pilgerschrift der Silvia, die um 385 geschrieben sein wird. Sie unterscheidet p. 45 bestimmt zwischen Faran und dem mons dei (= Sinai und Horeb) und giebt die Entfernung zwischen beiden Punkten auf 35 römische Meilen an, d. i. 52 km. Nach den heutigen Schätzungen gebraucht man von der Oase fīrān durch den wādi selāf bis zum Sinaikloster 12—13 Kamelstunden; das sind, die Kamelstunde zu 4 km gerechnet, 48—52 km. Die Übereinstimmung ist daher so gut, wie man sie sich nur wünschen kann. Bedenkt man nun, daß Silvia von Faran nach dem Sinai reist und vom Sinai nach Faran zu den Mönchen zurückkehrt, so ist sicher ausgeschlossen, daß man damals in Pharan den dschebel serbāl als Berg der Gesetzgebung betrachtet hat, ganz abgesehen davon, daß der serbāl vom wādi fīrān nur fünf Stunden zu Fuß entfernt ist. Durch das Zeugnis dieser Pilgerschrift steht demnach fest, daß der dschebel mūsā in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts für den Sinai der Bibel gehalten worden ist. Wie es nach der Darstellung der Silvia den Anschein hat, sah man in dem rās es-safsāf damals den Horeb. Höher hinauf können wir bis jetzt diese Meinung nicht verfolgen; denn was Josephus Antiq. II 12, 1; III 5, 15 dazu bemerkt, ist viel zu allgemein, als daß sich daraus ein Ergebnis für die Lage des Sinai gewinnen ließe.

Die Hauptfrage ist selbstverständlich, welche Angaben sich im AT über die Gegend des „Gottesberges" finden. Wir begegnen dort zwei verschiedenen Namen für diese Stätte, nämlich Sinai und Horeb. Man pflegte sich früher diesen auffallenden Umstand so zu erklären, daß man Horeb als den allgemeineren Namen der Gegend, Sinai dagegen als den eigentlichen Namen des Berges ansah. Aber diese Auskunft befriedigt nicht. Als man die einzelnen Quellenschriften im Hexateuch zu unterscheiden begann, wurde man darauf aufmerksam, daß der Name Horeb dem Elohisten und dem Deuteronomiker (Dt 18, 6), der Name Sinai dem Jahwisten und dem Priesterkodex eigentümlich ist. Es eröffnen sich damit zugleich zwei Möglichkeiten, nämlich, entweder daß derselbe Berg zwei verschiedene Namen gehabt hat, wie z. B. der Hermon Bd VII, 758, oder daß die Quellenschriften zwei verschiedene Punkte meinen.

Über die Lage des Horeb scheinen einige Stellen des Dt am besten Auskunft zu gewähren. In Dt 1, 2 liegt vermutlich das Stück eines Itinerars vor uns; es rechnet vom Horeb auf dem Wege (oder in der Richtung) nach dem Gebirge Seir bis Kades elf Tage. Wenn man nun auf diesem Wege nach Kades kommt, so bewegt man sich von Westen nach Osten; denn das Gebirge Seir liegt östlich von Kades. Darin liegt demnach die Voraussetzung, daß der Horeb westlich (nicht aber südlich) von Kades liegt. Nach

Dt 1, 6 f. 19 f. wandert Israel vom Horeb durch die Wüste auf dem Wege nach dem Berglande der Amoriter nach Kades (vgl. Bd XIII, 698 ff.) und ist damit an der Grenze des gelobten Landes angekommen. Diese Angabe könnte zu der Auffassung führen, daß es sich hier um einen Zug von Süden her, also aus der Sinaihalbinsel, durch die Wüste bādijet et-tīh nach Kades handle. Wenn man das zu Beweisende, die Lage des Horeb, nach der üblichen Annahme als bewiesen voraussetzt, so wird man allerdings zu dieser Auffassung kommen. Es steht aber in Wirklichkeit so, daß keine Stelle des AT darauf hindeutet, daß Israel auf seiner Wanderung das Gebirge der Sinaihalbinsel betreten hat (vgl. d. Art. Meer, rotes, Bd XII, 499 f. und d. Art. Wüstenwanderung). Man hat daher zu jener Auffassung im AT selbst keinen Anlaß und muß Dt 1, 6 f. 19 f. so verstehen, wie die übrigen Stellen, z. B. Dt 1, 2 es fordern, nämlich den Horeb in der Wüste westlich von Kades ansetzen. Nach dem Elohisten Ex 4, 27 soll Aaron von Ägypten aus Moses nach der Wüste zu, also nach Osten, entgegengehen, und er trifft ihn am „Berge Gottes", am Horeb, wo sich Moses nach Ex 3, 1 aufhält. Auch hier liegt ein Hinweis darauf vor, daß der Horeb am Wege von Ägypten aus nach Osten, nach Kades zu gedacht ist. Ex 17, 6 setzt den Horeb bei Massa und Meriba an; da aber Meriba sonst = Kades ist (s. Bd XIII, 699, 20), so muß der Ausdruck „am Horeb" hier wahrscheinlich als eine falsch erklärende Glosse ausgeschieden werden (vgl. die Kommentare). Die Stelle 1 Kg 19, 8 ist für unsere Zwecke unbrauchbar; ihr Sinn ist wohl der, daß Elias nach langem Suchen endlich den „Berg Gottes", den Horeb, gefunden hat.

Wenden wir uns nun zu dem Jahwisten! Er nennt den Berg, auf dem Jahwe mit Moses redet, Sinai Ex 19, 11. 18. 20. (23); 34, 4. In Ex 3, 18; 5, 3; 8, 23 ist davon die Rede, daß Moses die Israeliten drei Tagereisen weit in die Wüste führen soll, damit sie ihrem Gott an seinem Berge Opfer darbringen. Da die Wallfahrt mit Frauen, Kindern und Vieh unternommen werden soll, so darf man nach Nu 21, 12—20 (s. den Art. Wüstenwanderung) höchstens 10 km auf den Tag rechnen. Mit der sich daraus ergebenden Entfernung von 30 km, die aus dem oben angegebenen Grunde nicht nach Süden, sondern nach Osten zu gerechnet werden muß, gelangt man kaum in die Gegend der wenig bekannten Höhen dschebel mughāra und dschebel jelek östlich von dem heutigen isma'īlīje in der Richtung auf Kades. Es wäre ja möglich, daß Moses im Sinne des Erzählers die Entfernung absichtlich gering bemessen hätte, um die Erlaubnis zum Zuge desto eher zu erlangen. Aber trotzdem müßte man doch dabei stehen bleiben, daß für semitische Nomaden die „Wüste" an der Grenze von Ägypten im Osten des Deltas zu suchen ist, nicht innerhalb der Sinaihalbinsel; man müßte also doch an einen Berg östlich von Unterägypten denken.

Der Priesterkodex setzt Nu 10, 12 neben die Wüste Sinai, die offenbar von dem Berge ihren Namen erhalten hat und oft erwähnt wird (Ex 16, 1; 19. 1; Nu 1, 1. 19; 3, 4 ꝛc.), die Wüste Paran (s. Bd XIV, 684 f.). Das wäre vom dschebel mūsā aus ein großer Sprung, der durch kein Wort des Textes angedeutet ist. Der Verf. hat sich wahrscheinlich den Sinai nicht sehr weit von Kades gedacht, innerhalb der nördlich von der eigentlichen Halbinsel liegenden Wüste.

Nun bleiben noch einige Stellen des AT für unsere Frage übrig, die von Ri 5, 4 f. abhängig sind, nämlich Dt 33, 2 f.; Hab 3, 3; Ps 68, 9. Das Lied der Debora redet davon, daß sich Jahwe von seinem bekannten Wohnsitze, dem Sinai V. 5, aus aufmacht, um Israel im Kampfe gegen die Kanaaniter zu Hilfe zu kommen. Als die Gegenden, von denen er herkommt, werden V. 4 genannt Seir und Feld (oder Gebirge?) Edoms. Diese Ausdrücke können sowohl das Land der Edomiter im Osten als auch im Westen des wādi el-'araba bezeichnen. Da nun der Sinai gewiß nicht im Lande der Edomiter selbst, am wenigsten in seinem östlichen Teile, gesucht werden darf, so müssen Seir und Feld Edoms hier als Bezeichnung der Südgrenze des Landes Kanaan oder des Berglandes der Amoriter (s. o.) verstanden werden. In diesem Sinne ist der Ausdruck des alten Liedes Ri 5 auch in der viel jüngeren Dichtung Dt 33, 2 f. verstanden worden. Da finden wir als Parallelen zu dem Sinai: Seir und Paran, während als das Ziel der Erscheinung Jahwes Kades (l. קָדֵשׁ statt קֹדֶשׁ) genannt ist, Örtlichkeiten, die den Blick auf die Südgrenze Kanaans gegen Edom richten. In Hab 3, 3 ist תֵּימָן nicht Name des Landes im Nordosten von Edom wie Am 1, 12; Ez 25, 13; Ob 9, sondern bedeutet als Parallele zu Paran „Süden" wie Jo 15, 1. Die letzte Stelle Ps. 68, 8 f. bietet keinen weiteren Aufschluß.

Ueberblicken wir die angeführten Stellen des AT, so ergiebt sich, daß die zu Ri 5, 4 f. gehörenden Stellen den Sinai in die südliche oder eher südöstliche Gegend von Kades

setzen. Während die Angabe des Priesterkodex sich leicht damit vereinigen läßt, scheint der Jahwist, deutlicher jedoch der Elohist und der Deuteronomiker mehr in die westliche Gegend von Kades zu weisen. Will man den Sinai des Jahwisten auf denselben Berg wie den Sinai von Ri 5, 4 f. beziehen, so muß man die drei Tagereisen von Ex 3, 18 ꝛc. als eine sehr starke Verkürzung der wirklichen Entfernung ansehen. Hält man an den drei Tagereisen fest, so kommen die Angaben des Jahwisten, des Elohisten und des Deuteronomiums wesentlich auf dasselbe hinaus und sprechen zu Gunsten der Annahme, daß diese Quellenschriften Sinai und Horeb als zwei verschiedene Namen desselben Berges betrachtet oder wenigstens die Berge ziemlich in derselben Gegend gesucht haben. Das älteste Zeugnis Ri 5, 4 f. setzt den Sinai zweifellos östlicher an, als die mögliche oder wahrscheinliche Übereinstimmung der älteren Quellenschriften des Pentateuchs erkennen läßt. Es liegen also im AT verschiedene Angaben über die Lage des Berges der Gesetzgebung vor. Am ehesten kann noch Ri 5, 4 f. den Anspruch auf eine wirkliche Überlieferung erheben. Da aber die ganze in Betracht kommende Gegend nur wenig bekannt ist und eine örtliche Überlieferung dort kaum erwartet werden darf (vgl. den Art. Palästina Bd XIV, 563 ff.), so sind die Bemühungen, den Sinai oder Horeb aufzufinden, bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse aussichtslos. Der dschebel mūsā als Sinai und die Sinaihalbinsel werden in unserem Sprachgebrauch ihren Namen behalten, aber mit Moses und der Stiftung der israelitischen Religion hat das grandiose, einsame Gebirge der Halbinsel nichts zu thun. Über Nu 33 vgl. den Art. Wüstenwanderung. Die „sinaitischen Inschriften", teils nabatäische, teils griechische, teils koptische und arabische Schriftzeichen mit rohen Bildern, rühren von durchziehenden Wanderern aus dem 1. bis 4. Jahrhundert nach Chr. her. Vgl. J. Euting, Sinaitische Inschriften (Berlin 1891).

Auf Grund eigentümlicher Voraussetzungen (z. B. Ga 4, 25) entdeckte der Engländer Ch. Beke 1874 den wahren Sinai in dem dschebel bāghir (barghīr?) oder dschebel en-nūr 4—5 Stunden nordöstlich von ḳalʿat el-ʿakaba. Ähnliche Meinungen, freilich mit wesentlich anderer Begründung, sind neuerdings von deutschen Gelehrten geäußert worden. Wellhausen erkennt den besten Anhalt für die Lage des Sinai in Ex 2, und Stade betont ebenfalls die Verbindung Moses' mit dem Midianiter Jethro (Ex 3, 1; 18, 1; Nu 10, 29 ff.; Ri 4, 11; 1, 16): Israel habe von Kades aus den Zug zum Sinai unternommen und dort die göttliche Belehrung erhalten. Man vermutet daher, daß der Sinai südöstlich von Edom im Lande Midian gelegen habe. Ist Moses wirklich mit einem midianitischen (nicht kenitischen) Priestergeschlecht in Verbindung getreten, so ist damit durchaus noch nicht gesagt, daß es nur seßhafte Midianiter für die Erzähler des AT gegeben habe, und daß Moses die Herden des Priesters auch im „Lande" Midian selbst geweidet haben, daß also der Sinai auch innerhalb des „Landes" Midian gesucht werden müsse (vgl. den Art. Midian Bd XIII, 59, 25). Mit der für die Frage wichtigsten Stelle Ri 5, 4 f. verträgt sich diese Annahme nicht. Gunkel schließt in der DLZ 1903, S. 3058 f. aus der Schilderung der Theophanie Ex 19, 16. 18; Dt 9, 15; 4, 11, daß der Sinai als ein Vulkan gedacht sei, und hat damit die Meinung erneuert, die Ch. Beke 1873 in der Schrift Mount Sinai a Volcano vertrat. Ob man im alten Israel von feuerspeienden Bergen etwas gewußt hat, läßt sich nicht sicher ausmachen. Vielleicht sind einige Krater des Haurān oder der Ḥarra östlich von Damaskus noch in historischer Zeit thätig gewesen. Die erwähnten Angaben des AT nötigen nicht, an feuerspeiende Berge zu denken, sie lassen sich aus Gewittererscheinungen verstehen. Ed. Meyer vermutet ebenfalls in dem Sinai einen Vulkan und sucht diesen, indem er im Anschluß an Wellhausen den Zug nach dem heiligen Berge Ex 19 — Nu 10 als spätere Erweiterung des Jahwisten (J^2) auffaßt (vgl. den Art. Wüstenwanderung), in einem der ausgebrannten Krater des nordwestlichen Arabiens südöstlich von Midian in der Gegend zwischen Tebūk und Mecca.

Guthe.

Sinaita s. Johannes Klimakus Bd IX S. 305.

Sinecure (sine cura) nennt man eine Pfründe (praebenda, beneficium), deren Genuß nicht an Dienstleistungen (ein Amt, officium) geknüpft ist. Während ordentlicherweise der Grundsatz gilt: Beneficium datur propter officium (Bonifacius VIII. in cap. 3 de rescriptis in VI° [I. 3]), tritt bei Sinecure das Gegenteil ein, denn sie ist ein beneficium sine officio. Sie ist daher nicht identisch mit einem beneficium oder officium non curatum, simplex (s. d. A. „Benefizium" Bd II S. 592), da cura bei einem solchen die engere Bedeutung von cura animarum hat. Wenn aber

der Inhaber eines **officium** und **beneficium non curatum** zugleich die Befugnis hat, sich entfernt von der Amtsstelle aufzuhalten und durch einen Vikarius vertreten zu lassen (**beneficium non residentiale**), so wird sein Benefizium dadurch selbst zur Sinecure (m. s. überhaupt d. A. „Residenz" Bd XVI S. 674). Die Zulässigkeit einer solchen hängt davon ab, daß jemand ein anderes Amt bekleidet, dessen Einkünfte zu seinem Unterhalte nicht hinreichen. Die Sinecure wird dann ein **beneficium compatibile** (s. Bd II S. 594), aber auch wohl eine **commenda** (s. Bd X S. 656). Während in der römisch-katholischen Kirche solche Sinecuren wohl nur selten vorkommen, finden sie sich noch öfter in der evangelischen Kirche. Stifter und Klöster wurden infolge der Reformation gewöhnlich gleich aufgehoben und ihre Güter für Kirchen und Schulen verwendet, soweit nicht die Fürsten dieselben auch dem Fiskus einverleibten. Ein Teil der Kloster- und Stiftsstellen wurde aber erhalten und entweder mit gewissen Ämtern verbunden oder auch selbstständig als Pfründe verliehen. Nur einzelne derselben fielen an die Universitäten als Doktorpfründen (**praebenda scholastici** u. s. w.; s. J. H. Boehmer, **Jus eccles. Protestantium libr. III, tit. I, § L** u. a.), die meisten aber wurden ihrem ursprünglichen Zwecke ganz entfremdet. Es bemerkt darüber ganz richtig Eichhorn (deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, Teil IV, § 558): „Die Klöster, in welchen man die Prälaturen und Konventualstellen als Kirchenpfründen vergab, wurden ebenso wie die Kollegiatstifter weder der Kirche noch dem Staate besonderlich nützlich. Denn die letzteren behielten in Rücksicht der Chorherren im ganzen ihre bisherige Verfassung, nur so, daß diese ganz aufhörten, Geistliche zu sein, weil das Institut unverändert zur protestantischen Kirchenverfassung nicht paßte. Die protestantischen Stifts- und Klosterpfründen wurden daher zu Sinecuren, die gar keine wahre kirchliche Beziehung mehr hatten" (m. s. auch noch Eichhorn, Kirchenrecht II, 599. 600. 626. 627). Eine Aufhebung dieser Sinecuren und Verwendung für Kirche und Schule ist schon öfter beantragt (m. s. z. B. Pinder, Über die evangelischen Dom- und Kollegiatkapitel in Sachsen, Weimar 1820. Die evangelischen Domkapitel in der Provinz Sachsen, Halle 1850). Zum Teil ist eine solche auch bereits erfolgt oder wenigstens in Aussicht gestellt (m. s. Denkschrift des evangelischen Oberkirchenrats, betreffend die Vermehrung der Dotation der evangelischen Kirche in Preußen, Berlin 1852).

Bei weitem mehr als in Deutschland giebt es aber in England viele Hof-, Staats- und Kirchenstellen, die nur Sinecuren sind. Man s. darüber Nachweisungen bei Gneist, Das heutige englische Verfassungs- und Verwaltungsrecht, Teil I (Berlin 1857), S. 61. 62. 159. 297. 537 f. 603. Derselbe bemerkt: „Die Scheidung der englischen Geistlichkeit in ordentliche Pfründen und Vikare ist unter den Nachwehen des Verfalls der Kirche bis heute die fühlbarste; und die englische Kirchenverfassung hat nicht die Kraft gehabt, sie zu überwinden, da sie im nächsten Interesse der regierenden Klassen ist. Die älteren Gesetze gegen die mißbräuchliche Scheidung der Arbeit und des Einkommens in der Kirche, 15 Ric. II. c. b. und später wurden schwach gehandhabt, bei Aufhebung der Klöster unter Heinrich VIII. ging die Masse der expropriierten Pfarreinkünfte in fremde Hände über und wurde später nur teilweise restituiert. Je mehr dann die Kirche mit den Interessen der regierenden Gentry zusammenwuchs, um so mehr griff das Unwesen der nicht residierenden Pfarrer um sich, welche irgendwo die Einkünfte verzehrten, während ein ärmlich besoldeter, oft unwissender Vikar der Seelsorge oblag. Erst der starke Abfall der Bevölkerung von der Staatskirche und das reformierende Einschreiten der Staatsgewalt haben im 19. Jahrhundert sichtbare Besserung hervorgerufen. Noch im Jahre 1835 waren 4000 Kuraten für nicht residente Pfarreien vorhanden, 1854 nur noch 1800 u. s. w." Vgl. hiezu Makower, Die Verfassung der Kirche von England (Berlin 1894), S. 342 ff. 345 ff.; vgl. auch ebenda S. 282 Anm. 12. **(H. F. Jacobson †) Sehling.**

Sinim. — Litteratur: Gesenius, Comm. zu Jes., III. Teil (1821), S. 151 und hauptsächlich im Thesaurus linguae hebr., p. 948—950; Hitzig, Jes. (1833) z. St.; Egli in Hilgenfelds ZwTh, Bd VI (1863), S. 400—410; Ewald, Die Proph. des A. B., Bd III (1868), S. 30. 81; Nöldeke in Schenkels Bibellexikon, Bd V (1875), S. 331; Reuß, La Bible, Vol. III, 2 (1876), p. 263; Nägelsbach, Der Proph. Jes. (1877), S. 570; Delitzsch, Bibl. Comm. über den Proph. Jes. (1889), S. 488 f. und besonders 1879 S. 688—692; Exkurs von Victor von Strauß-Torney (vgl. auch dessen Aufsatz über die Beziehung des Jahvehnamens zu China in der ZatW 1884, S. 33); Kautzsch, Art. „Sinim" in Riehms Bibl. Handwörterbuch (1882); die Kommentare von Duhm (2. Aufl. 1902), Marti (1900), v. Orelli (2. Aufl. 1904); Alb. Condamin, Le libre d'Isaïe (1905); Socin in Guthes Kurzem Bibelwörterbuch (1903); Cheyne in der Encyclopaedia Biblica (1903).

In Jes 49, 12 verkündigt der Prophet, daß Jahve sein jetzt zerstreutes Volk aus den Orten seiner Gefangenschaft wieder sammeln werde, und sagt in dem citierten Verse: „Siehe, diese werden von fern kommen, und siehe, diese werden von Norden und vom Meere kommen, und diese vom Lande der Siniter" (Sinim, סִינִים). Bringt man nun bei dieser ganz wörtlichen Übersetzung der Prophetenworte noch die unwesentlichen Modifikationen an, daß das zweite und dritte „diese" in „jene" und „wieder andere (LXX: *ἄλλοι δέ*) verwandelt wird, so stellt sie die Meinung des Propheten genau dar. Denn die z. B. von Nägelsbach z. St. vertretene Ansicht, daß die heimkehrenden Exulanten vom Redner erst im allgemeinen als von fernher kommende bezeichnet und dann nur in zwei (oder drei) Scharen zerlegt würden, verträgt sich nicht mit dem Texte. Denn da dreimal der gleiche Ausdruck „diese" und überdies beim ersten und zweiten Satze ebendieselbe Interjektion „siehe" gesetzt ist, so sind drei einander koordinierte Züge von Heimkehrenden gemeint. Dies kann weder dadurch geändert werden, daß beim dritten Satze das „siehe" weggelassen ist, noch dadurch, daß der generelle Ausdruck „von fern" zu den folgenden speziellen Ortsbezeichnungen kein Gegenstück bilden zu können scheint. Denn nach zweimaliger Wiederholung konnte das zur Determinierung seiner Aussage gleichgiltige „siehe" dem Redner überflüssig erscheinen, und dieser konnte auch erwarten, daß der generelle Ausdruck „von fern" nach den folgenden spezielleren Ortsbezeichnungen interpretiert werde. — Wie demnach drei (so jetzt auch v. Orelli und Condamin auch vom strophischen Gesichtspunkt) und nicht zwei, so sind ferner aber auch nicht vier Züge von heimkehrenden Israeliten unterschieden (gegen Duhm und Marti, die das „von Norden her" streichen und dafür den Satz „und jene vom Ende der Erde" einschalten wollen). Denn weil das „diese" nur dreimal steht, so ist „von Norden und vom Meere" als zusammengesetzte Beschreibung eines und desselben Ausgangsgebietes heimkehrender Gefangenen gemeint: die ganze Gegend des Nordwestens, d. h. die Binnenländer, Gestade und Inseln Phöniziens, Syriens, Kleinasiens, also die 'ijjîm, die der Redner (49, 1) zum Anhören der Verkündigung aufruft und wohin schon seit dem 9. Jahrhundert Gefangene verkauft wurden (der erste Satz von Obad. 19 gehört zur Urschrift, vgl. meine Einleitung ins AT, S. 361). Der Prophet w o l l t e also hier nicht (wie 43, 5f.) die vier Himmelsgegenden nennen. Diese dreiteilige Auffassung der Stelle war auch der griechischen und der aramäischen Judenschaft (in LXX und Targum) das sichere Element der Tradition. Es liegt also auch kein Anlaß vor, für מִיָּם (meerseits, d. h. von Westen her) hier ausnahmsweise mit Cheyne (The prophecies of Isaiah 1884, II, p. 16: „from the South") die Bedeutung „von Süden" anzunehmen. — Um den *κατ' ἐξοχήν* „fern" genannten Aufenthaltsort bestimmen zu können, muß man bedenken, daß, wie das geistige Centrum auch der in alle Winde zerstreuten Israeliten, so die ideelle Rednerbühne auch des in Babylonien wirkenden (vgl. mein The Exiles' Book of Consolation 1899, p. 124—142) Verfassers von Jes 40ff. Palästina war, wie man z. B. aus 40, 9; 49, 14; 52, 7 ersieht. Von Palästina aus waren nun die nordwestlichen Gestade Phöniziens, Syriens u. s. w. verhältnismäßig benachbart, verglichen mit den Tigris- und Euphratgegenden. Da nun hierhin die Gefangenen Israels und Judas deportiert worden waren (2 Kg 17, 6; 24, 15; To 1, 10. 14: Ninive, Medien), so waren diese östlichen Gebiete der Hauptaufenthaltsort der Exulanten und mußten unter den Sitzen der Exulantenschaft zuerst in Betracht kommen, und es wurde deshalb auch ganz selbstverständlich beim Hören und Lesen der in Rede stehenden Textworte z u e r s t an sie gedacht. Von dort her also werden diejenigen Exulanten wandern, die „von fern" kommen sollen. — Die „fernen" Gegenden aber umfassen nicht bloß nach der oben dargelegten richtigen Disposition von 49, 12 das Land der Sinim nicht mit, sondern dieses Land lag auch an sich nicht im fernsten Osten oder Süden. Das ergiebt sich aus folgender Erwägung. Nämlich die sicher datierten Prophetien zeigen einen Parallelismus der Geschichte und der Weissagung (vgl. darüber meine Einleitung ins AT, S. 322f.). Also können vom Propheten nur solche Länder genannt sein, die als Aufenthaltsorte von Exulanten bereits im Geschichtshorizonte seiner Zuhörer oder Leser lagen. Gemäß diesem Grundgesetze muß ich das Land der Sinim als das Gebiet der Bewohner von Sin (vgl. diesen Art.), also der P e l u s i o t e n und des Landes Ägypten ansehen, wovon Sin die nördliche Grenzfestung und der Schlüssel, der Anfangspunkt und das Emblem (vgl. Jes 19, 19) war. Und welche relativ hervorragende Bedeutung hatte d a s m i t S i n b e g i n n e n d e U n t e r ä g y p t e n für die Exulantenschaft! Man vergleiche doch nur Jer 42, 1ff.! Auch bezeichnet (um die gewöhnlichen Einwände abzuschneiden) אֶרֶץ ganz kleine Bezirke (wie das „Land Naphtali" Jes 8, 23), und dieses Wort wird auch verwendet, wo kein Ausdruck der feststehenden geographischen Termino-

logie vorliegt (vgl. „dein Land, o Immanuel!“ Jes 8, 8). Diese von mir durch den oben skizzierten Gedankengang gewonnene Auffassung vertrat aber auch das Targum mit „vom Land des Südens“ (בְּאַרְעָא דָרוֹמָא, vgl. A. Berliner, Beiträge zur hebr. Gram. u. s. w., S. 56); Hieron. „de terra australi“; Raschi „vom Land der Südlichen“; ebenso David Kimchi, Ibn Esra; Bochart (Phaleg 4, 27); Ewald; Bunsens Bibelwerk bei Jes 49, 12. Die Peschitā behält Sinim (? Senim) bei, nur daß die Handschriften zwischen „vom Meere Sinim“ und „vom Lande Sinim“ wechseln (vgl. G. Diettrich, Apparatus criticus zur Pešitto des Proph. Jes. 1905, S. 169). Übrigens סְוֵנִים (Sewenim) oder סְוִינִים (Sewinim) mit Klostermann (Deuterojesaja 1893), Cheyne (Einl. in d. Buch Jes. 1897, S. 279 f.), Marti (1900), Cobb (On Integrating the Book of Isaiah 1901, p. 82) und Socin (in Guthes KBWb. 1903) zu korrigieren, ist um so weniger richtig, da סְוֵנֵה (Ez 29, 10 u. 30, 6) und סִין (30, 15 f.) zwei verschiedene Orte Ägyptens sind. — Das oben erwähnte hermeneutische Grundgesetz betreffs der Prophetenreden ließe es zwar auch zu, daß die in Gen 10, 17 genannten Siniter der phönizischen Küste gemeint wären (Duhm); aber diese ist schon in dem Ausdruck „vom Meere“ mit inbegriffen, und die von Duhm aufgestellte Hypothese, daß Deuterojesaja selbst unter den „phönizischen Sinitern“ gelebt habe, ist in meinem The Exiles' Book etc., p. 122 f. geprüft worden. Nach jenem hermeneutischen Grundgesetz *könnte* auch der Kurdenclan Sin gemeint sein, für den Egli plädiert hat („die Sin im Regierungsbezirk Kerkûk in der Provinz Bagdad“), wenn nur dieser Stammesname, falls er wirklich alt ist, für die Gefangenen Israels von besonderer Bedeutung und darum für die Hörer oder Leser dieser Prophetie eine bekannte Größe war. Dann wäre aber zu erwarten, daß von den Exulanten in *diesem* Sin mehr die Rede sei. Bei dem bekannten Sin als einem Vertreter Unterägyptens lag die Sache anders. — Schon jenes Grundgesetz der Weissagungsauslegung gestattet aber durchaus nicht, an China zu denken. Denn zur Zeit der Entstehung von Jes 49, 12 hatte es noch keine Einwanderung von Juden in China gegeben, und auch Cheyne wagt nicht mehr zu sagen, als daß nach Inschriften der Synagoge von Kai-fung-fu (der Hauptstadt von Honan, der centralsten Provinz des chinesischen Reiches) Juden in China sich „wenigstens“ im 3. vorchristlichen Jahrhundert niedergelassen haben, und jetzt sagt er in der Enc. Bibl., c. 4644 einfach „China became known too late“. Es ist aber überhaupt unmöglich, daß der Verfasser von Jes 49, 12 mit סִינִים den heutigen Namen der Bewohner des Reiches der Mitte meinen und transcribieren konnte. Denn der mit einem tönenden (sog. weichen) Sibilanten anlautende Name Sinesen kam erst seit 255 v. Chr. auf. Auch A. v. Gutschmid kann in ZdmG 34, 208 (vgl. 39, 132) nicht beweisen, daß die Chinesen überhaupt schon vorher nach der nördlichen Provinz Thin genannt worden sind, und auch in der Jewish Encyclopedia IV (1903), p. 33 f. kann nichts weiter gesagt werden als folgendes: Die Tradition der chinesischen Juden selbst führt die erste Einwanderung bis zur Han-Dynastie (206 v. —201 n. Chr.) und noch genauer auf die Zeit des Kaisers Ming-ti zurück (Möllendorf, Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums 1895, S. 329), und sie leiten ihre Religion von Indien her. Wenn Victor von Strauß-Torney ferner meint, die Bewohner des Reiches der Mitte könnten schon vorher nach dem von ihnen häufig gebrauchten schin durch die Nachbarn genannt und diese Benennung könnte aus den indischen Häfen oder durch Landkarawanen oder durch Sklaven nach Babel getragen worden sein, so würden wir im Hebr. ein שִׁינִים (schinim) oder wenigstens זִינִים (zinim) erwarten, weil ז von dem genannten Gelehrten unrichtig als der sog. „weiche“ Sibilant aufgefaßt wird. Wie Cheyne in der Enc. Bibl., c. 4644 sagen kann „wir würden צִינִים erwarten“ ist unverständlich, da צ ja den emphatischen Sibilanten (ṣ) und jedenfalls auch nicht den Frikativlaut ts bezeichnet. Also die hauptsächlich von Gesenius und seit ihm von vielen Interpreten (Hitzig, Knobel-Diestel, Näg., Del., früher auch Cheyne, v. Orelli 1904), auch von Kautzsch sowie Lassen vertretene Ansicht, die in die Ferne schweifend Sinim mit den Chinesen identifiziert, muß als nicht weniger unzulässig erscheinen, wie die nach dem nächstliegenden Quidproquo greifende Interpretation der LXX: „aus dem Lande der Perser“. Nach den obigen Darlegungen kann es mir aber auch nicht einleuchten, daß man mit Nöldeke und Reuß bei einem non liquet stehen bleiben, also z. B. mit dem ersteren urteilen müßte: Wir können unmöglich alle Gegenden und Völker kennen, die dem Hebräer damals als im fernsten Osten oder Süden liegend erschienen. **Ed. König.**

Sinnbilder (*Personifikationen*) *der christlichen Kunst.* — F. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst, Weimar 1847, 2 Bde; H. Otte, Kunstarchäologie

des deutschen Mittelalters, 5. Aufl. Leipzig 1883—85, 2 Bde; Grimouard de Saint-Laurent, Guide de l'art chrétien, Paris 1872 ff. 5 Bde; Auber, Histoire et théorie du symbolisme religieux avant et depuis le christianisme, 2. Aufl. Paris 1884, 4 Bde; J. R. Allen, Early Christian Symbolisme in Great Britain and Jreland before the 13th century, London 1887; L. Cloquet, Eléments d'iconographie chrétienne, Lille 1900; J. E. Wessely, Ikonographie Gottes und der Heiligen, Leipzig 1874; H. Detzel, Christliche Ikonographie, Freiburg 1894.96, 2 Bde; H. Bergner, Kirchliche Kunstaltertümer in Deutschland, Leipzig 1903—1905. Dazu die großen kunstgeschichtlichen Werke, darunter in erster Linie F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Freiburg 1896 ff., 3 Bde, und zahlreiche Monographien.

Durch die ganze Geschichte der christlichen Kunst geht neben den auf unmittelbare Wirkung gestimmten Darstellungen das seinen Inhalt mehr oder minder nur andeutende, ein gewisses inneres Verständnis zwischen sich und dem Beschauer voraussetzende Symbol, Sinnbild. Die christliche Kunst befindet sich in dieser Hinsicht auf der einen Seite in Übereinstimmung mit den geschichtlichen Erscheinungsformen der Kunst überhaupt, andererseits aber hat der der religiösen Phantasie und Sprache des Christentums und der Kirche eigenartige außergewöhnliche Reichtum an Symbolen, Gleichnissen, Allegorien und Typologien auch eine besonders kräftige und erfolgreiche Wirkung auf die Kunst ausgeübt; auch die Theologie hat ihren bestimmten Anteil daran. Vorzüglich erwies sich der stark ausgeprägte praktisch-religiöse Zug der mittelalterlichen Kunst in dieser Richtung fruchtbar. In frühchristlicher Zeit, vereinzelt auch noch in den anschließenden Jahrhunderten, sind neben genuin christlichen Vorstellungen auch antike Überlieferungen wirksam gewesen.

In der Auffindung und Deutung der Kunstsymbole ist nicht immer die notwendige Vorsicht in der Unterscheidung dessen, was ausschließlich der Litteratur und was der Litteratur und der Kunst oder dieser allein angehört, geübt worden. Die Liturgiker z. B. des Mittelalters, Honorius von Augustodunum, Sicardus, Durandus, um nur diese zu nennen, decken sich in ihren symbolischen Ausdeutungen nur zu ganz geringem Teile mit der sinnbildlichen Sprache der Kunst. Für das Mittelalter haben in erster Linie französische Gelehrte (Cahier, Didron u. a.), für die frühchristliche Periode deutsche protestantische Forscher an der Lösung der Aufgabe gearbeitet.

Die frühchristliche Kunst. — Friedr. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825 (veraltet); Smith und Cheetham, Dictionary of Christian antiquities, London 1876 ff., 2 Bde; F. X. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer, Freiburg 1882 ff., 2 Bde (katholisch-traditionell); Victor Schultze, Archäologische Studien über altchristliche Monumente, Wien 1880 (I: Prolegomena über die Symbolik des altchristlichen Bilderkreises); Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895; G. Heinrici, Zur Deutung der Bildwerke altchristlicher Grabstätten, ThStK 1882, IV, 720 ff.; A. Hasenclever, Der altchristliche Gräberschmuck, Braunschweig 1886; E. Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Litteratur, Leipzig 1896; K. Michel, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, Leipzig 1902; J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Freiburg 1904, 2 Bde; F. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1903 ff. (im Erscheinen); K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn 1905.

Für die vorkonstantinische Zeit ist man fast ausschließlich auf die sepulkrale Malerei angewiesen (s. den Art. Malerei XII, 111). Die Geschichtserzählung derselben ist wesentlich symbolisch: die darin auftretenden alt- und neutestamentlichen Scenen bringen in vollem Zusammenhange mit dem religiösen Empfinden der Gemeinde Jenseitsvorstellungen und Jenseitshoffnungen zum Ausdruck (so zuerst der Verfasser a. a. O.). Eigenheiten, die mit diesem Stoffe gar nicht oder nur lose zusammenhängen, fügen sich mit demselben Inhalte an. Die Zahl der außerhalb dieses sepulkral-symbolischen Cyklus fallenden Stücke ist anfangs sehr gering. Die früher allgemein vorausgesetzten und in der Polemik gern verwerteten lehrhaften Beziehungen auf die zeitgenössische Dogmatik und Ethik — die katholische traditionelle Anschauung und Praxis — sind ebenso unhaltbar, wie direkte Anknüpfung an einen bestimmten neutestamentlichen Gedanken (Heinrici) oder die Leugnung einer ursprünglichen symbolischen Zweckbestimmung überhaupt (Hasenclever).

Rosen, Blütenzweige, blumige Auen und Bäume, besonders die Palme, versinnbilden das Paradies; seinen Eingang bezeichnen zwei Pfeiler oder auch (in späterer Zeit) zwei mächtige Leuchter. Noch deutlicher weist dahin das Lamm, auf einem Berge stehend, aus dem die vier Paradiesesströme sich ergießen; auch der Jordan kommt in diesem Zusammenhange vor. (K. Maria Kaufmann, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, Mainz 1900). In unmittelbarem innern Zusammenhange damit steht der Gute Hirt, dieses beliebteste Sinnbild, gedacht als Herr und Beschirmer der Toten (H. Bergner, Der Gute Hirt in der altchristlichen Kunst, Berlin 1890). Die Herde, die sich um ihn sammelt, ist die Gemeinde der Entschlafenen, und zu ihr gehört das Schaf

auf seiner Schulter. Doch kommt das Schaf auch losgelöst von diesem Zusammenhange als Sinnbild vor: die Zwölfzahl bezeichnet die Apostel (vgl. Mt 10, 16), das Lamm insbesondere Christus und zwar als das Opferlamm; ausnahmsweise tritt auf dem bekannten Sarkophage des Junius Bassus das Lamm für den wunderthuenden Jesus ein (RQS 1896). Der Fisch, eines der ältesten Symbole, gehört ebenfalls hierher, insofern er die mystische Gemeinschaft ausdrückt, welche das hl. Mahl mit dem Herrn herstellt und dessen Frucht die *ἀφθαρσία* ist (Victor Schultze, Archäologie d. altchristl. Kunst S. 173; Achelis, Das Symbol des Fisches, Marburg 1888). Die Umsetzung in ein Bekenntnis: *ΙΧΘΥΣ = Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ* ist erst im 4. Jahrhundert nachweisbar. Die Bezeichnung pisciculi für die Christen (Tertull. de bapt. 1) scheint in die Kunst nicht übernommen zu sein. Der Weinstock, schon im 2. Jahrhundert auftretend, bezieht sich entweder auch auf das Abendmahl in der angegebenen Wirkung, oder er stellt die Lebensgemeinschaft mit Christus überhaupt vor nach Jo 15, 1 ff. Die Taube als Symbol des himmlischen Friedens mit oder ohne Ölzweig ordnet sich hier verständlich ein; öfters freilich ist sie bloßes Ornament, und daneben stellt sie den hl. Geist dar. Dasselbe gilt von den Sinnbildern: Palme (Offenb. 7, 9) Kranz bezw. Krone (1 Ko 9, 25; 2 Ti 4, 8) und Anker (Hbr 6, 19). Den Pfau besitzt die antike, jüdische und christliche Gräbersymbolik; die Deutung ist unsicher (V. Schultze, Archäologie S. 180), aber jedenfalls nicht aus der christlichen Vorstellungswelt zu erheben. Dasselbe gilt von den Sirenen, Dioskuren und Eros und Psyche, wo der allgemein sepulkral-symbolische Inhalt ohne Reflexion und abgeblaßt aus der Antike herübergenommen ist; desgleichen von der Orpheusfigur, die keinerlei Bezug auf Christus nimmt, sondern entweder aus den Orphica, den angeblichen Bezeugungen des christlichen Monotheismus oder aus den die Unsterblichkeit vergewissernden orphischen Mysterien sich erklärt (A. Heußner, Die altchristlichen Orpheusdarstellungen, Cassel 1893). Schiff und Leuchtturm versinnbilden die Fahrt zur Ewigkeit, der Hirsch das Sehnen der Seele nach dem ewigen Frieden (Ps 42, 2), hernach wurde er nicht in demselben, aber in ähnlichen Sinne eine beliebte Darstellung in den Baptisterien. Ob die betenden, meist weiblichen Figuren, die sog. Oranten, die in der Regel Porträts der Toten sind, vereinzelt das christliche Gebet als solches ausdrücken, ist nicht unwahrscheinlich; Personifikationen der Kirche sind sie in keinem Falle. Religiöse Scheu vermied die persönliche Darstellung Gottes; dafür trat die aus der Höhe gereckte Hand ein, welche in späterer Zeit ein Nimbus umzieht oder von welcher Strahlen ausgehen.

Dem weltlichen Gebiete gehören an und nehmen ihren Inhalt aus dem Namen, Stande, Gewerbe u. a.: Löwe (Leo), Adler (Aquilina), Pferd, Wage, Lot, Faß, Instrumente (Zange, Hammer, Säge, Meißel u. s. w., früher als Märtyrerinstrumente angesehen), Geschirr, Schiff u. s. w. (c. 2.—5. Jahrhundert).

Mit dem Ausgange des 4. Jahrhunderts beginnt die Auflösung der sepulkralen Malerei und damit der fast völlige Untergang ihrer Symbolik. Andererseits treten in und nach dem konstantinischen Zeitalter neue Stücke auf. Die wichtigeren sind: das Monogramm Christi; welches mit dem Sieg Konstantins über Maxentius aufkommt (s. d. Art. Bd XIII, 367), das Kreuz, *Α—Ω*, allein oder in Verbindung mit jenen beiden (s. d. Art. Bd I, 1), das Hakenkreuz, sog. Svastika 卍 (V. Schultze in Christl. Kunstbl. 1883, S. 56 ff.), ein antikes prophylaktisches Zeichen, die Evangelistensymbole (Engel, Löwe, Stier, Adler), entwickelt aus Ez 1, 10 und Apk 4, 7 (Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte d. neut. Kanons und der altkirchl. Litteratur 1883, S. 257 ff.), der Phönix, welche bereits im 1. Klemensbrief c. 25 mit der christlichen Auferstehungshoffnung in Verbindung gebracht ist, der Adler in demselben Sinne. Der Kantharus, aus welchem Weinranken emporwachsen (oft auf ravennatischen Sarkophagen) will an das hl. Abendmahl erinnern. Im Nimbus (s. d. Art. Bd VII, 559, besonders aber A. Krücke, Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst, Straßburg 1905), wird seit dem 4. Jahrhundert zuerst die Göttlichkeit Christi, dann die höhere Würde der Engel, der Apostel und der Heiligen deutlich gemacht. Schlangen, Drachen und anderes Ungetier zu den Füßen Christi oder vom Fahnenspeer des Kaisers durchbohrt stellen, gemäß der Geschichte des Sündenfalls, nach Ps 91, 13 und nach geläufiger Bildersprache des NTs (Apk 12, 9; 20, 2 u. sonst) den Teufel und seine Gesellen vor.

In der Regel werden außerdem in größerer oder geringerer Zahl Darstellungen hier einbezogen (so auch in dem Art. der 2. Aufl.), die entweder überhaupt keine Sinnbilder sind oder dem Mittelalter angehören (Eidechse, Eichhorn, Cypresse, Brunnen, Hund, Ring u. s. w.). Auszuscheiden sind auch die rein heidnischen Symbole, welche dem Zufall und

einem rein mechanischen Verhalten ihr Vorkommen in der altchristlichen Kunst verdanken und keinerlei Assimilierung erfahren haben: der Eros mit gesenkter Fackel, der Löwe als Symbol des allesverschlingenden Todesungeheuers (Beispiele bei Garrucci, **Storia dell'arte cristiana V**, 295. 297. 299 u. sonst), das Gorgonenhaupt, der Granatapfel (Attribut der Persephone). Doch muß zugestanden werden, daß die innerlich trennende Linie hier nicht mit Sicherheit zu ziehen ist.

Eine höhere Entwickelungsstufe der künstlerischen Symbolik bezeichnet die Personifikation, die Ersetzung des einfachen Zeichens durch eine menschliche Figur. Sie ist inhaltsvoller und ruht auf tieferer Erwägung. Die Antike bot der christlichen Kunst eine reiche Fülle von Personifikationen, und diese hat sich demgegenüber fast nur rezeptiv verhalten. Eine nackte Halbfigur, die einen Peplos im Bogen über dem Haupte gespannt hält, auf welchen der thronende Christus seine Füße setzt (Sarkophag des Junius Bassus), ist der Himmel (AG 7, 49). Sonne und Mond erscheinen als Scheibe und Scheibenteil, aber auch auf einem Wagen mit beflügelten Rossen fährt Sol am Firmament auf, oder er wird als Büste gebildet mit Strahlenhaupt und ebenso Luna mit der Sichel auf dem Haar oder ein Gewandstück im Bogen über sich schwingend. Meer und Flüsse, im besondern Falle hier das Rote Meer und der Jordan, zeigen sich als hingelagerte männliche Gestalten, daneben eine Vase, aus der Wasser sprudelt. Auch die Quellnymphe fehlt nicht (V. Schultze, Archäologie S. 189, Fig. 58). Eine sitzende Frauengestalt mit Mauerkrone giebt die Stadt wieder. In der Personifikation der Jahreszeiten sind die Horen vermieden, dafür sind Putti eingeführt. Wenn in allen diesen Fällen die Antike maßgebend gewesen ist, so bietet uns der Codex Rossanensis in der Person der Weisheit, genauer der Inspiration (Ausg. von Haseloff Taf. 14), eine eigentlich christliche Schöpfung; ein christliches Gebilde ist auch die den Tod personifizierende, auf einem Sarkophage sitzende halbnackte Jünglingsgestalt in den Illustrationen zur „Christlichen Topographie" des Kosmas Indikopleustes (Garr. III Taf. 142 ff.). Von der Personifikation des Gebets war oben die Rede; anderes ist unsicher (V. Schultze, Archäologie S. 377).

Das Mittelalter. — Ch. Cahier und A. Martin, Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le moyen-age, Paris 1847—1856; Nouveaux mélanges 1874—1877; Didron, Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu, Paris 1843; Manuel d'iconographie chrét., grecque et latine; G. Heider, Ueber Tiersymbolik und das Symbol des Löwen in der christlichen Kunst, Wien 1849; A. Springer, Ueber die Quellen der Kunstdarstellungen im Mittelalter (Ber. über d. Verhandl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W. XXXI, S. 1 ff., Leipzig 1880; E. Müntz, Études iconographiques et archéologiques sur le moyen-age I, Paris 1887; Lauchert, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889; Joh. Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus des Kosmas Indikopleustes und Oktateuch, Leipzig 1899; E. P. Evans, Animal symbolism in ecclesiastical architecture, London 1896; Em. Mâle, L'art religieux du XIII siècle en France, Paris 1896 (inhaltreich); Joh. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg 1902.

Im Mittelalter erfolgt ein mächtiges Einströmen neuer Bilder und Ideen in die Kunstsymbolik. Außer der hl. Schrift und der Predigt werden die Liturgie und die liturgischen Schriftsteller, die Heiligenlegende, das geistliche Schauspiel, die Moralitäten, die Tierfabeln, unter letztern besonders der antik-christliche Physiologus, die volkstümliche Phantasie, aber auch die Gelehrsamkeit ergiebige Quellen. Allerdings ist von dem überaus reichen Material nur ein kleiner Bruchteil in die Kunst umgesetzt worden, doch überholt dieser an Umfang weit den Besitz der vorhergehenden Periode.

Das Mysterium der Trinität umschrieb man jetzt durch ein gleichseitiges Dreieck, durch drei ineinandergeschlungene Ringe oder auch drei gleichmäßig gestaltete, symmetrisch aneinandergefügte Tiere, während die ältere Symbolik daran vorübergegangen war. Inschriften verdeutlichen gelegentlich den Sinn. Erst gegen Ausgang des Mittelalters kommt das dreiköpfige Gebilde auf, gegen welches die Kirche sich aussprach (Didron a. a. O.; Zöckler, Trinitätssymbole in Beweis des Glaubens 1881 S. 289 ff.). Die Zahl 3 spielt als heilige Zahl außerdem eine Rolle in der Architektur und künstlerischen Komposition überhaupt. Freilich ist auch hier vieles nachträglich erst hineingedeutet worden. Der hl. Geist verbleibt im Symbol der Taube, und als Tauben werden auch die von ihm ausgehenden sieben Gaben vorgestellt. Nur ausnahmsweise faßte ihn die Kunst in menschlicher Gestalt, z. B. als ein Knäblein, das auf den Wassern schwebt (Gen 1, 2). Eine reiche Symbolik umgiebt das Leben Jesu. Für die Menschwerdung lieferte der christianisierte Physiologus die Einhornlegende: gehetzt von dem Engel Gabriel und seinen vier Hunden **misericordia, veritas, pax, justitia** (nach Ps 81, 11) stürmt das Einhorn in den Schoß der sitzenden Jungfrau (Schneider, La légende de la licorne in Revue

de l'art chrét. 1888 I, S. 16ff.; auch Piper im Evang. Kalender 1859 S. 34ff.). Die jungfräuliche Geburt wird auf mannigfaltige Weise in Verbindung mit der Jungfräulichkeit Marias überhaupt zum Ausdruck gebracht. Dahin weist die Lilie in der Scene der Verkündigung; aus dem HL sind entnommen: **fons signatus** (4, 15), **hortus conclusus** (4, 12), **turris** (4, 4; 7, 4); Ez 44, 2 gab an die Hand das verschlossene Thor, Ri 6, 37 das Bließ Gideons (himmlische Befruchtung). Es kommen dazu: der brennende Dornbusch (Unverletztheit durch die Geburt Jesu), das Gefäß mit Manna (Empfängnis vom hl. Geiste), der sproßende Stab Aarons (Nu 17, 8, die ohne Mann Fruchtbare) u. a. Man erkennt hieran die hohe Wertschätzung dieses Lehrstücks in der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit.

Das Leiden und Sterben Christi versinnbildet nachdrücklich das Gotteslamm mit der Kreuzesfahne und dem aus der Brust hervorbrechenden Blutstrome, eine beliebte Darstellung an romanischen Portalen. Zu einem selbstständigen Bilde werden in den letzten Zeiten des Mittelalters die Leidenswerkzeuge (**arma Christi**), besonders seitdem sich der Ablaß an sie heftete (Wimmer im Organ für christliche Kunst 1868 Nr. 14). In der Baumform des Kreuzes tritt die Legende vom Kreuzesholz, in der menschlichen Figur oder in den Gebeinen am Fuße des Kreuzes die Sage vom Grabe Adams auf Golgatha vor das Auge (Piper in Ev. Kalender 1861 S. 17ff.; 1863 S. 17ff.). Zur scharfen Ausprägung des Opfertodes Christi dient der dem Physiologus entnommene Pelikan, der sich die Brust aufritzt, um seine Jungen zu tränken. Von dorther stammt auch die Löwin, die ihr totgeborenes Junge durch Anhauchen zum Leben erweckt (die Auferweckung Christi). Daneben, um das gleich hier zu bemerken, kennt die mittelalterliche Kunst den Löwen als Repräsentanten der bösen Mächte, des Teufels nach Ps 22, 22; 91, 13; 1 Pt 5, 8, und in diesem Sinne ist er als dienendes Bauglied bei Portalen verwandt.

Für den Herrn in seiner himmlischen Erhöhung hat sich eine eigene Komposition gebildet, die sog. **Majestas domini**, welche ihn auf einem Throne oder auf dem Regenbogen sitzend zeigt, umgeben von mancherlei Figuren (Otte I, S. 514). Der Lilienstengel, welcher rechts von seinem Haupte ausgeht, versinnbildet die Gnade, das Schwert, das sich nach der entgegengesetzten Richtung hin streckt, das Gericht.

Die hohe Würde der Maria spricht sich, abgesehen von den eben erwähnten Sinnbildern ihrer Jungfräulichkeit, aus im Diadem (daneben auch Scepter und Thron), welches sie als **regina coeli** charakterisiert; Sonne, Sterne und Mond sind mit ihr verbunden (Apk 12, 1). Der Gnadenmantel, der von ihren Schultern herabfließt und Hilfesuchende bedeckt, empfiehlt sie als **mater misericordiae**. Außer der Lilie ist ihr die Rose heilig. In den Rosenkranzbildern bezeichnen die roten Rosen ihre Leiden, die weißen ihre Freuden. Wie sie auf der einen Seite in den Stammbaum Christi verflochten wird, so erreicht sie endlich in der Krönung durch Gott oder Christus den Höhepunkt ihrer religiösen Würdigung.

Die Propheten und Apostel, dann aber auch sonstige Lehrer der Kirche werden als Wortverkündiger durch Schriftrolle oder Buch eingeführt; jene trägt häufig einen bezeichnenden Spruch, seltener den Namen. Die genauere Benennung vollzieht sich durch besondere Attribute, welche entweder auf den Beruf oder Stand anspielen (David mit Krone und Leier, Petrus mit dem Schlüssel), oder wie das **instrumentum martyrii** auf Marter oder das Lebensende weisen (Paulus mit dem Schwert, die hl. Katharina mit dem zerbrochenen Rade), oder das religiöse Patronat bezeichnen (Jakobus mit Pilgerstab und Muschelhut). Daneben laufen zahlreiche andere Beziehungen; das Gebiet ist sehr inhaltreich. Personen, die mit einer Kirchengründung verbunden sind, tragen (so schon in altchristlicher Zeit) das Modell der Kirche in der Hand. Vgl. das Verzeichnis bei Otte I, S. 554ff.; dazu v. Radowitz, Ikonographie der Heiligen, Berlin 1834; neue Aufl. in Gesammelten Schr. I, 1ff. Berlin 1852; Wessely und Detzel a. a. O.

Selbstverständlich hat auch die Kirche ihre Symbolik. In der vielleicht schönsten Personifikation des Mittelalters erscheint sie als eine königliche Frau, auf dem Haupte die Krone, in der Hand das siegreiche Kreuzespanier und den Kelch (Skulptur am Straßburger Münster). Oder vom Kreuze herab krönt sie Christus, oder im Kelche fängt sie das aus der Seitenwunde strömende Blut auf, ein Prophet begleitet sie. Ihre Heilsbedeutung drängt sich unmittelbar auf in dem Bilde des Schiffes, insbesondere der Arche. Im Gegensatz zu ihr steht die Synagoge, das ungläubige Judentum, eine zusammenbrechende weibliche Gestalt, die in der Rechten einen geknickten Stab, in der Linken die zur Erde gleitenden Gesetzestafeln trägt. Eine Binde deckt ihre Augen. Die Krone fällt vom Haupte. Der Zusammenhang mit dem geistlichen Schauspiel tritt überall deutlich

hervor (P. Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge, Stuttgart 1894; einiges Weitere bei Sauer a. a. O. S. 246 ff.). Der volkstümliche Spott über das Judentum verschaffte sich Ausdruck in den Darstellungen eines Schweins, an welchem Juden saugen (Otte I, S. 494).

Kelch und Ähre nehmen Bezug auf das Abendmahlssakrament. Da nun die Amtswürde des Priesters in dem Rechte der Abendmahlsspendung und in der Vollziehung der Messe am höchsten zum Ausdruck kommt, so bezeichnet auf Grabsteinen der Kelch das Priestertum des Toten. Die Transsubstantiation ist populär gemacht in der sog. Hostienmühle: die Evangelisten schütten Spruchbänder in einen Mühlkasten; unten kommt als Ergebnis eine in einem Kelch stehende kleine Christusfigur heraus (Beispiel u. a. in Triebsees und Doberan). Auf einer höhern Linie steht in derselben Bedeutung Christus in der Kelter (Jes 63, 2; vgl. Wernicke im Christl. Kunstblatt 1887 S. 36; auch Bergner, Kirchliche Kunstaltertümer S. 543 ff.).

Der moralisierende Charakter der mittelalterlichen Kirche macht es begreiflich, daß die Tugenden in den Kunstdarstellungen einen breiten Raum einnehmen. An Portalen, Kanzeln, Grabdenkmälern, als Fußbodenschmuck und sonst zeigen sie sich dem Gläubigen in der Gruppierung, welche damals geläufig war. Fast ausnahmslos treten sie als Frauengestalten auf: **Fides** mit Kelch und Kreuz, **Caritas**, einen Bettler beschenkend oder ein Kind nährend, **Spes** aufwärts blickend oder die Hand nach einer Krone ausstreckend (die drei theol. Tugenden), **Prudentia** mit einem Buch, **Justitia** mit der Wage, auch mit Schwert, **Fortitudo** in Rüstung, **Temperantia** mit einem Meßinstrumente (die vier Kardinaltugenden). Über diesen Kreis hinaus haben natürlich auch noch andere Tugenden eine symbolische Ausprägung erlangt, wie **Castitas** (Palme, Phönix, nistende Taube), **Humilitas** (Taube), **Perseverantia** (Krone), **Concordia** (Ölzweig) u. s. w. Die moralische Wirkung wird verstärkt durch die Gegenüberstellung der Laster, wie **Idololatria** (Mensch einen Götzen anbetend), **Avaritia** (Mann oder Frau vor einem Geldkasten sitzend), **Desperatio** (Mann, der sich mit einem Schwert durchstößt), **Inconstantia** (ein aus dem Kloster flüchtiger Mönch) u. s. w. Außerdem noch andere Ausprägungen (Cloquet S. 232 ff.; die instruktive Tabelle bei Kraus II, S. 394, ferner Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums mit besonderer Rücksicht auf deren zahlensymbolische Einkleidung, Gütersloh 1904). Tugenden und Laster werden auch im Kampfe gegeneinander dargestellt, ein Motiv, welches zuerst Prudentius mit seiner Psychomachia erfolgreich in die Kunst einführte.

Wie die Jahreszeiten den allgemeinen wechselvollen Verlauf des menschlichen Lebens symbolisieren, so das Glücksrad noch im Besondern. Das Bild ist in der Vorstellung und in der Kunst vorchristlich, doch ist die altchristliche Kunst daran vorübergegangen, dagegen im Mittelalter wurde es als moralisches Mittel beliebt, und man findet es mit dieser Zweckbestimmung an Kirchengebäuden (Heider, Das Glücksrad und seine Anwendung in der christlichen Kunst, in d. Mitteil. d. K. K. Zentralkommission IV, 1855 S. 113 ff.). Die zerstörende Macht des Todes wird anschaulich gemacht durch einen Mann, der den Garten des Lebens jätet oder Bäume fällt, oder nach Anweisung von Apk 6, 8 als Reiter mit gespanntem Bogen, vor allem aber als ein abgemagerter Greis, der sich schließlich unter dem Einflusse der Renaissance zum Gerippe mit Hippe und Stundenglas weiterbildet. Mit den verheerenden Zügen des schwarzen Todes wird in Verbindung gebracht die Entstehung des Totentanzes, der rasch große Verbreitung gewann und das Mittelalter weit überdauert hat (Wessely, Die Gestalten des Todes und des Teufels in der darstellenden Kunst, Leipzig 1876; Otte I, S. 503 ff., woselbst auch die Litteratur der Totentänze; Hornung, Beitr. zur Ikonographie des Todes, Freiburg 1903). Die dem Körper entschwindende Seele wird regelmäßig als eine kleine nackte, geschlechtslose Menschenfigur geformt, die aus dem Munde heraustritt. So am häufigsten bei den Schächern. In den Weltgerichtsbildern kommt weniger die Paradiesesvorstellung als die drastische Volksphantasie in Beziehung auf die Hölle zu ihrem Rechte (Jessen, Die Darstellung des Weltgerichts bis auf Michelangelo, Berlin 1883; G. Voß, Das jüngste Gericht in der bildenden Kunst des frühen Mittelalters, Leipzig 1884; Kraus II, S. 373 ff.; Sauer S. 319 ff.). Den Mittelpunkt darin bildet der aufgesperrte Rachen des Höllenungeheuers, wofür vor allem der Leviathan Hiob 40. 41 die Züge lieferte, und in den Herren und Knechte, Männlich und Weiblich, Geistlich und Weltlich hinabgestoßen werden. Allerlei Teufel treiben hier das Geschäft des Hohns und der Marter unter dem Regiment des Fürsten der Hölle. Auf diesen Teufel sammelte die Volksphantasie alles, was sie von Unholden wußte, und so entstand der vielgestaltige Mann mit Bockshörnern, Pferdefuß,

Fledermausflügeln und Schwanz; ja auch als schwarzer Vogel wird er sichtbar und fährt so dem Judas bei dem letzten Mahl in den Mund oder inspiriert den richtenden Pilatus. Auch der Volkshumor ist hier nicht leer ausgegangen (Wessely a. a. O.; v. Blomberg, Der Teufel und seine Gesellen in der bildenden Kunst, Berlin 1867).

So wenig als in der Litteratur ist im Mittelalter in der Kunst die Antike verstummt. Sirenen und Centauren versinnbilden die verführerischen Mächte innerhalb und außerhalb der Menschenseele, die Sibylle reiht sich, legitimiert durch die sibyllinischen Orakel, den Propheten an als Prophetin des Heidentums (Teste David cum Sibylla im Hymnus Dies irae; Barbier de Montault, Iconographie des Sibylles in Revue de l'art chrét. 1874), nicht minder Virgil als Dichter der vierten Ekloge: jam redit et virgo (Französisches Mystère des 11. Jahrhunderts: Maro, vates gentilium | Da Christo testimonium, vgl. Piper im Ev. Kalender 1862 S. 17 ff.; Comparetti, Vergilio nel medio, Livorno 1872, deutsch Leipzig 1875). Auch die Philosophen Plato und Aristoteles fehlen nicht. Sie sind aufgeboten, sowohl um die Superiorität der christlichen Religion, als als auch die Wahrheit derselben zu bezeugen.

Große Schwierigkeiten bereiten dem Verständnis die phantastischen oder wirklichen Tiere und Tierscenen, die sich oft in Knäuel zusammenwinden und in wildem Kampfe miteinander begriffen sind oder in ruhiger Haltung stehen. Sie sind besonders auf germanischem Boden beliebt gewesen: Portale, Kapitäle, Konsolen, Miniaturen, Paramente bieten sie. Es mag in manchen Fällen der Gedanke der Warnung vor den teufelischen Mächten, Versuchungen und Sünden und Leidenschaften das Motiv abgegeben haben, meistens dagegen kam es wohl nur darauf an, eine packende, die Phantasie fesselnde Dekoration zu schaffen. Eine eigene Gruppe bilden diejenigen Darstellungen, welche, wie der vor Hühnern predigende Fuchs, das Leichenbegängnis des Fuchses, der Wolf in der Kutte, direkt der Tierfabel entnommen sind. Hier läßt sich eine ironisierende Tendenz kaum in Abrede stellen.

Die angeführten Darstellungen erschöpfen, auch abgesehen von den hier nicht in Betracht zu ziehenden weltlichen Stücken, den Inhalt der Kunstsymbolik des abendländischen Mittelalters nicht völlig, wohl aber führen sie seine wichtigen Bestandteile vor, und diese geben eine deutliche Vorstellung von der großen Aktivität der auf Sinnbilder und Personifikationen gerichteten religiösen Phantasie und ihrem starken Einwirken auf die Kunst.

Die byzantinische Kunst kann sich mit diesem Reichtum nicht im entferntesten messen. Es entspricht der konservativen Art des östlichen Kirchentums, daß nach Zertrümmerung des sepulkralsymbolischen Bilderkreises ein Ersatz, eine Neuschöpfung nur in geringem Maße versucht ist. Das geschah aber nicht in Anlehnung an die Litteratur, die an Symbolen, Allegorien, Personifikationen und Typologien der abendländischen nicht nachstand, sondern im Kreise der Tier- und Pflanzensymbolik. Mit Recht ist geurteilt worden, „daß die altchristliche Kunst des Westens im wesentlichen symbolisch schafft mit der Hilfe der Menschengestalt, wie die Antike, daß dagegen die altchristliche Kunst des Ostens symbolisch schafft mit Hilfe von Tier und Pflanze wie der Orient von Alters her" (Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, S. 98), nur gilt dies weniger von der altchristlichen als der frühmittelalterlichen Periode der byzantinischen Kunst. Diese Richtung erlag jedoch im Bilderstreite und damit war die Kraft ihrer Symbolik gebrochen, und so erklärt sich die weit geringere Wirkung des Physiologus auf die Kunst. Indes auch die siegreiche anthropomorphe Symbolik erwies sich nicht fruchtbar, und so ist das Ergebnis ein verhältnismäßig kleiner Besitz an Symbolen, der sich in der Hauptsache mit dem abendländischen Bestande deckt. Selbstverständlich fehlt es nicht an Eigenartigem. In einem Weltgerichtsbilde sieht man einmal den gekrönten Höllenkönig auf einem greifenartigen Tiere reitend, auf seinem Schoße eine nackte Gestalt, eine Seele tragend (Kraus I, S. 588). Ebendahin gehört die sog. Etimasie (*ἡ ἑτοιμασιά τοῦ θρόνου* nach Ps 88), ein Thron, auf welchem Kreuz, Lamm, Buch ruhen, womit deutlich die Beziehung zu Christus hergestellt ist, während der leere Thron der Ausdruck der Majestät Gottes ist (de Rossi im Bull. di archeol. crist. 1872, S. 123 ff.; Kraus, Real-Encyklopädie I, S. 432 ff., beide nur zum Teil richtig). Die bei den Griechen nie überwundene urchristliche Scheu, Gott als Person darzustellen, ist hieran erkennbar, wie sie denn auch das ganze Mittelalter hindurch beim Symbol der „Hand Gottes" verbleiben. Enger endlich als in der abendländischen Kunst hat sich der Zusammenhang mit den antiken Personifikationen erhalten. In voller Integrität treten sie zuweilen hervor. Beispiele sind: der in einer idyllischen Miniatur des 9.—10. Jahrhunderts die Harfe spielende Hirtenknabe David, dem *Μελῳδία* die rechte Weise angiebt, während in der Ferne hinter einer Säule

die Oreade 'Ηχώ den Ton aufnimmt und im Vordergrunde der halbnackte Berggott bequem hingestreckt horcht. (N. Kondakoff, Histoire de l'art byzantin, consideré principalement dans les miniatures, Paris 1886 ff., II, S. 31; Kraus I, S. 569); derselbe David als königlicher Sänger; ihm zur Seite stehen die Frauengestalten Σοφία und Προφητεία, während über seinem Haupte der ihn inspierierende hl. Geist in Gestalt der Taube schwebt (Kondakoff II, S. 35); die prächtige Vision des Ezechiel zwischen Nacht und Morgen, wie die links stehende hoheitsvolle Gestalt der Νύξ und der rechts schreitende Knabe mit der Fackel, Ὄρθρος, verdeutlichen (II, S. 37; eine ähnliche Darstellung des Morgens bei Strzygowski Taf. 32, 1, wozu die Ausführungen desselben zu diesem Gegenstande S. 72 ff. zu vergleichen sind). Der geringfügige auf uns gekommene Bestand der byzantinischen Kunst an Bildwerken (fast nur Miniaturen) schließt leider eine genaue Einsicht in ihre symbolische Eigenart aus, so sehr auch die Grundzüge sichtbar sind. Das Malerbuch vom Berge Athos (s. Bd XII, 116, 35) spiegelt, so wenig auch es als fester Kanon angesehen werden darf, die alte Situation noch gut wieder, obwohl inzwischen vieles verloren gegangen ist.

Die römische Kirche der Gegenwart ist bestrebt, mit der symbolischen Kunstsprache des Mittelalters wieder Fühlung zu gewinnen, in Frankreich und auf germanischem Boden, einschließlich Englands, mit großem Erfolge, während Italien und die pyrenäische Halbinsel noch zurückzuhalten scheinen. Was insbesondere Italien anbetrifft, so hat die Renaissance dort die Zusammenhänge mit der Vergangenheit zu sehr zerstört, als daß eine Wiederanknüpfung rasch vor sich gehen könnte. Die Unmittelbarkeit und Kraft der alten Kunst muß sich aber in diesem Prozeß oft genug eine starke Verdünnung und Modernisierung gefallen lassen, worüber die bei Cloquet und Detzel mitgeteilten Beispiele hinreichend Auskunft geben. Es fehlt auch nicht an Versuchen zu Neubildungen, und zu diesen zählt das abstoßende „Herz-Jesu" und „Herz-Maria" (Proben Cloquet S. 83 ff.; S. 145 ff.; Detzel I, S. 91 f.; vgl. Grimouard de Saint-Laurent, Les images du sacré coeur au point de vue de l'histoire et de l'art, Paris 1880; Separatabdruck aus Revue de l'art chrét., über den Kultus s. d. Art. Bd VII, 777). Im Protestantismus ist ebenfalls neuerdings ein erfreuliches Verständnis für die Sinnbilder und ihre Anwendung in der evangelisch-kirchlichen Kunst erwacht. Welche Schranken jedoch hier innezuhalten sind, darüber habe ich mich gelegentlich der Paramente Bd XIV, 681 ff. bereits ausgesprochen. In der anatolischen Kirche sind besondere Bestrebungen nicht zu bemerken.

Victor Schultze.

Sintflut s. d. A. Noah Bd XIV S. 139.

Sirach s. d. A. Apokryphen des AT Bd I S. 650, 26.

Siricius, Papst 384—398. — Briefe bei Coustant, Epistolae Romanorum pontificum, MSL XIII und Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae S. 520 ff.; Jaffé I, S. 40 ff.; Lib. pontif. Ausg. v. Mommsen I, S. 85 f.; Prosper Chron. z. 384; Bower-Rambach, Historie d. röm. Päpste I, S. 360; Langen, Gesch. der röm. Kirche, 1881, S. 611; Hefele, Conciliengesch. II, 2. Aufl., S. 45 ff.; Rauschen, Jahrbb. d. chr. Kirche unter Theodosius, 1897, S. 197 u. ö.

Siricius, ein Römer, wurde im Dezember 384 oder Januar 385 zum Nachfolger des Bischofs Damasus gewählt. Er gehörte zu den römischen Bischöfen dritter oder vierter Größe (vgl. Hier. ep. 127, 9 MSL 22 S. 1093: Simplicitati episcopi, qui de suo ingenio caeteros aestimabat), die gleichwohl für die Entwickelung des Papsttums nicht ohne Bedeutung sind. Es war nichts Neues, daß die römische Kirche, die einzige apostolische Kirche des Abendlands, über Fragen des kirchlichen Glaubens und kirchlichen Rechts interpelliert wurde. S., der nicht gering von sich dachte (vgl. Paulini Nol. ep. 5, 14 S. 33: Urbici papae superba discretio), war durchdrungen von der Überzeugung, Recht und Pflicht zur Aufsicht über die ganze Kirche zu haben (ep. ad Himer.: Portamus onera omnium qui gravantur, quin immo haec portat in nobis b. Petrus; Nr. 7: Quibus praecipue secundum b. Paulum instantia quotidiana et sollicitudo omnium ecclesiarum incumbit, u. ö.). In dieser Überzeugung erteilte er auf derartige Fragen Antwort in einer Form, die ihn als den obersten Leiter der Kirche und seine Gutachten als verpflichtende Gebote erscheinen ließ (a. a. O. Nr. 2: Hactenus erratum in hac parte sufficiat, nunc praefatam regulam omnes teneant sacerdotes). Auch ohne vorhergehende Anfrage richtete er Mahnungen an die katholischen Bischöfe (Ep. ad orthod. per divers. prov.: Perlatum est ad

conscientiam apostolicae sedis contra ecclesiasticum canonem praesumi etc.). Ist die Angabe des Lib. pontif. richtig, so verlangte er die Aufbewahrung seiner Erlasse in den kirchlichen Archiven. Dadurch mußte der Einfluß des römischen Bischofs erhöht werden: S. bereitete so den Gründern des Papsttums, Innocenz I. und Leo I., die Bahn.

Was das einzelne anlangt, so war sein erster Brief vom 10. Februar 385 die Antwort auf eine noch an Damasus gerichtete Anfrage des Bischofs Himerius von Tarraco (jetzt Tarragona in Spanien); es handelte sich darin um die Wiedertaufe übertretender Arianer, um die Beobachtung der alten Taufzeiten, Ostern und Pfingsten, das Verfahren gegen reuige Abtrünnige, gegen Pönitenten, die die Pönitenz brachen, unzüchtige Religiosen, verheiratete Priester, um die Auflösung von Verlöbnissen, welche den priesterlichen Segen erhalten hatten, endlich um die Disziplin der Kleriker. Inhaltlich verwandt mit den an Himerius gesandten Vorschriften sind die Beschlüsse einer von S. am 6. Januar 386 gehaltenen römischen Synode; neu sind nur einzelne Kanones, wie der erste, wonach keine Ordination ohne Vorwissen des Papstes, bezw. des Primas (so in der Mitteilung an die Afrikaner, s. u.) stattfinden solle, und der zweite, wonach nie eine Ordination durch einen einzigen Bischof vorgenommen werden dürfe. Die Beschlüsse dieser römischen Synode teilte S. den afrikanischen Bischöfen und wohl auch anderen Provinzialkirchen zur Beobachtung mit.

In einem allgemeinen Dekret forderte er Beobachtung der kanonischen Vorschriften bezüglich der Besetzung der Bistümer und der Aufnahme unter den Klerus.

Endlich ist zu erwähnen, daß er Illyrien gegenüber die Politik des Damasus fortsetzte, die Beziehungen zu Thessalonich zu pflegen, um durch Thessalonich Illyrien zu beherrschen und durch Illyrien sich eine Thüre ins Morgenland offen zu halten (über den päpstlichen Vikariat von Thessalonich s. Rauschen S. 469 ff.), und daß er 390 oder 392 auf einer römischen Synode Jovinian mit acht Genossen exkommunizierte, s. Bd IX S. 399, 31, und über das Jahr Rauschen S. 378 f. Daß der Brief Coustant S. 679 Jaffé Nr. 261 S. angehöre, halte ich für wenig wahrscheinlich: er verstößt gegen die oben S. 395 erwähnten Grundsätze. **Hauck.**

Sirmond, Jakob, neben Petavius der bedeutendste katholische Theologe Frankreichs, geb. den 12./22. Okt. 1559 zu Riom, gest. den 7./16. Okt. 1651 zu Paris. — Litteratur: Henr. Valesii oratio in obitum Jac. Sirmondi, Par. 1651; wiederholt vor dem 1. Bande der Opera, dem der Herausgeber de la Baune das Porträt S.s und einen guten Lebensabriß vorausgeschickt hat; A. de Backer-C. Sommervogel, Bibliothèque de la comp. de Jésus, VII (1896), 1237—1261 (sehr vermehrt gegen die Ausg. von 1876, III, 801—814), wo sämtliche (auch die ungedruckten) Schriften von S., seine Beiträge zu den Annalen des Baronius, zu den Acta SS, seine Briefe und die Litteratur über ihn verzeichnet sind.

Im Jahre 1576 in den Jesuitenorden eingetreten, wurde S. nach Absolvierung seiner Studien und fünfjähriger Verwendung im Lehramt (unter seinen Schülern war auch Franz von Sales) 1590 nach Rom berufen, wo er 16 Jahre hindurch Sekretär des Ordensgenerals Aquaviva war, nebenbei aber unermüdet die Schätze der vatikanischen Bibliothek und anderer Sammlungen durchforschte und neben Vergleichung von Texten noch ungedruckte Handschriften mit sachkundiger Auswahl und in solcher Masse abschrieb, daß er nicht nur dem Baronius viele von diesem mit öffentlichem Dank anerkannte Beiträge zu seinen Annalen lieferte, sondern auch nach seiner 1608 erfolgten Rückkehr nach Frankreich, wo er neuerdings viele glückliche handschriftliche Funde machte, seit 1610 fast alle Jahre irgend eine Novität veröffentlichte und überdies andere Ordensgenossen bei ihren Studien und Arbeiten unterstützte. — S. war nur Gelehrter; was seine politische Stellung betrifft, so gehörte er zu den Jesuiten, welche sich am 22. Februar 1612 vor dem Parlamente bereit erklärten, die Lehre der Sorbonne auch bezüglich der Erhaltung des Königs und der Freiheiten der gallikanischen Kirche zu befolgen, vgl. Perrens, L'église et l'état II, 92; über seine Teilnahme an der Kondemnation des Suarez durch das Parlament ibid. p. 230, über beides auch Jourdain, Hist. de l'univ. de Paris p. 67. 78, und J. M. Prat, Recherches sur la comp. de Jésus III, 563 u. ö. — Seit 1612 in dem „Clermonter Kollegium" in Paris wohnend, wurde S. 1617 Rektor desselben (s. Stanonik, Dion. Petavius, S. 27 f. und 108) und seit 1637 Beichtvater des Königs Ludwig XIII. Im Jahre 1645 reiste er zum drittenmale nach Rom, um, wie einst 1615 nach Aquavivas Tod, auch jetzt an der Wahl eines neuen Ordensgenerals

teilzunehmen. In ungebrochener Kraft des Körpers und Geistes blieb er litterarisch thätig bis an sein Ende. S.s erste Publikation brachte die Werke Gottfrieds von Angers, Benediktinerabts zu Vendome, der von Papst Urban II. zum Kardinalat erhoben, von König Ludwig dem Dicken von Frankreich und von den Päpsten zu verschiedenen Geschäften verwendet wurde und außer vielen anderen schätzbaren Traktaten auch einen de investitura geschrieben hat: **Goffridi abbatis Vindocinensis epistolae, opuscula, sermones** (Par. 1610); schon im nächsten Jahr erschien seine Ausgabe des Ennodius, in der er, trotzdem ihm nur Handschriften von geringem Wert zu Gebote standen, durch Gelehrsamkeit und richtiges kritisches Urteil einen erträglichen Text lieferte, den erst in unseren Tagen die Ausgaben von W. Hartel (1882) und Fr. Vogel (1885) antiquiert haben. Darauf folgten, größtenteils bis dahin ungedruckt und von S. mit trefflichen Erläuterungen ausgestattet, **Flodoardi hist. ecclesiae Remensis** (1611), **Fulgentius (Ruspensis) de veritate praedestinationis et gratiae** (1612) und **librorum contra Fabianum Excerpta** (1643), **Valeriani episc. homiliae XX** (1612), **Petri Cellensis epistolae** (1613), die Werke des **Apollinaris Sidonius** (1614), **Paschasii Radberti opera** (1618), des galläzischen Bischofs Idatius **Chronicon et fasti consulares** (1619), **Marcellini comitis Illyriciani chronicon** (1619), **Anastasii bibliothecarii collectanea** (1620), **Facundus episc. Hermianensis pro defensione trium capitulorum concilii Calchedonensis** (1629), **S. Augustini novi sermones XL** (1631), die Werke von Theodoretus Cyrensis in 4 Folianten (1642, Bd 5 von J. Garnier 1684), Alcimus Avitus (1643, jetzt durch R. Peipers Ausg. [1883] abgelöst), Hinkmar von Rheims (1645), Theodulfus Aurelianensis (1646). Die damals viel erörterte Prädestinationslehre veranlaßte S.s **Praedestinatus** (1643) und **Historia Praedestinatiana** (1648), sowie seine Ausgaben verschiedener darauf bezüglicher Schriften des Rabanus, Amolo, Augustinus und Servatus Lupus. — Ausschließlich kirchenrechtlichen Inhaltes ist die Sammlung von 18 Konstitutionen, welche S. unter dem Titel **Appendix codicis Theodosiani novis constitutionibus cumulatior** (Par. 1631, beste Ausgabe von G. Hänel, Bonn 1844), deren Echtheit, Inhalt und Bedeutung ausführlich erörtert ist von G. Hänel in den **Prolegomena** und von Fr. Maassen, Gesch. der Quellen und der Litter. des kanon. Rechts I, 792—796. — Wichtig für die Kirchengeschichte waren die vier, in den opera varia IV, 1—244 wieder abgedruckten Schriften, worin S. 1618—1622 gegen Jak. Gothofredus und Cl. Salmasius (s. oben Bd XVII S. 398, wo auch die Litteratur verzeichnet ist) der Begriff und die Ausdehnung der **regiones** und **ecclesiae suburbicariae** festgestellt wurde. Nach Beendigung dieses Streites wandte er sich zur Herausgabe wichtiger Kapitularien: **Karoli Calvi et successorum aliquot Franciae regum Capitula** (1623). 1629 ließ er die Sammlung der meist noch unedierten **Concilia antiqua Galliae, cum epistolis pontificum, principum constitutionibus, et aliis Gallicanae rei ecclesiasticae monimentis** in drei Folianten (Supplementband von P. Delalande, S.s Großneffen, Par. 1666), mit trefflichen Noten am Schluß jedes Bandes folgen; dieselbe gehört zu den besten Quellenwerken der früheren Zeit und hat S. sich damit einen dauernden Namen gemacht (von der neuen Ausgabe der Mauriner erschien nur der 1. Band, Par. 1789). Schon früher hatte er die Einleitung geschrieben zu den von ihm und verschiedenen anderen unter päpstlicher Ägide herausgegebenen, als **Collectio Romana** zubenannten **Concilia generalia ecclesiae catholicae** (Rom 1608—1612, vier Foliobände). Außerdem erwähnen wir: **Antirrheticus I et II** (1633) **de canone Arausicano** (Synode von Orange), **Diss. in qua Dionysii Parisiensis et Dion. Areopagitae discrimen ostenditur** (1641), **Diatribae duae de anno synodi Sirmiensis**, sowie die treffliche **Historia poenitentiae publicae, item disquisitio de azymo**, die S. im Alter von 92 Jahren (1651) verfaßte. In prachtvoller Ausstattung finden sich die sämtlichen Produkte S.scher Gelehrsamkeit vereinigt in seinen, dem König Ludwig XIV. gewidmeten, mit trefflichen Einleitungen von dem Herausgeber de la Baune versehenen **Opera varia nunc primum collecta, ex ipsius schedis emendatiora, notis posthumis, epistolis, et opusculis aliquibus auctiora. Accedunt S. Theodori Studitae epistolae, aliaque scripta dogmatica, nunquam antea graece vulgata, pleraque Sirmondo interprete** (Par. 1696, wiederholt [und um 2 Stücke vermehrt], Vened. 1728, fünf Foliobände, deren letzter ganz die Schriften Theodors von Studium enthält).

G. Laubmann.

Sisebut, spanischer Westgotenkönig (612 bis 620), zumal seine Judenverfolgung und Stellung zum Episkopat. — Quellen und Litteratur: I. Der Appendix

zum chronicon Marii Aventicensis, ed. Guil. Arndt, Lipsiae 1878, S. 16, Isidori Hispalensis chronica, ed. Th. Mommsen, M. G. H., Berolini 1894 = auct. ant. XI, S. 479 f., Nr. 414[a b], 416, 416[b], Isid. Hisp. hist. Gothorum, ed. Mommsen a. a. O., S. 291 f., c. 60. 61. 62, die 8 Schreiben Sisebuts, darunter sein interessanter Briefwechsel mit dem oströmischen Patricius Cäsarius, ed. W. Gundlach, MG, Epistol. III, Berolini 1892, epistolae Wisigoticae, ep. 2—9, S. 662—675; Sisebuts 61 recht schwülstige lateinische Hexameter über Sonnen- und Mondsfinsternisse, ed. G. Goetz, Index scholarum Jenensium 1887/88, 8 p.; die Chronik d. sog. Fredegar, ed. Bruno Krusch, Scriptor. rer. Merovingic. II, Hannoverae 1888, lib. IV, c. 33, S. 133, c. 73 [nur mit äußerster Vorsicht zu benützen, weil vielfach sagenhafte Züge und wirres Zeug bietend!], leges Visigothorum, ed. Karol. Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1894, lib. XII, tit. 2, 13. 14, S. 305—309 incl., chronica seu series regum Visig. (von 680), ed. Zeumer a. a. O. S. 316, Sisebuts Münzen bei Aloïs Heiss, Monnaies des rois Wisigoths d'Espagne, Paris 1872, S. 103—106 und planches V. XIII; Aem. Hübner, Inscr. Hisp. christ., Berol. 1871, Nr. 171 und wiederholt, Supplementum (1900), S. 400 (diese Inschrift vom 13. Febr. 614, worin König Sisebut erwähnt wird, ist nur für die Chronologie bedeutsam!). Weitere Quellen, auch getrübte, im Artikel selbst.

II. Felix Dahn, Könige V, S. 177—184, 233, 242, VI (1. A.), S. 422 f., 442 f., Art. Sisibut, AdB, XXXIV, Leipzig 1891, S. 418—421; Franz Görres, König Rekared und das Judentum, ZwTh, 40. Bd, S. 284—296; ders., Bischof Cäcilius von Mentesa, ebenda, 41. Bd, S. 105—111; ders., König Rekared der Katholische, ebenda, 42. Bd, S. 270—322; ders., Sisebuts Schreiben an Eusebius von Tarragona, ebenda, 42. Bd, S. 442—450; ders., Der spanisch-westgotische Episkopat und das römische Papsttum . . ., (586—680), ebenda, 45. Bd, S. 41—72; Georg Kaufmann, Appendix des Marius . . ., FdG XIII = 1872, S. 418—424; Aschbach, Westgoten, Frankfurt a. M. 1827, S. 236—241; F. W. Lembke, Spanien [I], Hamburg 1831, S. 88—90; Ad. Helfferich, Westgoten-Recht, Berlin 1858, S. 68—71; ders., Westgotischer Arianismus, Berlin 1860, S. 54 f., 68 f.; Potthast, Bibliotheca hist. II[2], S. 1023 f.; Mariana, De rebus Hispaniae, Moguntiae 1605, l. VI, c. 3, p. 213—216; Gams, KG Spaniens II, 2, S. 78—80. 85—90, 101; Ferreras-Baumgarten, KG v. Spanien II, Halle a. S. 1754, III. T., § 469, S. 339 f., S. 340 § 470, S. 341, § 472, S. 341 f., § 473, S. 342—345, §§ 474—481, § 485, S. 347—350, S. 350, § 487, S. 352 f., §§ 492—494; Modesto Lafuente, Hist. gen. de España, Seg. ed., I, Madrid 1869, S. 503—505 (unkritisch!); Vicente de la Fuente, Hist. eccl. de España, Seg. ed., II, Madrid 1873, S. 254 f.; Gibbon, History of the Decline . . . of the Roman empire IV, Paris 1840, chap. XXXVII, p. 289 f.; Wilh. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I[7] (1904), S. 92 f.; Jost, Geschichte der Israeliten V, Berlin 1825, S. 110—120; Graetz, Juden V, 3. A., Leipzig 1895, S. 60 f.; Hefele, Conc.-Geschichte III[2], S. 72 f.; Karl Zeumer, NA XXVII, 1902 (S. 409—444), S. 429 f., 443 f.; Teuffel-Schwabe, Geschichte der römischen Litteratur I[5], Leipzig 1890, S. 1291, § 495, 1.

Der Westgotenkönig Sisebut, Gundemars Nachfolger, sonst ein vortrefflicher Herrscher, milde, gerecht, von glühender Frömmigkeit, im Vollbesitze der damaligen gelehrten Bildung, gleich ausgezeichnet als Schriftsteller, wie als Held, hat sich trotz all dieser schönen Eigenschaften als der erste spanische Judenverfolger einen düsteren Namen gemacht.

Die Kinder Israels waren auf der Pyrenäen-Halbinsel seit der früheren römischen Kaiserzeit überaus zahlreich vertreten und wegen ihres Reichtums sehr angesehen. Die duldsamen Westgoten hielten die von den Imperatoren überkommene staatsrechtliche Anerkennung des Judentums während ihrer ganzen arianischen Periode unentwegt aufrecht. Erst Rekared der Katholische legte den Juden eine folgenschwere Beschränkung auf, indem er den auf die christlichen Sklaven bezüglichen Schlußpassus des cap. 14 des Tolet. III von 589 in folgender erheblich verschärfter Form in die „Leges Visigothorum" aufnahm (Leg. Visigothor. ed. Zeumer, lib. XII, tit. 2, Nr. 12, p. 305): „Kein Jude darf einen christlichen Sklaven beschneiden. Kein Jude darf einen christlichen Sklaven durch Kauf oder Schenkung erwerben. Ist dies dennoch geschehen, und hat er ihn gar beschnitten, so soll der Knecht ohne Erstattung des Kaufpreises frei werden. Derjenige aber, der einen christlichen Sklaven beschnitten hat, soll sein gesamtes Vermögen einbüßen und Leibeigener des Fiskus werden". Von dieser Bestimmung ging Sisebut, als er gleich bei Beginn seiner Regierung (612/13) den antisemitischen Feldzug eröffnete, im ersten seiner berüchtigten Judengesetze aus (Leg. Visig. l. XII, tit. 2, 13, p. 305 f.). Beide Sisebut-Edikte (a. a. O. Nr. 13 u. 14, S. 305—309) sind einander ergänzende langatmige Aktenstücke. Treffend und sachkundig kennzeichnet Dahn die Tendenz und Tragweite der beiden Sisebut-Gesetze (Könige VI [1. A.], S. 422 f. u. AdB a. a. O. S. 420): „Seine [Sisebuts] beiden Judengesetze . . . beschäftigen sich zunächst mit den christlichen Unfreien der Juden. Diese sollen das römische Bürgerrecht erlangen, durch Gesetz freigelassen, und gleichwohl wieder Verkaufte werden für frei erklärt, ebenso unter Belassung ihres Pekuliums (Geld, welches der Sklave sich unterdes, d. h. falls er frei geworden

wäre, hätte erwerben können) entlaufene jüdische Knechte, die sich taufen lassen wollen; nicht einmal als freie Mietlinge darf der Jude christliche Diener halten; christliche Knechte muß er binnen vorgestreckter Frist („bis zum 1. Juli", des nächsten Jahres?) mit ihrem Pekulium an Christen verkaufen; Ehen zwischen Christen und Juden werden getrennt, Christen, die zum Judentum übertreten, schwer gestraft. Nachfolger auf dem Thron, welche diese Gesetze aufheben . . ., werden samt den Juden am jüngsten Tage in die Hölle verflucht". Sisebut richtet sein erstes Gesetz natürlich an die Richter („iudices"), aber nur an drei Bischöfe (s. den Eingang von l. XII, 2, Nr. 13 bei Zeumer a. a. O. S. 305 f. und Dahn, Könige V, S. 183, Anm. 2). Isidor hat zwar in seiner bereits 615 verfaßten Chronik noch kein Wort des Tadels für die Judenhetze seines königlichen Freundes (ed. Mommsen a. a. O. S. 480, Nr. 416), hält aber in seiner 626 veröffentlichten „historia Gothorum" bei aller Anerkennung der frommen Absicht des Herrschers mit seiner Mißbilligung dieser Art der Bekehrung nicht zurück (ed. Mommsen a. a. O. S. 291, c. 60). Daß die Sisebutsche Judenhetze in ihrer Wirkung weit über die den Kindern Israels in den beiden Gesetzen auferlegten freilich unerhörten Beschränkungen hinausging, erhellt schon aus den Andeutungen des Hispalensers. Unzweifelhaft fanden zahlreiche Zwangstaufen der Juden statt. Dies besagt der Appendix Marii, eine schon dem Jahr 623/24 angehörende Quelle. Ferner: Kanon 57 des vom Bruder Leanders geleiteten Toletanum IV von 633 (Mansi X, S. 633) erwähnt und verwirft ausdrücklich die unter Sisebut vorgekommenen Zwangstaufen. Sich stützend auf die vier Quellenbelege, nimmt Jost a. a. O. S. 110 gar ein drittes Judenedikt Sisebuts an, welches die Israeliten geradezu vor die Wahl zwischen Taufe und Exil stellte, wohl ohne Not. Die massenhaften Zwangstaufen lassen sich ausreichend auch durch erschöpfende Ausbeutung der beiden Reskripte und durch andere unerträgliche Chikanen im Verwaltungsweg erklären; es wird also damals in Spanien vielfach ein thatsächlicher Taufzwang, nirgends aber, abgesehen von den Mischehen, in Betreff deren das zweite Gesetz (ed. Zeumer a. a. O. S. 309) für den jüdischen Teil die Taufe bei Strafe ewiger Verbannung heischt, auch ein formeller geherrscht haben, und die unbestimmten Versprechungen, wodurch das zweite Dekret alle Juden zum Übertritt zu locken versucht, ermangeln wohl des praktischen Wertes. Durch Flucht ins Frankenreich suchten sich viele zu retten.

Unter einem so eifrig katholischen Fürsten konnte die Kirche eine ausgedehnte Thätigkeit entfalten, vor allem auch auf synodalem Gebiet. Unter dem Vorsitz des Metropoliten Eusebius von Tarragona tagte am 13. Jan. 614 ein Provinzialkonzil zu Egara, welches lediglich im Anschluß an das Oscense (Huesca) von 598 den Klerus erneut zum Cölibat verpflichtete (Mansi X, S. 531 f.). Auf dem Hispalense II (Mansi X, S. 555—570) von 619 präsidierte Isidor; außer ihm waren acht Suffragane zugegen. Bei aller leidenschaftlicher Frömmigkeit war Sisebut doch durchaus kein „Pfaffenkönig", verstand es vielmehr, gelegentlich auch dem Episkopat gegenüber ein urkräftiges Wort zu sprechen. Cäcilius von Mentesa (Jaen im südöstlichen Spanien), war, wie es scheint, zu Anfang des alsbald zu erörternden Sisebutschen Feldzuges gegen die Griechen in die Gefangenschaft derselben geraten und spielte dann, ehrenvoll freigelassen, als gotischer Friedensunterhändler eine nicht unwichtige Rolle. In einem Schreiben an den Bischof (ed. Gundlach a. a. O. ep. 2, S. 662 f.) rückt nun der König dem Oberhirten, der sich anfangs, statt sich seiner (wohl von den Byzantinern bedrängten) Diöcesanen anzunehmen, in ein Kloster eingeschlossen, in markigen Worten Askese zur Unzeit vor. Ferner richtet Sisebut einen höchst ungnädigen Brief an den Metropoliten von Tarragona (ed. Gundlach a. a. O. ep. 7, S. 668 f.).

Nachdem Sisebut durch seine Feldherrn Rekila und Svinthila mit den Rucconen und anderen Rebellen des Nordens blutige Abrechnung gehalten, begann er 615 im Stile eines Leovigild den Vernichtungskampf gegen das oströmische Spanien. Wirksam unterstützt von Svinthila, besiegte er die Byzantiner unter ihrem Patricius Cäsarius, einer ihm selbst kongenialen ritterlichen Natur, in zwei großen Schlachten und schloß dann nach längeren Unterhandlungen mit Cäsarius und dem Kaiser Herakleios einen ehrenvollen Frieden, der nur noch zwei Küstenstädte im heutigen Algarve in den Händen der Griechen beließ. Dieser klägliche Rest der einst so ansehnlichen oströmischen Besitzungen wurde schon 624 durch König Svinthila wieder erobert. Siesebut zeigte sich als Sieger so menschenfreundlich, daß er die oströmischen Gefangenen von seinem eigenen Heerbann abkaufte und in die Heimat entließ. **Franz Görres.**

Sisera s. d. A. Debora Bd IV S. 524,49.

Sisinnius. Von Männern dieses Namens sind zu erwähnen: 1. Der Papst Sisinnius. Er war von Geburt ein Syrer, bereits ein kranker Mann, als er nach einer Sedisvakanz von drei Monaten gewählt wurde; er führte den Pontifikat denn auch nur vom 18. Januar bis 7. Februar 708. Das Papstbuch weiß von ihm nichts zu berichten, als daß er Vorbereitungen zur Wiederherstellung der Stadtmauer traf. — 2. Der novatianische Bischof Sisinnius von Konstantinopel. Er war Mitschüler Julians bei dem Philosophen Maximus, trat dann in den kirchlichen Dienst und war schon als Lektor ein einflußreiches Glied der novatianischen Gemeinde; schließlich wurde er 395 ihr Bischof. Sokrates spricht von seiner schriftstellerischen Thätigkeit, indem er sein Buch über die Buße gegen Chrysostomus und seine Schrift gegen die Messalianer eigens anführt; doch bemerkt er: *λέγων μᾶλλον ἢ ἀναγινωσκόμενος ἐθαυμάζετο.* Er, wie Sozomenos überliefern eine Anzahl bons mots des novatianischen Kirchenhaupts. Socr. h. e. V, 10; 21. VI, 1; 21. Soz. h. e. VII, 12. VIII, 1., vgl. Rauschen, Jahrbb. d. christl. Kirche 1897 S. 465 f. 3. Sokrates erwähnt einen orthodoxen Bischof Sisinnius von Konstantinopel 426—427; bedeutender scheint der jüngere Patriarch Sisinnius 995—999 gewesen zu sein. Auf ihn gehen einige, auf das Eherecht bezügliche Erlasse zurück, MSG 119 S. 728, Pitra, Spicileg. Solesm. IV, S. 464, vgl. Cave, Scr. eccl. hist. litter., Genf 1720 S. 510 Auch verfaßte er eine *Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος*, s. Demetrakopulos, *Ὀρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig 1872 S. 4 f. **Hauck.**

Sitte, Sittlichkeit, Sittengesetz. — Litteratur: Zur allgemeinen Orientierung: Art. „Ethik" oben V, 532 ff. — O. Ritschl, Die Ethik der Gegenwart in der deutschen Theologie, Theol. Rundsch. VI, S. 399 ff. 445 ff. 491 ff., 1903. Die Ethik der Gegenwart in der deutschen Philosophie. Ebenda VIII, S. 369 ff. 407 ff. 451 ff., 1905. — ThJB, „Ethik", seit 1882. — Fr. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 2 Bde, Stuttgart 1882/89.

Zu 1: Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785. Kritik der praktischen Vernunft, 1768. Religion innerhalb der bloßen Vernunft, 1793. (Seitenzahlen nach der Reclamschen Ausgabe.) — Br. Bauch, Luther und Kant, Berlin 1904.

Zu 2: Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803 (Werke III, 1). Abhandlungen über den Unterschied zwischen Natur und Sittengesetz, über den Begriff des höchsten Gutes u. a. (Werke III, 2). Philosophische Ethik, nach den Vorlesungen herausg. von Schweizer 1835 (Werke III, 5), von Twesten 1841 (selbstständig). Die christliche Sitte (Werke I, 12). — E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker, Leipzig 1904. — W. Dilthey, Leben Schleiermachers I, Berlin 1870.

Zu 3.: W. Herrmann, Ethik, Tübingen 1901. [3]1904. Römische und evangelische Sittlichkeit, [3]Marburg 1903. Die sittlichen Weisungen Jesu, Göttingen 1904. — C. Stange, Einleitung in der Ethik, 2 Bde, Leipzig 1900/01. — W. Koppelmann, Kritik des sittlichen Bewußtseins, Berlin 1904. — M. Wentscher, Ethik, 2 Bde, Leipzig 1902/05. — H. Cohen, Ethik des reinen Willens, Berlin 1904. (Besonders gegen psychologisch-anthropologische Begründung der Ethik S. 8—78.) — Für die Güterethik: vor allem E. Troeltsch, Grundprobleme der Ethik, ZThK XII, S. 44 ff. S. 125 ff., 1902. Politische Ethik und Christentum, Göttingen 1904. Protest. Christentum und Kirche in der Neuzeit. In: Die Kultur der Gegenwart I, Berlin 1906. — Art. „Das höchste Gut" oben VII, S. 257 ff. — R. Rothe, Theologische Ethik, 4 Bde, Wittenberg 1845/48 ([2]1868/71). — G. Rümelin, Ueber den Begriff eines sozialen Gesetzes. Reden und Aufsätze I, S. 1 ff., besonders 29 ff., Freiburg 1875. Ueber den Begriff der Gesellschaft und einer Gesellschaftslehre. R. u. A. III, S. 248 ff. Ebenda 1894. — G. Claß, Ideale und Güter, Erlangen 1886.

Zu 4: R. v. Ihering, Der Zweck im Recht, 2. Bd, Leipzig[3] 1898, S. 241—281. W. Wundt, Ethik, 2. Bd, [3]Stuttgart 1903, S. 107—243. A. Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 2 Bde, Berlin 1862. I, § 133, 156, 159; II, § 215, 239, 269, 286, 307, 315. ([3]1886). H. Lotze, Mikrokosmus, Leipzig [2]1869, II, 391 ff. R. Rümelin, Ueber das Wesen der Gewohnheit. Reden und Aufsätze II, S. 149 ff., Freiburg 1881. — L. Wiese, Ueber den sittlichen Wert gegebener Formen, Berlin 1878. Th. Hoppe, Christliche Sitte, Hannover 1883. O. Frick, Ueber das Wesen der Sitte, Heilbronn 1884. M. Reischle, Die Bedeutung der Sitte für das christliche Leben, ZThK V, S. 244 ff, 1895. — Zur Sittengeschichte und Sittenkunde seien nur die wichtigsten Zeitschriften genannt: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Seit 1891. (Fortsetzung der seit 1860 herausgegebenen Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.) Berlin, Asher. — Hessische Blätter für Volkskunde. Seit 1902. (Fortsetzung der seit 1899 bestehenden Blätter für hessische Volkskunde.) Leipzig, Teubner. Der Jahrgang 1903 enthält eine Uebersicht über sämtliche sonst in Betracht kommende Zeitschriften.

Zu 5: Korrespondenzblatt zur Bekämpfung der öffentlichen Sittenlosigkeit. Seit 1888. Berlin, Geschäftsstelle der Vereine zur Hebung der Sittlichkeit. — Mutterschutz. Zeitschrift zur Reform der sexuellen Ethik. Seit 1905. Frankfurt a/M., Sauerländer.

Es handelt sich um die Begriffe und ihr Verhältnis zueinander. Wir werden am sichersten Klarheit gewinnen, wenn wir bei dieser Erörterung von Kant und Schleiermacher ausgehen.

1. Kants System ist kritischer Rationalismus. Schon aus diesem Grunde müssen die Begriffe bei ihm besonders klar sein. Er weiß keinen andern Weg, „die Sitten auf ihre echten Prinzipien zu gründen", als zunächst Moral „aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens" abzuleiten. Es gilt, sie zunächst als „reine Philosophie", als „Metaphysik" aufzurichten, danach erst kann man sie auf den Menschen der Anthropologie mit Erfolg anwenden. Alle bisherigen Bemühungen um das „Prinzip der Sittlichkeit" haben fehlschlagen müssen, weil man entweder bloß empirisch, oder, wenn rational, dann ohne Kritik vorging. Und so schreibt Kant in dem Bewußtsein, einen völlig neuen Grund für die Moralwissenschaft wie für die moralische Erziehung zu legen, erst seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und sodann seine „Kritik der praktischen Vernunft." Sitten (immer in der Mehrzahl) und Sittlichkeit (oder Moralität) sind ihm dabei Synonyma.

Sittlichkeit begreift Kant, indem er das Sittengesetz entdeckt. Sittengesetze, d. i. negative oder positive, das Handeln und auch die Gesinnung der Menschen in Anspruch nehmende Gebote, hat es vor Kant in unübersehbarer Menge gegeben und giebt es seither ohne alle Rücksicht auf Kant, ja ohne jede Kenntnis seiner Begriffe. Gesetzgeber waren Götter und Religionen, Fürsten und Staaten, Lehrer und Schulen, Väter, Mütter, Sippen, Stände und Vereine, Autoritäten von jeglicher Art. Den Inhalt der Gesetzesvorschriften leitete man ab aus der Natur oder aus dem Herkommen oder aus vermeintlicher Willkür. Auch gab das Individuum sich selber Gesetze moralischen Inhalts, wo irgend es sich auf eine eigne letzte Gewissensentscheidung gestellt sah, sobald es sich aus Gewissensgründen auch wirklich entschied. Aber Kant zuerst hat bei seiner kritischen Analyse des Vernunftvermögens das Geheimnis der Sittlichkeit erkannt, indem er das Wesen der sittlichen Gesetzgebung entdeckte als Selbstgesetzgebung (Autonomie). Sittlich ist eine Handlung (Gesinnung), die der Wille sich selbst auferlegt, in dem Bewußtsein, daß die Maxime, der er damit folgt, zu einem allgemeinen Gesetz taugen würde. Eine solche Handlung ist pflichtmäßig, wird als Pflicht empfunden und gethan. Das vernünftige Wesen, das sich so das Sittengebot selber giebt, ist im Reiche der Sitten zugleich Oberhaupt und Unterthan: als gesetzgebendes Oberhaupt behauptet es eine bestimmte Würde, als gehorchender Unterthan erfüllt es seine Pflicht. In den Korrelatbegriffen der Pflicht und des Sittengesetzes atmet die Kantsche Moral. In der berühmten Apostrophe an die Pflicht (pr. Vn. S. 105) bezeugt Kant von der Pflicht, daß sie nichts weiter thut als ein Gesetz aufstellen, das von selbst im Gemüte Eingang findet, aber einmal angenommen, auch wider Willen und wenn wir es nicht befolgen, verehrt wird; nicht Einschmeichelung noch Drohung stehen ihr dabei zu Dienste: Neigungen mögen ihr dabei entgegenwirken, müssen aber verstummen, wo es sich vielmehr um das einzige Mittel zur Erlangung unserer Menschenwürde handelt. Gut ist der Wille, der die Pflicht thut um der Pflicht willen, der das Gesetz erfüllt aus Achtung vor dem Gesetz, der so handelt, daß die Maxime seines Handelns jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte (pr. Vn. S. 36). Für die Sittlichkeit ist also konstitutiv die Beziehung des Handelns (der Gesinnung) auf ein Allgemeingiltiges und Notwendiges. Das Sittengesetz ist darin dem Naturgesetz gleich, daß es mit absoluter Allgemeinheit für alle vernünftigen Wesen ohne Ausnahme notwendig gilt. Aber es ist der Ausdruck einer Notwendigkeit, die nicht Zwang ist. Es ist ein Willensgesetz, ein Imperativ. Kein hypothetischer bloß, der durch irgend einen von seinem Inhalt unabhängigen Zweck bedingt wäre, sondern ein kategorischer, unter allen Umständen unbedingt giltiger. Aber immer nur für den sittlichen, d. i. für den vernünftigen Geist. Den giebt es eben, und darum alles, was die kritische Analyse in ihm findet. So gewiß es vernünftige Wesen giebt, so gewiß ist pflichtmäßiges Handeln, Handeln einzig aus Achtung vor dem Sittengesetz, Thatsache. Diese Thatsache schließt alle empirischen Triebfedern aus. Sie ist aber nicht möglich ohne Freiheit. Sittlichkeit, Autonomie, Willensfreiheit sind ein und dasselbe. Der Ursprung der Pflicht ist ein der reinen theoretischen Vernunft verborgener (Apostrophe pr. Vn. S. 105); nur so viel kann und muß man sagen, daß er in der Freiheit gegeben ist, die allein Selbstgesetzgebung ermöglicht. Mit der Freiheit hat die Sittlichkeit ihre Heimat in einer andern Welt als der dem Kausalzusammenhang unterworfenen Erscheinungswelt; aber weil nur so die Thatsache der autonomen Sittlichkeit möglich ist, so ist ebendarum Freiheit Thatsache. Wohlverstanden: Freiheit als Bedingung und Ermöglichung sittlicher

Autonomie. Wir Menschen haben eben nicht nur unsern empirischen Charakter, als dem Kausalzusammenhang unterworfene Naturwesen, sondern wir haben zugleich auch unsern intelligiblen Charakter, gehören einer sittlichen übersinnlichen Welt an, die mit keiner ihrer Wirklichkeiten so zwingend in unsere sensible Welt hereinragt als mit dieser Thatsache der Freiheit. Die Freiheit des Willens zur sittlichen Selbstgesetzgebung besitzt — unmittelbar für die praktische Vernunft — volle Realität. Nicht auf dem Wege psychologischer oder historischer Forschung könnte man zu diesem Ergebnis kommen, mit ihr bliebe man im Gegenteil im Bereich des Empirischen und Zufälligen. Freiheit, Pflicht, Sittengesetz erkennt man einzig vermittelst der Methode des transscendentalen Kriticismus, d. i. jener Methode, welche durch Ausscheidung alles Erkenntnisstoffes die in der Vernunft gegebenen allgemeinen geistigen Bedingungen ergründet, unter denen Erkenntnis zu stande kommt, oder, auf die Moral angewandt, die allgemeinen geistigen Bedingungen, unter denen Moral zu stande kommt. So findet man das Apriori der Vernunft, dem allein Notwendigkeit eignet. Man kann nicht aus der Erscheinung einer Welt der Sitten ohne weiteres ablesen, was Sittlichkeit sei; man muß erst durch die Erscheinung kritisch hindurchdringend das Apriori, die Form gesucht und gefunden haben, welche Gegenstände der Erscheinungswelt (in diesem Fall Handlungen und Gesinnungen) zu sittlichen macht. So kann das Prinzip der Sittlichkeit nur ein formales sein, wie es eben im kategorischen Imperativ gegeben ist, im Gedanken der Pflicht, der Freiheit und der Selbstgesetzgebung. Aber dieses formale Prinzip, das durch die Abscheidung jedes Geschichtlich-Zufällig-Stofflichen gewonnen ist, erweist sich als ein überaus gestaltendes und schöpferisches. Die erste Fassung des kategorischen Imperatives lautete dahin, daß wir die Maximen unseres Handelns (und unserer Gesinnung) so wählen müssen, als sollten sie gelten wie allgemeine Naturgesetze. Es handelt sich aber im Reiche der Sitten nicht bloß um Natur, um Sachen, sondern um eine Gesetzgebung für Personen, um Willen und Zwecke, und darum bietet sich für denselben praktischen Imperativ die zweite Fassung: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. (Grdlgg. S. 65.)

Welche Beziehung findet nun Kant von der Moral zur Religion? Aufs bestimmteste hat er aus der von ihm vertretenen Sittlichkeit jeden Eudämonismus ausgeschlossen. Das Verlangen nach Glückseligkeit darf niemals Triebfeder, Motiv des Handelns sein. Dennoch erkennt er ein Vernunftbedürfnis an, für das Sittengesetz und seine Forderungen „den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt“ zu postulieren. Hierzu bedarf die praktische Vernunft das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. D. h. der sittliche Mensch kann nicht anders, als diese für die theoretische Vernunft nur denkbaren, nur jenseits der Grenze des Erfahr- und Wißbaren auftauchenden Ideen für real annehmen. Man thut aber Kant unrecht, wenn man dabei auf die Synthese von Tugend und Glückseligkeit und damit auf das Hereinlassen der Glückseligkeit in den Begriff des Endzwecks oder des höchsten Gutes scheltend den Finger legt: woran ihm liegt, wenn er Unsterblichkeit und Gott postuliert, das ist die Erreichung eines dem Sittengesetz angemessenen Effekts sowohl für das einzelne vernünftige Wesen wie für ihre Allheit. Dieser Gedanke ist relativ unabhängig von dem dem Zeitgeschmack angehörigen der Glückseligkeit. Aus dem Gedanken des unentbehrlichen Effekts ergibt sich das Vernunftbedürfnis, eine Macht anzunehmen, die zugleich oberste Ursache der Natur ist und zugleich auch ihrerseits das Sittengesetz wollen kann, damit also die moralische Gewißheit Gottes. Religion ist dann = Moral, verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effekt verschaffen kann, dem Begriff von Gott als moralischem Welturheber, und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist (Rel. inrh. S. 183). Oder auch: subjektiv betrachtet, die Erkenntnis aller unsrer Pflichten als (dies „als“ von Kant gesperrt gedruckt) göttlicher Gebote (ebenda S. 178). Hat Kant damit die Religion zu einem Anhängsel der Moral gemacht? Bei solcher Rede würdigt man nicht, was es für Kant hieß, wenn er die sittliche Gesetzgebung, die Erkenntnis der Pflicht, welche dem Vermögen des vernünftigen Menschen als seine freie That zuzueignen Kern und Stern seiner Ethik war, nunmehr als reine Opfergabe Gott darbringt — in aller Nüchternheit des Gedankens, ohne die von ihm so sehr verabscheute Schwärmerei: dennoch Gott der moralische Welturheber und Gesetzgeber katexochen, ohne den all das Erkennen und Handeln nicht zum Ziele kommt und der auch den Menschen autonom gewollt hat. Das Reich der Sitten, der Zwecke, das Reich der Guten letztlich Gottes Reich, dessen Urheber nur er selbst sein kann (ebenda 176).

So beantwortet Kant die Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit, vom Standpunkte

des frommen Individuums, das seine Pflicht kennt und sein Gewissen hat. Indem er die Thatsache der sittlichen Selbstgesetzgebung in ihm entdeckt, ist das Rätsel, dem er nachgeht, für ihn gelöst. Der autonome Mensch steht nun mitten in der Welt mit der Aufgabe, aus ihr seine sittliche Welt zu schaffen. Dafür, daß es eine sittliche Welt wird, ein Reich der Sitten, sorgt der Imperativ, der ihm unablässigt sagt, daß er nichts wollen darf, was nicht jeder an seiner Stelle wollen sollte. Die Anerkennung dieses „Imperativs der Sitten" oder des „Sittengesetzes" oder der „Pflicht" konstituiert den Begriff der sittlichen Person; indem ihre Gesinnung dem Gesetze gemäß ist aus Achtung vor dem Gesetz, hat sie Tugend; damit wird freilich das Bewußtsein eines bleibenden Hanges zur Übertretung verbunden sein, das eingewurzelte Böse; das wird sie mißbilligen, aber zugleich sich an der Hoffnung eines Fortschritts ins Unendliche aufrichten: für den letzten Effekt wird Gott sorgen. Kant fühlt sich dabei in Übereinstimmung mit der „moralischen Vorschrift des Evangelii", welche „die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit darstellt, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen" (pr. Vn. S. 101, vgl. oben VII, 263,39 ff.). In der That wurzeln die sittlichen Begriffe Kants in der Gesinnungsmoral Luthers, Pauli und Jesu. Und keine Ethik steht mit ihren allgemeinen Begriffen der christlichen Moral in unserm Volke näher als die Ethik Kants. Auch das schwierigste Stück seiner Lehre, das von der intelligiblen Welt, vom intelligiblen Charakter und von der Freiheit, bewegt sich genau zugesehen in einer merkwürdigen Verwandtschaft mit der evangelischen Moral. Und seine Einbeziehung der Glückseligkeit hat ihre überraschend ähnliche Parallele in der Verwertung des Lohngedankens durch Jesus. Zugleich aber steht die Kantsche Moral wegen ihrer rationalistischen dualistischen Grundlage und wegen ihrer Konzentration auf das eigentlich praktische Problem der persönlichen Sittlichkeit in einem sehr nahen Verhältnis zu unserer deutschen populären Moral überhaupt, sofern diese Ernst in sich hat. Der Einfluß ist dabei ein gegenseitiger; wie sie aus deutsch-protestantischem Wesen herausgewachsen ist, so hat sie ihrerseits wiederum auf dieses tief eingewirkt: man vergegenwärtige sich die sittliche Atmosphäre in den Tagen der Befreiungskriege.

2. In eine ganz andere Begriffswelt führt Schleiermacher. Seine Ethik ist oben XVII, 610,39—614,19 eingehender charakterisiert worden. Auch der kritischen Abwägung, die 612,52—60 an Schleiermachers und Kants Prinzipien vollzogen ist, stimmen wir zu. Schleiermachers Verhältnis zu Kant ausführlicher zu behandeln, wäre hier nicht am Platze. Vgl. auch oben VII, 263,54 ff. Um so kräftiger dürfen wir die Art, wie Schleiermacher die ethischen Hauptbegriffe bestimmt, mit der Art Kants in Kontrast stellen. Ist er doch damit der Typus geworden für eine große Nachfolge. Vom Sittengesetz und vom Sollen und von der Freiheit ist nur wenig noch die Rede; diese Moral erkennt er zwar an, aber sie ist ihm gar zu banausisch. Seine Ethik handelt vom sittlichen Sein, vom sittlichen Werden, vom sittlichen Trieb, vom sittlichen Gefühl, von sittlicher Thätigkeit und vor allem vom sittlichen Prozeß. Dessen Inhalt ist: Vernunft wird Natur und Natur wird Vernunft. Ein Anfangspunkt dieses Prozesses ist schon immer und überall vorhanden, der Ziel- und Vollendungspunkt immer und überall noch nicht erreicht. Die volle Einheit der Vernunft und der Natur ist das höchste Gut. In dem Prozeß, der auf dies Ziel hin läuft, muß jedes wahrhaft frei gedachte Handeln auch objektive Notwendigkeit haben (Twesten S. 212). Zwischen Naturgesetz und Sittengesetz besteht kein spezifischer Unterschied. Der Gegensatz von Natur und Sitte wird ersetzt durch den andern: Natur und Vernunft. So steht dem Naturgesetz das Vernunftgesetz gegenüber. Aber der Unterschied liegt nicht darin, daß das Naturgesetz eine Aussage enthielte über Etwas, das geschehen muß und wirklich geschieht, das Vernunftgesetz eine Aussage über Etwas, das zwar geschehen soll, aber vielleicht auch nicht geschieht, also über Etwas, das gelten würde, auch wenn niemals geschähe, was es gebietet. Nein, Etwas geschieht und muß geschehen auch unter dem Vernunft- oder Sittengesetz. Das Sittengesetz ist ja das Gesetz, das die Vernunft sich selbst giebt (im Punkte der Autonomie ist Schleiermacher mit Kant ganz einverstanden). Die Achtung vor dem Gesetz konstituiert darum eigentlich erst das Gesetz und ist die Wirklichkeit des Gesetzes. Es ist ein und derselbe Akt, wodurch die Vernunft praktisch wird, d. h. als Impuls besteht, und wodurch es ein Sittengesetz giebt (Werke III, 2, 408). Wird dem Gesetz gemäß gewollt, so ist damit eine innerste Bestimmtheit des Ich gegeben, die weit mehr ein Sein ist, als die äußere That und was aus ihr hervorgeht. Denn die bestimmende Kraft der Gesinnung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein,

wodurch allein die erscheinende That, sei sie nun vollkommener oder unvollkommener, an der Sittlichkeit teilnimmt. Das Sitten- oder Vernunftgesetz ist also nur Gesetz, insofern es auch ein Sein bestimmt (wie das Naturgesetz), und ist nicht nur ein bloßes Sollen, „wie denn ein solches streng genommen gar nicht nachgewiesen werden kann" (a. a. O. 409). Ein Sollen ist nur, wo ein Nichtsein ist, und insofern (Twesten S. 27). Sittlichkeit ist eben dieses vom Sitten- oder Vernunftgesetz geforderte Sein oder Werden, das immer schon angefangene aber immer auch noch nicht vollendete Naturwerden der Vernunft (ebenda S. 24). Die Sätze der Sittenlehre dürfen nicht Gebote sein, sondern müssen das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken (ebenda S. 28).

Es fragt sich, ob denn das Subjekt dieses Seins oder Werdens noch der Mensch ist. Sicher macht die Sittlichkeit des menschlichen Individuums einen Teil des ethischen Prozesses aus. Einen sehr starken sogar, sofern Schleiermacher, der Dichter der „Monologen", mit den Romantikern das Recht und die Pflicht der Eigentümlichkeit (wir sagen heute: des Rechts auf ein Sichausleben der Individualität) aufs schärfste betont. Aber dieses Recht vindiziert er nicht nur der Einzelperson, sondern in viel höherem Grade den die Einzelperson überragenden und umhüllenden Gesamtpersonen der Familie, des Staates, der Kirche u. s. w. Die Sittlichkeit der Einzelmenschen ist jedenfalls nur ein Teil und Glied des Wechsellebens, das Vernunft und Natur, die beiden Pole alles Seins, miteinander führen. Bisher, meint Schleiermacher, hat man zu Unrecht das Individuum zum Subjekt und Substrat des sittlichen Lebens gemacht; ihm werden Pflichten zugeschoben, hinterdrein schließlich auch Verhältnisse nachgesagt: aber sein ganzes Dasein und Thun ist ja durch Verhältnisse bedingt; so müssen seine Handlungen zuerst als Elemente einer es weit überragenden Gesamtthätigkeit begriffen, alles Zusammengehörige muß umfaßt, die „Bedingung", die „Beschränkung", die „Ausnahme" als das Normale ethisch begriffen werden. Die Einzelwesen sind nur als die Organe und Symbole der Vernunft zu setzen; ihr Handeln kann nicht isoliert werden; was lebt und handelt in der ethischen Sphäre, ist „die ganze Vernunft", die auf „die ganze Natur" handelt (Tw. S. 255). Und die wahren organischen Elemente sind nicht die physischen Persönlichkeiten, die Individuen, sondern die moralischen, die Gemeinschaften. — Trotz der unermüdlichen Dialektik, in der das Wechselleben zwischen Vernunft und Natur von Schleiermacher ergriffen und beschrieben wird, hat sein System einen ausgesprochenen monistischen Grundzug, und man sieht nicht ein, weshalb nicht einfach Gott, der Urgrund des Gegensatzes von Vernunft und Natur, zum Subjekt des sittlichen Prozesses und mithin der Sittlichkeit gemacht wird. Die Schleiermachersche Ethik ist mehr Weltanschauung, Geschichts- und Kulturphilosophie, auch Religionsphilosophie, als Moral, Sittenlehre. Sie will ja auch gar nichts anderes sein als die Wissenschaft von den Prinzipien der Geschichte, die Grundlegung und Zusammenfassung aller Geisteswissenschaft im Unterschied von der Gesamtnaturwissenschaft. Sie behandelt genau das, was Kant in seiner Moral nicht behandelt: den Stoff, mit dem es der Mensch des sittlichen Imperativs zu thun hat, die Kräfte, Güter, Zwecke der ihn umgebenden, auch in ihm selbst seine sittliche Gesinnung und Handlung umgebenden Welt. Das Rätsel der Sittlichkeit hat Kant enthüllt im Nachweis des Wesens der Pflicht oder der Selbstgesetzgebung des vernünftigen Individuums; Schleiermacher hat das Gebiet ausgeforscht und ausgemessen, auf das der pflichtmäßig Handelnde angewiesen ist, das auf ihn angelegt ist: keineswegs ein Chaos, sondern ein schon gestaltetes, sich immer gestaltendes, auch auf des Individuums weitergestaltende Einwirkung wartendes organisches Ganze. Gewiß eine willkommene Bereicherung: vorausgesetzt, daß Kants Entdeckung des Imperativs, der Pflicht, der Autonomie fest bestehen bleibt; vorausgesetzt, daß die Pflichtenlehre nicht von der Güterlehre verschlungen wird. Diese Gefahr ist bei Schleiermacher selbst vielleicht noch eben vermieden, aber wo sie akut wird, steht die Sittlichkeit selbst auf dem Spiele. Man erkennt, wenn man mit Schleiermachers Augen sieht, staunend das organische Wachstum überall in der Welt der Geschichte; das Böse ist das Nichtseiende, alles Seiende nimmt teil an der Vernunft des Werdenden; nichts ist fertig, aber es gilt für das sittliche Urteil, nur jedem einzelnen den richtigen Platz im Zusammenhang des Ganzen anzuweisen — und siehe, alles ist gut. Das Prädikat des Sittlichen heftet sich auch an Sachen und Dinge, an die Welt der Erscheinungen, an die Natur, freilich immer nur, sofern Vernunft bildend auf sie wirkt. Auch dieser Sprachgebrauch hat sich in der Sprache unserer Bildung weithin durchgesetzt; er stellt sich von selbst ein, wo die Sittenlehre von dem Gedanken der Güter, Werte und Zwecke beherrscht wird: denn ein Gut sein, einen Wert haben, einem Zweck dienen kann auch eine Sache. So lange es sich dabei um wissenschaftliche Terminologie handelt, ist kein ernstes Bedenken

dabei; aber Kant hat mit seiner kritischen Untersuchung der Moralität wahrlich rein wissenschaftliche Arbeit gethan und doch damit zugleich der Praxis besser gedient. Von dem Vorsatz, das ganze endliche Sein „unter der Potenz der Vernunft" zu betrachten, bis zu der Virtuosität, alles Seiende vernünftig zu finden, ist nur ein Schritt. Hegel, der darum nie eine echte Ethik zustande brachte, hat diesen Schritt vollends gethan. Ein mehr ästhetischer als ethischer Optimismus droht als Ende dieser Betrachtung.

Aber kehren wir zurück zu Schleiermacher. Das höchste Gut als Einheit des Seins der Vernunft in der Natur kommt nach ihm nur zum Bewußtsein im Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter. Und nun meistert Schleiermacher wundervoll die Gesamtheit des wirklichen Lebens in seinen Erscheinungen; im „Verkehr" z. B. das Recht, den Glauben, die Geselligkeit und die Offenbarung der Menschen untereinander (Tw. S. 60 bis 65); scheinbar äußerst abstrakt rollt er die Fülle des Konkreten vor uns auf. Merkwürdig genug ist die Rolle, die dabei in seiner philosophischen Ethik das Wort „Sitte" spielt; die sittlichen Grundbegriffe sind ihm alle früher da als der Begriff der „Sitte", obwohl ihm eigentlich dieser besonders liegen müßte. Mitten unter den näheren Bestimmungen über die Geselligkeit (Gastfreiheit, Freundschaft, Standesgemeinschaft) heißt es dann: „Die durch alles hindurchgehende Identität des Typus in den Thätigkeiten der bildenden Funktion, welche durch den Charakter einer bestimmten Bildungsstufe oder eines Standes fixiert wird, ist die Sitte. Jede wahre echte Sitte ist also gleich gut (!). Die Stärke, mit welcher die Sitte heraustritt, d. h. mit welcher jeder einzelne seine Eigentümlichkeit nur in diesem Typus offenbart und mit welcher die Stufe ihre Dignität ausdrückt, ist der Ton der Gesellschaft" (Tw. S. 173). Während so in der philosophischen Ethik der Begriff Sitte nur beiläufig am begrenztesten Orte zur Geltung kommt, scheint er in der christlichen Ethik Basis und Prinzip bilden zu sollen. Versteht doch Schleiermacher unter christlicher Sittenlehre „eine geordnete Zusammenfassung der Regeln, nach denen ein Mitglied der christlichen Kirche sein Leben gestalten soll". Aber der Titel seiner nachgelassenen Vorlesungen darüber „Die christliche Sitte" stammt nicht von Schleiermacher, und ihr Aufbau folgt anderen Gesichtspunkten (s. o. XVII, S. 613). Immerhin meldet sich die Sitte gelegentlich als „die Belehrung der Schrift ergänzend", da nämlich, wo die hl. Schrift, wie über den Hausgottesdienst als organisches Glied des christlichen Lebens in Ermangelung christlicher Familien, noch keine Regel und Forderung aufstellen konnte (Werke I, 12 ² S. 228), und es gilt der Grundsatz: „Was uns in der Erfahrung nicht kann gegeben sein, worauf es keine Anwendung giebt, dem ist keine sittliche Regel zu entnehmen" (ebenda S. 532).

Was das Verhältnis der Sittlichkeit zur Frömmigkeit betrifft, so hat Schleiermacher in seinen Reden 1799 die völlige Unabhängigkeit der Religion von der Moral verkündigt und der Religion ihre eigene Provinz im Menschengemüte gewahrt (vgl. oben XVI, 594, 60). Aber wie seine Ethik als alle Geisteswissenschaften umfassende Gesamtwissenschaft die Religionswissenschaft selbstverständlich einschließt, so ist ihm seine christliche Sittenlehre im wesentlichen mit seiner christlichen Glaubenslehre identisch. Er hat in der Religion ein von Kant nicht völlig überschautes und gewürdigtes Sein kräftig zur Geltung gebracht, aber das Kant so hell und klar aufgeleuchtete Sollen der Sittlichkeit ist ihm mehr oder minder im Sein untergegangen.

3. Erledigen wir zunächst die Begriffe Sittlichkeit und Sittengesetz. Unsere Wiedergabe der Kantschen und Schleiermacherschen Lehre hat schon gezeigt, daß wir die wichtigere und reinere Erkenntnis bei Kant finden. Kant allein lehrt, was Sittlichkeit sei, was wir als Sittlichkeit begreifen müssen, wenn wir auf sittlicher Höhe bleiben wollen. Wohl verstanden, es handelt sich hier nicht um die richtige Gestaltung der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin. Diese kann man auch auf Schleiermacherscher Grundlage aufbauen und Kant dabei doch gerecht werden. Es handelt sich insbesondere nicht um die Forderung einer normativen Ethik anstelle einer deskriptiven, die wir uns keineswegs aneignen. Das sind Fragen der wissenschaftlichen Taktik. Es handelt sich für uns um die Forderung, daß der Begriff der „Sittlichkeit" so streng kategorisch gefaßt werden muß, wie er durch Kant gefaßt worden ist, weil jede andere Fassung einen Verlust und Rückschritt gegenüber der Kantschen Entdeckung bedeutet. Ist erst der Imperativ der Sittlichkeit in seiner einheitlich geschlossenen, jedes Kompromiß ausschließenden, den ganzen Menschen unter allen Umständen in Anspruch nehmenden Art erkannt, dann mag man das erkennende Interesse getrost in die Mannigfaltigkeit der Güter, Kräfte, Werte und Zwecke hinaus entlassen. Aber die starke Haltbarkeit, die sie bewähren muß, wenn sie überhaupt etwas taugen soll, bekommt die Moralität allein im Bewußtsein der Pflicht, und dieses ruht im Faktum des

Sittengesetzes, der sittlichen Autonomie. Die Herkunft des Pflichtbewußtseins ist durch keinerlei psychologische oder historische Forderung zu ergründen. Gewiß hat die Pflicht auch ihre empirische Existenz, aber sie wird aus ihr nicht begriffen. Man kann da die mannigfaltigsten Beobachtungen beibringen, die allesamt richtig sind: die genetische Methode reicht doch einfach an das Problem nicht hinan. Sie führt nicht zum Allgemein-Gültigen und Sittlich-Notwendigen, sondern löst es auf in das mit den Zeiten, Völkern und Personen immer Wechselnde. Oder sie bleibt im Naturgesetzlichen hangen; Zwang ist aber nur die andere Weise, die Sittlichkeit zu zerstören. Ist mithin Sittlichkeit als das Eine Allgemein-Giltige und Notwendige, das ohne Zwang ohne Ausnahme über die Geister herrscht, bezw. herrschen will, mitteist der historisch-genetischen Methode nicht festzustellen, so ist hier diese Methode falsch. Die Sache, die wir ergründen wollen, richtet sich nicht nach den Methoden, sondern die Methoden haben sich nach den Sachen zu richten. Ja, wo Heteronomie stattfindet, da tritt sofort die Historie in ihr Recht. Und unendlich oft hat Autonomie mit Heteronomie den Stoff gemeinsam, für den schlichten Sterblichen fast immer, indem er nur frei sich selbst zum Gesetz macht, was andere als sittliche Forderung aufgestellt haben. Insofern bleibt der Stoff der Selbstgesetzgebung jeder genetischen Forschung ausgeliefert. Aber das Geheimnis der Autonomie selbst, das Wesentliche also dieses Vorzuges vernünftiger, sittlicher Wesen kann nicht historisch-genetisch aufgewiesen, „erklärt" werden. Das Beste kann man nicht erklären. Genug, daß es da ist. Wenn es allen biologischen, psychologischen und soziologischen Erklärungsversuchen trotzt, so ist das selbst letztlich Unbegreifliche darum erst recht der feste Ausgangspunkt für das Begreifen der gesamten Welt des Sittlichen. Das Problem fällt genau zusammen mit dem Problem der Freiheit. So lange man versucht, sie biologisch, psychologisch, historisch, empirisch zu erforschen, kann man nur zu negativen Resultaten kommen. Freiheit im Kausalzusammenhang auffinden wollen, ist entweder ein nicht ernst gemeintes oder ein nicht ernst zu nehmendes Unterfangen. Innerhalb der Naturnotwendigkeit giebt es keine Freiheit. Aber das hat niemand klarer gesehen als Kant, indem er den Naturzusammenhang und die Naturerkenntnis, die mathematische Naturwissenschaft, gegen Hume fest auf die Kausalität gründete. Derselbe Kant hat der Idee der Freiheit eine Realität ohnegleichen zugesprochen, indem er unter Freiheit versteht, was allein im philosophischen Sinne Freiheit sein kann: die Fähigkeit des Menschen, seinen Neigungswillen durch den sittlichen Willen zu verdrängen. Oder m. a. W. die Fähigkeit des menschlichen Willens, sich sittliche Gesetze zu geben. Diese Fähigkeit muß von allen Ethikern immer neu begriffen, von allen ernsten Menschen zeitlebens immer neu geübt werden, sonst hört Sittlichkeit auf. So allein gedeiht der Mut zur Pflicht, zu pflichtmäßiger Gesinnung und Handlung. Und den brauchen wir heute in Kirche und Staat wie das tägliche Brot: wie anders sollen wir die schweren Aufgaben unserer Zukunft bewältigen?

Aber, sagt man, die im Sittengesetz, welches der freie Wille sich selbst giebt, begründete Sittlichkeit ist eine rein formale! Nun, indem die Freiheit sich Gesetze giebt, Ordnung und Gemeinschaft will, entsteht ein Reich der Guten, der freiwillig pflichttreuen Personen, die nichts anderes statuieren, als was auch zur Maxime eines jeden taugt. So ist es nicht der zufällige Einzelmensch, der als Subjekt dieser Gesetzgebung fungiert, sondern mit Cohen zu reden, der Mensch der Allheit, der seinem Begriff genügende Mensch. Und das sittliche Ideal bleibt bestehen, auch wenn es thatsächlich nicht erreicht wird, weder vom Individuum, noch von der Allheit. Gerade darum, daß es bestehen bleibt, handelt es sich.

Es fragt sich nur, ob man diesem autonomen Individuum der Pflichtenlehre nicht doch zu Hilfe kommen soll mit einer die ganze Welt der Zwecke, Werte und Möglichkeiten erschöpfenden Güterlehre? Ja warum nicht? Die innere Logik, die den Natur- und Lebenserscheinungen der uns umgebenden Welt innewohnt, und der komplizierte Charakter, den sie im Laufe der Geschichte erlangt haben — wie soll es nicht von höchstem Interesse sein für das zur sittlichen Selbstgesetzgebung berufene Individuum, diese innere Verfassung seiner Umwelt gründlich kennen zu lernen? Man wird ganz gewiß seine Pflicht besser thun, wenn man die Dinge, Zustände, Menschen um sich her kennt, als wenn man sie nicht kennt; wenn man mit dem Stoff, den man zu bilden hat, geistig vertraut ist. Hier liegt eine große Aufgabe für Erziehung und Belehrung jeder Art. Aber der Stoff ist nicht an sich sittlich, sondern ist teils Natur, teils geschichtliches Erbe. In jenem Fall hat ihn dem theoretischen Erkennen die Naturwissenschaft (einschließlich Anthropologie, Soziologie und Naturphilosophie), in diesem Fall die Geschichte und ihre Bearbeitung als Kultur-, Rechts- und Religionsphilosophie darzubieten. Natürlich enthält die Geschichte

ungemessenen ethischen Stoff. In ihr liegt die Ethisierung des Naturgegebenen in tausend Formen und Thatsachen zu Tage, lauter „Vernunftwerden der Natur": die Arbeit vieler Generationen sittlich thätiger Menschen (Kultur) und die Arbeit eines von unergründlichen, vorzeitlichen Anfängen her sich offenbarenden heiligen Gottes (Gnade). Will und kann man das alles bewältigen in dem Einen umspannenden Rahmen einer „Ethik" — warum nicht? Aber das Phänomen der Sittlichkeit muß vorher begriffen werden, ehe von dem allen auch nur die Rede ist. Vielmehr die Sittlichkeit muß gefunden werden und erkannt werden durch kritische Ausscheidung all dieses Stoffes, bis nichts übrig bleibt als die rein schaffende und bildende Form.

Man sorgt sich aber um den auf Autonomie gestellten Willen, daß er nun doch nicht wisse, wie er zu handeln hat. Ja führt nicht die historisch fundierte Güterethik erst recht den Willen in lauter Relativismen? In lauter Grade, Stufen, Verhältnisse, Gegensätze? Für den, der alles in seinem Werden und Wachsen, in seinen relativen Werten versteht, giebt es kein aut aut, kein Gut und Böse. Tout comprendre, c'est tout pardonner! Die Sittlichkeit lebt und stirbt mit der Fähigkeit des Willens, die Unterscheidung von gut und böse zu vollziehen. Diese Fähigkeit aber muß in ihm liegen, sie wird nicht durch die Dinge an ihn herangebracht. Jede evolutionistische, monistische, deterministische Betrachtung verträgt sich mit der Güterethik. Dabei kann diese irreligiös und ausgesprochen atheistisch sein, oder rein religiös bis zur äußersten Konsequenz des Prädestinatianismus. Nach beiden Seiten hin zeigt sich nur, daß die Lehre von dem Wesen der Lebensgüter, auch der hohen und des höchsten, streng genommen in die Weltanschauung hineingehört und nicht in die sittliche Gesetzgebung, in die Religion und nicht in die Moral. Kollisionen der Pflicht giebt es für die streng als Autonomie begriffene Sittlichkeit nicht, sondern nur Proben, in denen das Pflichtbewußtsein seine Virtuosität, seine Geschlossenheit und Entschlossenheit zu bewähren hat. Hierzu hilft Übung; die wiederholt getroffene Entscheidung des Pflichtgefühls (die wiederholte Selbstgesetzgebung) bildet Fertigkeit, Tugend; entscheidet man in kraft dieser, ohne seine sittliche Freiheit erst in Bewegung zu setzen, so bedeutet das Kraftersparnis. Aber es ist gut, daß wir aus solcher Tugendhaftigkeit immer wieder aufgerüttelt werden. (Siehe unter 4.)

Auch christliche Sittlichkeit ist zunächst Autonomie, sonst wäre sie keine Sittlichkeit. Im centralen Gebot der Liebe ist ihr das besonders aufgeprägt, denn Liebe läßt sich nicht kommandieren. Dazu Jesu Kampf gegen die heteronome Strenge der Pharisäer und Schriftgelehrten, des Paulus Kampf gegen die jüdische Gesetzlichkeit überhaupt. Alles drängt in Jesu Moral auf Einheit, Innigkeit, Tiefe, Reinheit und Treue der sittlichen Gesinnung. Hierauf beruht das ewig Anziehende und Bleibende der von Jesu gewollten und dargestellten Sittlichkeit. Ihre Äußerung im einzelnen ist selbstverständlich bedingt teils durch seine religiöse, teils durch die zeitgeschichtliche Vorstellungswelt. Für die religiöse Bestimmtheit genügt es, an die eschatologische Erwartung zu erinnern, für die zeitgeschichtliche an die Indifferenz gegen Stand, Familie, Kirche. — Die katholische Sittlichkeit macht sich ausgesprochenermaßen abhängig von Autoritäten bis in die intime Gesinnung hinein und bis zur kasuistischen Regelung der äußeren Handlungen in der ganzen Summe ihrer denkbaren Mannigfaltigkeit. Dennoch kann Autonomie damit verbunden sein, sofern der freie Wille sich innerlich deckt mit dem, was die anerkannte äußere Autorität fordert, teils im einzelnen der Handlung, teils in dem einen Akt der Anerkennung des katholischen Prinzips selbst. Wo jedoch der mündige Mensch rein abhängig handelt, ist nicht Sittlichkeit, sondern Unsittlichkeit. Das Opfer der Autonomie aus Frömmigkeit ist „böse"; man kann nur vor Menschen für mildernde Umstände plädieren, vor Gott mit Jesu bitten: Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun. Dasselbe gilt von unfreier Gebundenheit an den Schriftbuchstaben auf protestantischem Boden: sie ist im besten Falle Religion auf Kosten der Moral und dann im streng wissenschaftlichen Sinne unsittlich. Luther hat in den Überschriften der beiden Teile seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen die moralische Situation des Christen paradox und doch wahr formuliert.

4. Von diesen Grundsätzen haben wir nun auf das Verhältnis von Sittlichkeit und Sitte die Anwendung zu machen. Was Sitte sei, darum haben sich vor andern Ihering und Wundt eingehend bemüht (s. o. Litteratur). Den geschichtlichen Bestand der Sitte aufzunehmen, ist eine junge Forschung eifrig bei der Arbeit (ebenda). Etymologisch steht es nach dem „Deutschen Wörterbuch" von Jakob Grimm und Wilhelm Grimm X, 1 (Leipzig 1905) so: „Sitte" ist ein gemeingermanisches Wort, gotisch sidus, althochdeutsch situ und sito, mittelhochdeutsch site. Man vermutet Verwandtschaft mit *ἔθος* Gewohnheit, Sitte, *εἴωθα* bin gewohnt, *ἦθος* Sitte, Brauch, Herkommen, plur. Wohnort, *ἤθεος*

traut, **sodalis** Gefährte, **suesco** werde gewohnt, Sanskrit **svadha** Gewohnheit, Sitte, Behagen. Das Gebrauchsgebiet des (ursprünglich maskulinischen) Worts war früher, besonders in mittelhochdeutscher Zeit, größer als heute. Teils vom einzelnen ausgesagt, teils auf größere Kreise von Personen bezogen, bedeutet es Lebensgewohnheit, Gepflogenheit, Brauch 1. im allgemeinen äußerlichen Sinne, 2. als Bethätigung einer inneren Art und Gesinnung, zumal im Hinblick auf Moral und Schicklichkeit, dann meist pluralisch gebraucht (Luther 1 Ko 15, 33); auch der Singular zusammenfassende Bezeichnung gewohnheitsmäßiger Art zu leben und zu handeln. Das in größeren Kreisen Gewöhnliche wird in ältester Zeit naturgemäß als das Gute und Schickliche aufgefaßt; in dieser prägnanten Bedeutung kann daher die Beziehung auf größere Kreise gegenüber der Beziehung auf einzelne als das Frühere bezeichnet werden. Auf einzelne bezogen geht der Sinn des Wortes dann über in den von maßvoll im Benehmen, höflich, sittig. „Sittig", althochdeutsch **sitig** = Sitte habend, gesittet. „Sittlich", althochdeutsch **situlih** oder **sitilih** = der Sitte gemäß, zur Sitte gehörig; den guten Sitten gemäß; den allgemein giltigen Gesetzen des guten menschlichen Handelns und der ihm zu Grunde liegenden inneren menschlichen Art gemäß, moralisch im prägnanten Sinn. „Sittlichkeit" = das Sittlich sein, **moralitas**. Die Wendung ins Sexuelle haben „sittlich" und „Sittlichkeit" nach dem Grimmschen Wörterbuch erst neuerdings bekommen: vgl. unsittlich, Sittlichkeitsverein, Sittlichkeitsverbrechen. Doch dazu siehe unten 5. Die Menge der mit „Sitten" zusammengesetzten Wörter ist groß (das Wörterbuch führt 130 auf) und interessant. Der Ausdruck „Sittenlehre" ist 1659 zum ersten Male bezeugt: Lehre von den guten Sitten, **ethica**.

Wir dürfen hier absehen von der Sitte als Sitte des einzelnen, die wir doch besser Gewöhnung oder Gewohnheit nennen. Sobald der einzelne sagt „Das ist meine Sitte" oder noch bezeichnender „Das ist bei mir Sitte", denkt er gar nicht nur an sich und seine Gewohnheit, sondern daran, daß diese seine Gewohnheit auch von andern anerkannt und berücksichtigt wird, daß sie Gesetz ist oder sein will auch für die, die mit ihm zu thun haben. Wir verstehen also unter Sitte das innerhalb einer Mehrheit und durch deren Uebergewicht über den einzelnen herrschende Herkommen. Sie erhebt immer den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit, wenngleich nur für einen begrenzten Kreis, für die Haus-, Dorf-, Standes-, Volksgemeinschaft u. s. w., deren vorzüglichen Kitt sie dann bildet. Sie begnügt sich im Notfall, wo sie keine innere Nachfolge findet, mit Rücksicht und Schonung; aber sie bezieht sich keineswegs nur auf äußeren Brauch, sondern setzt auch Begriffe, Urteile, Gesinnungen voraus und pflanzt sie, wo sie kann. Von dieser Sitte sagen wir in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch: sie kann beides sein, gut und böse, Sitte und Unsitte. Unsitte bleibt immer Sitte. Dagegen ist Sittlichkeit immer gut, und Unsittlichkeit das Widerspiel der Sittlichkeit. Sitte kann auch völlig indifferent sein, weder gut noch böse. Sitte ist eben ihrem Ursprung nach nichts anderes als Natur. Sitte war vor Familie, Staat und Kirche. Man kann Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Kirche — gewiß nicht ihren Oberbegriff erschöpfend, aber einen starken Teil ihres Wesens begreifend — geradezu auffassen als Sitte, als Differenzierungen, Entfaltungen von Sitte. Sie sind selbstgewachsene Naturformen für menschliches Gemeinschaftsleben, die in der Ausbreitung des geschichtlichen Verlaufs immer reichere Gliederung und unterschiedeneren Charakter annehmen. Sittlichkeit arbeitet in diesen Formen, wirkt auf diese Formen, aber schafft sie nicht. Ebenso wenig aber schafft Sitte Sittlichkeit. Man müßte denn das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf statuieren zwischen zwei Wesen, von denen das zweite inkraft der Auflehnung wider das erste entstanden ist. Sitte ist als gesetzgebend unter allen Umständen heteronom. Dabei ist sie wandelbar, mithin wie räumlich so auch zeitlich begrenzt. Alte und neue Sitte ringen dann um die Herrschaft, wiederum mehr in der Art von Naturmächten als von sittlichen Persönlichkeiten. Nur daß in diesen Kampf die sittlichen Persönlichkeiten einzugreifen in der Lage sind. Das Sittliche bezw. Unsittliche kommt in diese Hergänge dadurch hinein, daß es sich um Personen handelt, die zur Sittlichkeit berufen sind. Und da ist prinzipiell Sitte immer das Alte, Sittlichkeit das Neue. Sittlichkeit wird in dem Einzelmenschen geboren, indem er sich von der Sitte emanzipiert. Diese That der Freiheit, dieses Einsetzen der Selbstgesetzgebung, das Mündigwerden des Menschen, ist die Geburt der sittlichen Persönlichkeit, seine „Wiedergeburt". Von Lobrednern der Sitte wird das Alte oft dem Guten gleich gesetzt. Aber das Herkommen ist als solches mindestens sittlich indifferent. Ich kenne eine Gegend in unserm Vaterlande, wo von Süd nach Nord die Zahl der Abendmahlsgäste genau in demselben Maße zunimmt wie die Zahl der unehelichen (vorehelichen) Kinder. In beidem wirkt die nämliche Kraft alter und ältester Sitte. In der Sprache neutestamentlicher Ethik hat

das Wort „alt“ fast durchweg die üble Bedeutung des Veralteten, dem Untergang Verfallenen, ist zuweilen schlechtweg so viel wie „böse“; umgekehrt ist neu = gut. Im kirchlichen Dogma ist das geschichtliche Urdatum die Erbsünde, das Böse überall früher als das Gute. Der Kampf, den Jesus in seinem Volke geführt hat, kann durchaus aufgefaßt werden als ein Kampf gegen die Mächte der Sitte. Nicht zwar hat er die Sitte an sich bekämpft, so wenig wie die Natur. Aber die Sitte, sofern sie Sittlichkeit sein wollte und das Reich Gottes am Kommen hinderte. Er führte den Kampf prinzipiell, während er kraft persönlicher Freiheit sich der Sitte praktisch in der Regel schlicht einordnete. Ähnlich Paulus. Das Neue, das der mündig gewordene Mensch dem Alten entgegensetzt, braucht gar nicht etwas dem Stoff, dem Inhalt nach Neues zu sein; es liegt alles an dem formalen Einsatz der Freiheit. Auch ist der Wert dieses Einsatzes nicht graduell größer nach der Menge der zersplitterten Einzelentscheidungen; die That der Entscheidung, im bejahenden oder verneinenden Sinne, kann große Komplexe umfassen — nur daß sie eigen und frei sei. Ich kann mich der Sitte eines Hauses, einer Gemeinde frei unterwerfen auf einmal als einem Ganzen, oder schritt- und stückweise: das ist Sache des Individuums, seines Temperaments und seiner Geschichte. Auch das Bewußtsein von der Freiheit, mit der man Stellung nimmt, ist seinem Grade nach überaus verschieden und nur für einen allwissenden Beobachter meßbar. Genug, daß die Sittlichkeit um solch eine konservative oder revolutionäre Stellungnahme nicht herumkommt, weil sie nur so lebt und immer neu wird. Aller Sturmlauf wider die Sitte, von Rousseau und den Romantikern bis zu Nietzsche, zieht hieraus seinen sittlichen Wert. Aber auch die Forderung einer radikal verneinenden Stellungnahme zu Sitte und Überlieferung, mag sie noch so sehr im Namen des Ich und der Freiheit erhoben werden, ist heteronom und wird unsittlich, wenn sie dem Individuum die freie Entscheidung wehrt. Das autonome Ich wird vielmehr dann zur Sitte die richtige Stellung finden, wenn es sich bewußt wird, daß es zwar Sitte so wenig zu schaffen braucht (weil sie da ist) wie es sie abschaffen kann (weil ihm dazu die Kraft fehlt), daß es aber allerdings Sitte schaffen kann, indem es die Sitte beeinflußt. Ist Sitte wandelbar, so hat Sittlichkeit den Beruf, ihre Wandlungen zu bestimmen. Der Mann und die Frau, die bei Gründung ihres Hauses dessen Sitte bestimmen, z. B. Tischgebet oder Morgenandacht einführen, geben damit ihren Beitrag zur Gesamtsitte auch eines größeren Kreises. Die ungeheure Umwälzung unsrer Verkehrsverhältnisse und die nivellierende Art unsrer allgemeinen Bildung wirkt Sitte störend und zerstörend, aber überall wächst doch, wo alte Sitte fiel, naturnotwendig Sitte nach. Die Sozialdemokratie hat in ihren Kreisen nicht nur Sitte zerstört, sondern auch Sitte geschaffen, auf die der Kenner zählen kann. Hüten wird sich der sittlich Feinfühlige, Sitte zu brechen, ehe er sie kennt und versteht. Mancher junge Pastor ist eifrig, abzuschaffen, wo Herkömmliches besser bestehen bliebe oder sein Fortbestand doch ganz harmlos wäre. Der Neuernde verwechselt leicht ethische und ästhetische Interessen. Auch ästhetische Reformen haben nur dann ein Recht, wenn das, was weichen soll, wirklich verstanden ist.

Sitte kann ebenso eine Domäne der Unsittlichkeit sein wie der Sittlichkeit. Sie gewinnt ethischen Wert in dem Maße, als sittliche Personen sie mit ihrem Geist und Leben erfüllen. Und zwar gegenwärtige heut lebende Personen. Denn auch Traditionen, die vergangene Geschlechter frei und gut hinterlassen haben, werden sittlich wertlos oder gar bedenklich, wenn nicht das neue Geschlecht sie frei und gut sich aneignet. Der Krieg ist eine Sitte; jeder Mensch wird heute vor die Entscheidung gestellt, ob er ihn bejaht oder verneint; in beiden Fällen hat er dann entsprechend zu handeln; kommt er zu keinem gewissen Urteil, so ist das sittliche Unreife. Sitte ist überall nur Hülle, in der das sittliche Leben sich regen, Stoff, an dem die sittliche Selbstständigkeit sich üben und bewähren soll. Macht man sie zum Quell der Sittlichkeit, so gerät man rettungslos auf Untiefen, wie in Herm. Kurz' Roman „Der Sonnenwirt“ der junge Sonnenwirt und der Zigeuner sich darüber streiten, was moralischer sei, seinen Vater zu bestehlen oder einen fremden Menschen. Aber als ein Boden, auf dem Sittlichkeit Fuß fassen und erfolgreiche Arbeit thun kann, ist sie nicht leicht zu überschätzen. Unser oft blöder und blinder deutscher Individualismus kann da viel lernen von dem Respekt vor den Naturformen und Traditionen, der bei den Angelsachsen zu Hause ist.

Religion, selber aus ursprünglichem Erleben geboren, ist in hohem Grade überall Sitte bildend. Und wo sie nun Kirche geworden, in hohem Grade Sitte konservierend. Gerade unsrer evangelischen Kirche ist aber durch das eigentümliche Bündnis, das der reformatorische Glaube mit der autonomen Gesinnungsethik geschlossen hat, die Auf-

gabe besonders dringend gestellt, innerhalb der Sitte der Sittlichkeit freiesten Spielraum zu lassen.

5. In der Sprache der heutigen Bildung hat „Sittlichkeit“ und „sittlich“ eine Begrenzung auf das Gebiet des Geschlechtlichen hin bekommen. So neu aber, wie das Grimmsche Wörterbuch meint, kann diese Bedeutung nicht sein. Wenigstens wird der Prediger, der auf der Kanzel gegenüber seiner Dorfgemeinde von diesen Ausdrücken Gebrauch macht, erfahren, daß sie vom Volke im sexuellen Sinn verstanden werden; meint er es anders, so wird das Fremdwort „moralisch“ eines richtigen Verständnisses sicherer sein. Bücher wie „Die Sittlichkeit auf dem Lande“ fördern diesen Sprachgebrauch. Die Behandlung der sexuellen Frage ist in der römisch-katholischen Ethik dank ihrem Sündenbegriff und ihrer Beichtpraxis unvergleichlich heimischer als in der protestantischen. Neuerdings haben Erscheinungen wie die sog. Mutterschutzbewegung und Frenssens Roman Hilligenlei zu aufgeregten Verhandlungen darüber geführt, denen hoffentlich eine ernstere und tiefere Beschäftigung mit den einschlägigen Problemen folgen wird. Die Vereine zur Hebung der Sittlichkeit haben trotz aller aufopfernden Bemühung eine allgemeine Teilnahme nicht erzielt; fast scheint ihnen auf humanem Boden eine günstigere Zukunft beschieden als auf christlich-kirchlichem. Die Schwierigkeit für ausgesprochene Christenleute, mithin für die Pastoren, liegt angesichts dieser Aufgabe darin, daß sie gar nicht in der Lage sind, das Gebiet der Unsittlichkeit aus Erfahrung zu kennen oder kennen zu lernen. Ausnahmen bestätigen nur diese Regel. So haftet der Arbeit etwas Künstliches, Unmotiviertes und Unsolides an. Damit soll das Verdienst derer nicht verkümmert werden, die unermüdet auf diese brennende Wunde den Finger gelegt und um versäumte Pflicht die Gewissen geweckt haben. Wie und wo man aber an die Aufgabe herantreten mag, dies Gebiet neu zu regeln, überall wird man sich darauf gefaßt machen müssen, einer Fülle schwer genießbarer und kontrollierbarer Vorschläge zu begegnen. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Rede von einer „neuen Ethik“, mit der die Mutterschutzbewegung sich geschmückt und sich so unendlich geschadet hat. Gilt es bei dieser Bewegung eine Neugestaltung der Lebenslage, in der sich das uneheliche Kind und seine Mutter innerhalb der heutigen Gesellschaft befinden, so gilt es damit eine Neugestaltung vorhandener Sitte, nicht eine neue Sittlichkeit. Sittlichkeit giebt es nur eine: die unter dem kategorischen Imperativ des Sollens sich zur That aufraffende Selbstgesetzgebung der Persönlichkeit. Ohne die wird auch die neu gestellte — und einmal gestellt, nicht länger zu umgehende — Gewissensfrage nicht beantwortet werden können. Es ist also die „alte Ethik“ völlig ausreichend und kompetent, die Sache zu erledigen. Ob in konservativem oder reformerischem Sinne, entscheidet für jeden einzelnen seine sittliche Freiheit, für das Ganze, also für die Gesellschaft und ihre Sitte, das Zusammenwirken dieser sittlichen Einzelentscheidungen. Um die Monogamie braucht einem dabei nicht bange zu sein. Sie liegt so sehr in erster Linie der praktischen Anwendung des kategorischen Imperativs, daß die Menschheit dieses sittlichen Fortschritts nicht wieder wird verlustig gehen können. Aber um die heutige Einehe her ist so vieles nur Sitte und so manches Unsitte, daß der einen ewigen Sittlichkeit da ein großes Feld gegeben ist, noch zu arbeiten und Thaten zu thun. **Martin Rade.**

Sittengesetz s. d. A. Sitte oben S. 401.

Sixtus I., Papst, war nach den Papstverzeichnissen der Nachfolger des Bischofs Alexander. Der Liberianische Papstkatalog verlegt seinen Pontifikat in die Regierungszeit Hadrians a consulatu Nigri et Aproniani usque Vero III et Ambibulo, d. h. von 117—126. Da aber die monarchische Verfassung in Rom sich nicht vor der Mitte des 2. Jahrhunderts völlig durchgesetzt hat, so darf man Sixtus für einen Presbyter der römischen Gemeinde halten, dessen Name wohl deshalb nicht vergessen wurde, weil er als Märtyrer galt. **Hauck.**

Sixtus II., Papst, 257—258. — Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 213; Langen, Gesch. der röm. Kirche 1881, S. 347; Harnack, TU XIII, 1, S. 1 ff.; XX, 3, S. 116 ff.; ders., Gesch. der altchristl. Litteratur II, 2, S. 387 ff. Ueber die dem Papste zugeschriebenen Sextus-Sprüche s. Harnack II, 2, S. 190 ff.

Sixtus II., der Nachfolger Stephans I., stellte die im Streite über die Ketzertaufe von seinem Vorgänger abgebrochene Kirchengemeinschaft zwischen Rom und der afrikanischen und orientalischen Kirche wieder her (Pontii Vit. Cypr. 14. Euseb. h. e. VII, 5 u. 9),

fiel aber schon am 6. August 258 als ein Opfer der Valerianischen Verfolgung (Cypr. ep. 80, 1). Am 10. August folgte ihm sein Diakon Laurentius im Tode, dessen Ruhm als Märtyrer alsbald den des Papstes überstrahlte. Doch sind alle Nachrichten über ihn bereits durch die Legende — man kann sagen, getrübt oder verklärt, s. Prudent. Perist. II. 2, Ambr. de offic. I, 205; II, 140 f., August. serm. 302—305, Leo M. serm. 85, Petr. Chrysol. serm. 135. Über die Dauer des Pontifikates Sixtus' II. finden sich widersprechende und unmögliche Angaben bei Eus. h. e. VII, 23 und im Catal. Liber., s. Lipsius S. 213.

Harnack hat in der oben angeführten Abhandlung in den TU XIII die Annahme aufgestellt und begründet, daß Sixtus der Verfasser der pseudocypr. Schrift ad Novatianum sei. Allgemeine Zustimmung hat er dabei nicht gefunden (s. die Aufzählung der einschlägigen Meinungsäußerungen Gesch. der altchrist. Litt. II, 2, S. 387 Anm. 3). Aber er ist zweifellos im Rechte, wenn er die Frage, ob eine Schrift, die zwischen 253 und 258 von einem Bischof in Rom geschrieben wurde, einen anderen Verfasser als Sixtus haben kann, verneint. **Hauck.**

Sixtus III., Papst, 432—440. — Jaffé I, S. 57; Lib. pont. I, S. 96 Ausg. von Mommsen; Langen, Gesch. d. röm. Kirche, S. 387; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA. I, S. 432. Ueber die Gesta de Xysti purgatione vgl. Duchesne, Lib. pont. I, S. CXXVI.

Sixtus III. wurde am 31. Juli 432 konsekriert und starb 19. August 440. Er war ein Zeitgenosse der nestorianischen und pelagianischen Streitigkeiten; an der christologischen Frage fand er, wie es scheint, nicht viel Interesse; es lag ihm hauptsächlich an der möglichst raschen Herstellung des Friedens zwischen Cyrill und den Syrern (Briefe an Cyrill und Johann von Antiochia bei Coustant p. 1231 ff.). Entschiedener ergriff er im pelagianischen Streite Partei, indem er sich Julian von Eclanum schroff ablehnend gegenüber stellte, Prosp. chron. z 439 S. 477 der Ausgabe v. Mommsen. Nachdrücklich vertrat er die päpstlichen Rechte auf Illyrien und deshalb die Stellung des Erzbischofs von Thessalonich als Haupt der illyrischen Kirchen (Briefe an Perigenes von Korinth, Proklus von Konstantinopel, eine Synode zu Thessalonich und an die illyrischen Bischöfe Coust. p. 1262 ff.). Seine Biographie im Papstbuch berichtet von der Erbauung von S. Maria Maggiore und S. Lorenzo v. d. M. (gemeint ist die größere der beiden Kirchen) und den reichen Weihgeschenken für beide Kirchen, wie von den Gaben, die Valentinian III. auf S.s Anlaß für S. Peter und die lateranische Basilika darbrachte. **Hauck.**

Sixtus IV., Papst 1471—1484. — Litteratur: Abgesehen von der allgemeinen Litteratur zur Papst- und Kirchengeschichte, wie sie u. a. zu den Artt. „Paul II.," und „Innocenz VIII." notiert ist, vgl. Infessura, Diario della Città di Roma, Ausg. von Tommassini, Rom 1890; Burchardi Diarium (ed. Thouasne, 2 Bde, Paris 1883—85) setzt 1483 ein und berichtet über Tod und Bestattung des Papstes; Diario di Roma del Notajo . . . (1481—1492) bei Muratori, Rer. Ital. Scr. II, p. III, col. 1071 ff. Reichhaltige Verweisungen auf Litteratur zur gleichzeitigen Geschichte der Kunst, Litteratur und Politik s. bei Pastor, Gesch. d. Päpste III (3. Aufl. 1904, S. XXXI—LX, sowie in den Noten); inzwischen ist 1904 von Burckhardts Geschichte der Renaissance in Italien die 4. Aufl. (bearb. von Holtzinger) erschienen.

Francesco della Rovère wurde am 21. Juli 1414 in einem Dorfe bei Savona geboren. Seine Familie war verarmt, hing aber mit dem alten Geschlechte der piemontesischen Rovere zusammen; ihm und seinem Neffen Giuliano, der auch den päpstlichen Stuhl bestiegen hat (s. d. Art. Julius II. Bd IX, 621 ff.) verdankt sie ihr Wiederemporkommen. Francesco trat frühe in den Franziskanerorden ein, studierte in Chieri, Pavia und Bologna, erlangte in Padua den Magistergrad, dann den Doktorgrad in der Theologie, lehrte an verschiedenen Universitäten und wurde 1464 zum General seines Ordens gewählt. Drei Jahre später verlieh ihm Paul II., wohl auf den Rat des ihm wohlgewogenen Kardinals Bessarion, den roten Hut. Der neue Kardinal von San Pietro in Vincoli galt als eines der gelehrtesten (er nahm an einer zu Weihnachten 1462 in Rom vor Pius II. gehaltenen Disputation teil, in welcher von ihm gegen dominikanische Theologen die Behauptung des Jacopo della Marco aufrecht erhalten wurde, daß das bei der Geißelung und Kreuzigung vergossene Blut Christi kein Gegenstand der Anbetung sein dürfe. In den „Kommentarien" Pius' II. heißt es darüber: Maior pars sententiam Praedicatorum probavit, pauci cum Minoribus sensere. Pius quoque in maiori parte fuit, sed non visum est eo tempore decretum fieri declarationis, ne

multitudo Minorum, cuius erat contra Turcos praedicatio necessaria, offenderetur: in aliud tempus decisionem referre placuit. Also: durch äußere Rücksichten ließ der Papst sich abhalten, in der leidenschaftlich hüben und drüben ventilierten Frage, die nicht lediglich Schulfrage, sondern auch von Bedeutung für die kirchliche Praxis war, die erwartete Entscheidung zu geben) und schlagfertigsten Mitglieder des heiligen Kollegiums; er war mehr — er hatte alle Eigenschaften eines rücksichtslosen, nie um die Wahl der Mittel verlegenen Autokraten. Als ihn die eigene Bedeutung, das Gewicht seines Ordens und die Gefügigkeit der übrigen Kardinäle im Jahre 1471 auf den päpst-Stuhl gehoben hatte, belohnte er zunächst die Beihilfe seiner Freunde, der Kardinäle Orsini und Borgia, durch Amt und Pfründen und begann sodann seine Neffen in einem ganz außergewöhnlichen Umfange mit Würden und Benefizien auszustatten. Noch in demselben Jahre ernannte er beide zu Kardinälen. Der eine, Giuliano, war mittlerweile schon von ihm zum Bischof von Carpentras in der Avignoneser Herrschaft gemacht worden und erhielt nun der Reihe nach das Erzbistum von Avignon, dann das von Bologna, dazu viele Bistümer, mehrere Abteien und Pfründen über Pfründen, endlich als Kardinalbischof den höchsten Titel, den von Ostia und Velletri. Ein anderer Neffe, Pietro Riario, stand noch höher bei Sixtus in Gunst. Er hatte als Konklavist (s. Bd XIV S. 665,39) zur Erreichung des günstigen Resultates beigetragen: jetzt wurde er in verschwenderischer Weise belohnt mit Bistümern und Kommenden, verschleuderte aber alle Einkünfte in unerhörtem Luxus: so z. B. blieb das Fest, welches der Kardinal von San Sisto der Braut des Ercole von Este, Eleonora d'Aragona, bei deren Durchreise von Neapel nach Ferrara im Jahre 1473 gab, im Gedächtnis der Zeitgenossen als dasjenige haften, welches den Gipfel aller Verschwendung erreicht habe. „Zu etwas muß der Reichtum der Kirche dienen", setzt der Berichterstatter Infessura hinzu. „Am 5. Januar 1474 aber", fährt derselbe fort, „starb der Kardinal von San Sisto an Gift. So nahmen unsere Feste ein Ende, weshalb das Volk ihn sehr beweinte." Noch zwei Nepoten machte nun der Papst zu Kardinälen, für einen fünften, der von ihm zum Stadtpräfekten von Rom ernannt worden war, Lionardo della Rovere, erkaufte er die Zusage der Hand einer natürlichen Tochter des Königs Ferrante von Neapel durch Verzichtleistung auf den seit Jahrhunderten üblichen Lehnzins und die Lehensherrlichkeit über Sora, womit nun Lionardo vom Könige belehnt wurde. Ebenso wußte er für einen Bruder Giulianos die Hand der Tochter und Erbin Federigos von Urbino zu gewinnen und damit dem Geschlechte della Rovere das Herzogtum Urbino zu sichern, welches ihm bis zum Ende des 16. Jahrhunderts verblieben ist. Seine ganze Vorliebe aber schien sich auf die Person des Girolamo Riario, der ein Bruder des verstorbenen Kardinals war, zu konzentrieren: nicht nur ernannte er ihn zum Vikar von Imola und 1480 zum „Generalkapitän der Kirche", sondern „gestattete ihm auch auf die römischen und allgemeinen politischen Angelegenheiten wie auf seine Entschließungen einen Einfluß, der die traurigsten Folgen nach sich gezogen hat". So ging keins der zahlreichen Kinder seiner Brüder und Schwestern leer aus; „alle beschattete der Eichbaum (das Familienwappen; **rovere** = Steineiche), von dem goldene Früchte in ihren Schoß fielen" Schmarsow, **Melozzo da Forli,** 1886, S. 36).

Abgesehen von der Fürsorge für seine Familie waren es zwei Aufgaben, welche der Papst sich gestellt zu haben schien: die Ordnung der Angelegenheiten im Osten Europas, also die Abwendung der durch das Vordringen der Türken drohenden Gefahren, sodann die Sicherung der päpstlichen Allgewalt im Abendlande nebst der möglichst intensiven pekuniären Ausbeutung der durch sie herbei geführten kirchlichen Verhältnisse. Kaum hatte er den Thron bestiegen, so ließen ihm die bei der Sache in erster Linie interessierten Venetianer durch eine Gesandtschaft vorstellen, wie nötig es sei, gegenüber den Eroberungen Muhammeds II. Vorkehrungen zu treffen. Sixtus IV. versuchte durch Legaten in Frankreich, Spanien und Deutschland sei es einen europäischen Kongreß gegen die Türken, sei es direkte Unterstützung zu erlangen: die Unterhandlungen scheiterten, allein die mit Rücksicht auf die Türkengefahr schon lange überall geforderten und in Deutschland bewilligten kirchlichen Gefälle wurden nach wie vor bezahlt. Aus diesen und anderen Geldern rüstete S. im Verein mit Neapel und Venedig eine Flotte aus. Unter dem Venetianer Pietro Mocenigo und dem Kardinal Oliviero Caraffa (s. d. A. Paul IV., Bd XV S. 40,10) liefen im Frühjahr 1472 hundert Galeeren aus, welche einzelne Erfolge errangen, z. B. die Sperrkette aus dem Hafen von Smyrna mitbrachten, auch den Römern 1473 die lang entbehrte Befriedigung eines Triumphzuges (mit 25 türkischen Gefangenen und einem Dutzend Kamelen) verschafften, eine durchgreifende Besserung aber um so weniger anbahnen konnten, als das Interesse des Papstes sich nun völlig auf die Händel der italienischen

Politik richtete, in die ihn die Sorge für die Nepoten ganz verstrickte. S. war unter den Päpsten des 15. Jahrhunderts derjenige, welcher am ungeniertesten in eine ganz weltlich-politische Bahn einlenkte und der sich am ungescheutesten die Mittel zu den politischen Aktionen durch gesteigerten Ämterhandel und Gnadenverkauf, durch kirchliche Finanzspekulationen und rücksichtslose Ausnützung der päpstlichen Stellung zu verschaffen wußte. „Schon in kurzer Zeit", sagt Gregorovius von ihm, „verlor er das Allgemeine aus dem Blick, um sich in die italienische Territorialpolitik ganz und gar zu versenken, um mit rastlos ränkevollem Geist darin Verwickelungen zu schaffen, deren Zweck die Erweiterung der Papstmacht in Italien war ... Die Nepoten waren der Ausdruck der persönlichen Souveränetät der Päpste und zugleich die Stützen wie Werkzeuge ihrer weltlichen Herrschaft, ihre vertrauten Minister und Generale. Der Nepotismus wurde zum System des römischen Staates. Er ersetzte die in ihm fehlende Erblichkeit; er schuf für den Papst eine Regierungspartei und auch einen Damm gegen die Opposition des Kardinalats ... Die Nepoten übernahmen den Vernichtungskampf gegen die noch im Kirchenstaate bestehenden Feudalhäuser und Republiken; sie halfen, denselben in eine Monarchie verwandeln, und sie dienten am Ende doch immer der römischen Kirche ... Der Nepotismus, im Priestertum oder in der Kirche eine Ausartung, hat daher im Kirchenstaate seine politische Berechtigung oder die Ursachen seiner notwendigen Entstehung gehabt" (XIII. Buch, 3. Kap.).

Von der völligen Verweltlichung des römischen Hofes konnten sich die Pilger überzeugen, welche 1475 zum Jubiläum nach Rom kamen: Nepotismus, Wucher und Simonie waren die vorstechenden Charakterzüge in der Physiognomie der Stadt Rom. Und ihr Herr fügte jetzt als vierten noch den des Meuchelmordes hinzu. Längst mit dem blühenden Hause der Medici in Florenz verfeindet, verband sich S. mit der dortigen Faktion der Pazzi zum Sturze Lorenzos il Magnifico, nachdem er vergeblich versucht hatte, das Bundesverhältnis desselben zu Venedig zu stören. Gelang ihm, so berechnete er, der Sturz der Medici, dann mochte auch Toscana ihm als Beute für seine Nepoten zufallen. Vergebens ist versucht worden, den Papst reinzuwaschen; selbst v. Reumont gesteht: „daß er um die Verschwörung wußte und sie nicht verhinderte, daß seine Verwandten in dieselbe verwickelt waren, ist eine traurige Thatsache" (Bd III, S. 171). Die Verschwörung der Pazzi spielte sich in folgender Weise ab (vgl. Capponi, Storia di Firenze, II, cap. V): Francesco de' Pazzi kommt nach Rom, verständigt sich mit dem späteren Generalkapitän Girolamo Riario über den auszuführenden Mord der beiden Häupter der Medici, Giuliano und Lorenzo; der Papst stimmt ihrem Mordplane zu; die Verschwörer treffen in Florenz ihre Vorbereitungen, und der junge Kardinal Riario wird nach Florenz geschickt, um mitzuwirken; am 26. April 1478 beim Hochamte, als der Kardinal gerade die geweihte Hostie erhob, fielen die Mörder in der Kirche über ihre Opfer her und töteten Giuliano, während Lorenzo sich rettete. Die Kunde von dem Mißglücken des Anschlages brachte S. in Wut; den florentinischen Gesandten nahm er gefangen, belegte alles florentinische Eigentum im Kirchenstaat mit Beschlag und die Republik mit dem Interdikt, weil durch die Gefangennahme des Kardinals Raffaele die geistliche Immunität verletzt worden sei. Der Republik erklärte er zugleich den Krieg, der sich ohne nennenswerte Erfolge hinzog, bis am 3. Dezember 1480 unter Bedingung der Teilnahme an dem dringend erforderlich gewordenen Türkenzuge Friede geschlossen wurde. Man rüstete nun allerseits — da befreite der Tod Mohammeds II. im Mai 1481 die abendländische Christenheit von ihrem Dränger, und das Banner mit dem Halbmond, welches schon in Otranto aufgepflanzt war, verschwand für immer von dem Boden des italienischen Festlandes. Dieser Sorge entledigt, wandte S. seinen Blick auf die Romagna, um endlich seinen Neffen Girolamo die ersehnte Herrschaft zu erwerben. Dieser, schon im Besitze von Imola und Forli, schloß im Auftrag des Papstes mit Venedig ein Bündnis, um den Herzog von Este aus Ferrara zu verdrängen. Um das „Gleichgewicht" in Italien aufrecht zu erhalten, traten Mailand, Florenz und Neapel auf Ercoles Seite. Neapolitanische Truppen drangen plündernd in Rom ein (Mai 1482); erst nach Monaten gelang es den herbeigerückten venetianischen Söldnern, bei Velletri einen Sieg davonzutragen und Rom zu befreien; im Dezember erfolgte der Friedensschluß, der doch dem Herzog von Este sein Ferrara sicherte, aber auch die Freilassung der papstfeindlichen Kardinäle Colonna und Savelli festsetzte. In Rom folgte bald ein gräßliches Nachspiel in Gestalt eines Baronenkrieges für und wider die freigelassenen Kardinäle und ihre Familien, deren Gegner sich um die Orsini scharten. Nach Straßenkampf und Mordscenen ward der Colonna gefangen, gefoltert und hingerichtet, der Palast der Familie niedergerissen; Savelli hatte beim Kampf das Leben

eingebüßt. Das geschah im Frühjahr 1484; während man noch beschäftigt war, die Burgen der Colonna rings im Lande zu zerstören, starb der Papst — am 12. August 1484. Dem römischen Chronisten Infessura erschien dieser Tag als ein Glückstag für die ganze Christenheit: keine Liebe zu seinem Volke sei in S. gewesen, nur Wollust, Geiz, Prunksucht, Eitelkeit; aus Geldgier habe er alle Ämter verkauft, mit Korn gewuchert, Abgaben auferlegt, das Recht feilgeboten; treulos und grausam, habe er zahllose Menschen durch seine Kriege umgebracht. **Benrath.**

Sixtus V., Papst von 1585—1590. — Litteratur: Aufzeichnungen von S.s eigener Hand dienen als Grundlage: Memorie autografe di papa Sixto V., Bibl. Chigi I. III., 72 vgl. Ranke, Röm. Päpste, III, S. 65ff. [6. Aufl.]; jetzt veröffentlicht durch Cugnoni in dem Archivio della Soc. Rom. di Storia patria (1882). — De vita Sixti V. ipsius manu emendata. Bibl. Altieri, 57 Bl., vgl. Ranke a. a. O. S. 68*. — Sixtus V. Pont. Max. ebd. S. 69* und Memorie del Pontificato di S. V., S. 72*. — Sixti V. Pont. Max. vita a Guido Gualterio Sangenesino descripta, ebd. S. 73*, von welcher jetzt das Arch. Stor. It. 1874, S. 345 den Eingang veröffentlicht hat. — Ueber sonstiges handschriftliches Material s. Ranke a. a. O. S. 75*ff. und Hübner, Sixte-Quint, Bd II und III. — Neu edierte Briefe bei Cugnoni a. a. O. S. 548ff.; einige bei Hübner Bd II, ein Brief vom Jahre 1565 an den Kardinal Sirleto von Pastor gedruckt (Mt. d. Inst. für österr. Geschichtsforschung 1882, S. 635).

Die erste Lebensbeschreibung, welche gedruckt erschien und weite Verbreitung gefunden hat, ist die Vita di S. V. Pont. Rom. scritta da . . . Gregorio Leti, 2 Bände, Losanna 1669, u. ö. Ranke hat nachgewiesen, daß sie zum größten Teile nichts anderes als Wiedergabe oder Paraphrase von Darstellungen ist, welche noch in römischen Bibliotheken existieren (s. a. a. O. Bd III, S. 59* ff.) und nur in beschränktem Maße glaubwürdig sind. Um Leti zu widerlegen, schrieb der Franziskaner Tempesti seine Storia della vita e geste die papa S. V., Roma 1755. Roms Bibliotheken und Archive boten ihm gutes Material — besonders eingehend sind die Berichte des Nuntius in Frankreich, Morosini, verwertet —, allein der Maßstab, welchen er anlegt, ist ein engherziger und die Form ist trocken scholastisch. Nachdem nun Ranke, Päpste Bd I, mit Vorliebe und Meisterschaft das Bild der Person und die Wirksamkeit des gewaltigen Papstes maßgebend gezeichnet hatte, ist Dumesnil, Hist. de Sixte-Quint, Paris 1869, und dann die Darstellung von Baron Hübner (Sixte-Quint, Paris 1870, 3 Bde; dass. deutsch, Leipzig 1871, ital. 1888f.) gefolgt, welche mit noch reicherem diplomatischem Materiale das Bild ausmalt und zugleich die ganze Zeitgeschichte, so weit erforderlich, in den Rahmen faßt. Hat Baron Hübner vornehmlich Archivalisches aus Simancas, also von spanischen Berichterstattern, beigezogen, so sind von Brosch in der Geschichte des Kirchenstaates Bd I [1880], Kap. 7 (Die sixt. Reformen und Gewaltschritte) auch für die Zeichnung unseres Papstes besonders die venetianischen Depeschen, die übrigens schon Ranke verwertet hatte, exploitiert worden. — Vgl. Capranica, Papa Sisto, storia del s. XVI, Milano 1884, 3 voll. — Ueber das Verhältnis S.s zu Pepoli handelt ausführlich: G. Gozzadini, Giov. Pepoli e Sisto V., Bologna 1879. — Ueber die S.sche Neuordnung der Kurialbehörden vgl. besonders v. Reumont, Geschichte Roms, III, S. 584ff. — Reiches Material über die Gestaltung der Dinge in Deutschland unter Sixtus V. und über seine Stellung in den betr. Fragen bieten die von der Görresgesellschaft veröffentlichten Nuntiaturberichte a. Deutschland nebst ergänz. Akt. 1585—1590. I. Abt. Die Kölner Nuntiatur; erste Hälfte her. von Ehses und Meister (1895), zweite Hälfte her. von Ehses (1899).

Felice Peretti wurde am 13. Dezember 1521 in Grottamare, eine Meile südlich von Ancona an der adriatischen Küste, geboren. Sein Vater, der einer einst angesehenen dalmatischen Familie angehörend sich durch die ortsübliche Gärtnerei mühsam ernährte, übergab den neunjährigen Knaben, von dem man später in Rom wohl nicht ohne Grund erzählte, er habe vordem die Schweine gehütet, dem benachbarten Franziskanerkloster in Montalto, wo sein Oheim, Frà Salvatore, Ordensbruder war. Hochbegabt und strebsam zeichnete Felice sich bald vor allen aus, und ragte, nachdem er seit 1540 in Ferrara und Bologna studiert und in Fermo promoviert hatte, schon frühe als beliebter Advents- und Fastenprediger hervor. Rücksichtslos tadelnd, was ihm unrecht schien, erregte er zu Julius' III. Zeiten in Rom durch heftige Auslassungen gegen die Politik Karls V., Ferdinands und Heinrichs II. von Frankreich Aufsehen und zog sich Anklage und Verweis zu. Aber er gewann durch dieselben Fastenpredigten von 1552 das Vertrauen und die Bewunderung von Männern wie Philipp Neri (s. d. Art. Bd XIII S. 715ff.) und der späteren Kardinäle Ghislieri (s. d. Art. Pius V. Bd XV S. 439ff.) sowie Pio von Carpi, welche ihm den Weg zu den höchsten Stellen eröffnet haben. Der Fürsprache des Kardinals Carpi verdankte er es zunächst, daß man ihn der Reihe nach zum Regens von Franziskanerklöstern in Siena, Neapel und (1556) in Venedig machte. Ein Verzeichnis der Bücher, welche sich damals in seinem Besitze befanden, ist erhalten und jetzt veröffentlicht (von Cugnoni, Docum. Chig. conc. F. Peretti, s. o.). In Venedig erwarteten

ihn schwierige Aufgaben. Nicht allein weil er das Rektorat des großen Konventes de' Frari unter dem geheimen Widerstande einer ganzen Partei, die seiner Strenge entgegen war, führen mußte, sondern auch, weil er zugleich das verhaßte Amt des Vertreters des St. Uffizio beim Senat übernommen hatte. Machinationen im Kloster und der Unwille der Bevölkerung über die rücksichtslose Handhabung der Inquisition durch Frà Felice führten zu seiner Rückberufung nach Rom, wo er dann im Kloster bei St. Apostoli erst als Generalprokurator, dann als apostolischer Vikar des Ordens eine ausgedehnte Wirksamkeit entfaltete, die nur durch seine Teilnahme an der Legation des Kardinals Buoncompagni (s. d. Art. Gregor XIII. Bd VII, S. 126 ff.) nach Spanien zeitweise Unterbrechung erlitt. Als er von der spanischen Reise zurückkehrte, fand er seinen Gönner Ghislieri auf dem päpstlichen Stuhle: jetzt beginnt bei ihm eine Periode des energischsten Wirkens zu Gunsten des in Pius V. verkörperten Gedankens der Restauration des Katholicismus im Sinne des absoluten Papalismus, getragen von dem Beifall des Papstes und äußerlich bezeichnet durch die Verleihung des Bistums Sta. Agata, dann Fermo und endlich des Kardinalates (1570). Jetzt ließ er auch seine Familienangehörigen nach Rom kommen. Seine verwitwete Schwester Camilla ist bis zu seinem Tode bei ihm geblieben: ihren Gebeten, sagte er wohl, verdanke er seine Wahl zum Papste. Deren Kinder und noch günstiger ihre vier Enkel brachte er durch Heirat in die vornehmsten römischen Familien. Er selbst lebte einfach, fast ärmlich: den größten Teil seiner nicht hohen Einkünfte verwandte er schon damals auf Bauten. Wenn er das Werkzeug und der Vertraute Pius' V. bis zum Totenbette gewesen war, so hielt ihn dessen Nachfolger, mit dem er sich entweder vor oder auf jener Reise nach Spanien verfeindet hatte, von allen einflußreichen Geschäften fern. Er entzog ihm sogar den „piato", d. h. das Jahrgeld, welches ihm als einem „armen" Kardinal aus der päpstlichen Kasse gezahlt wurde, unter dem Vorgeben, daß arm nicht sei, wer wie er eine Villa Peretti bauen könne. In der That, diese Villa auf dem Esquilin, welche er stets zu verschönern und zu vergrößern bemüht war, bildete neben der Freude an Büchern, die ihn seine einst sehr bescheidene Sammlung als Kardinal bedeutend vergrößern ließ, seine einzige noble Passion. In die Stille seiner gezwungenen Zurückgezogenheit unter Gregor XIII. fiel die Greuelthat der Ermordung seines Neffen Francesco durch den eigenen Schwager Marcello Accoramboni auf Anstiften des in Francescos schöne Gemahlin Vittoria verliebten Herzogs Paolo Giordano Orsini (vgl. Gnoli, Vitt. Accorambona, Firenze 1870), der sich dann auch, die Verbote des aufgebrachten Papstes verhöhnend, kurz nachher im Geheimen mit Vittoria vermählte. Über die Umstände bei der Papstwahl Perettis hat sich in der römischen Bevölkerung selbst eine Tradition gebildet, welche Gregorio Leti fixierte: Der Kardinal Montalto habe die Stimmen der übrigen durch erheuchelte Sanftmut und Gebrechlichkeit und den künstlichen Anschein höheren Lebensalters zu gewinnen gewußt — gewählt, habe er dann die Krücken oder den Stab weggeschleudert und sei in seiner wahren Gestalt als lebenskräftiger energischer Mann zum Staunen der getäuschten Kollegen aufgetreten. Die Geschichte des Konklave nach Gregors XIII. Tode, welches am 21. April seinen Anfang nahm und schon am 24. mit der Wahl durch Adoration und Thronbesteigung Sixtus' V. endigte, liegt uns in den Berichten der bei der Kurie beglaubigten Gesandten und anderen Aktenstücken und Auskünften klar genug vor, um jene Erzählung als ein Märchen erscheinen zu lassen. Aber dieses Märchen hat seinen tieferen Sinn: in der That steigt hier ein Mann auf den päpstlichen Stuhl, welcher bis dahin ohne Einfluß, wie im Verborgenen, gelebt hat, den kleinen Verfolgungen preisgegeben, wie sie die Nichtbegünstigten an der Kurie so gerne treffen, und stets gezwungen, den feurigen Geist zurückzuhalten, der ihn treiben möchte, hervorzutreten und die ihm gebührende Mitwirkung zu beanspruchen. Und jetzt sieht er gegen seine Erwartung, infolge von Kombinationen, wie sie sich nicht selten beim Konklave einstellen, sich auf die höchste, maßgebende Stelle erhoben — da bricht sein feuriges Temperament durch, weit wirft er die Krücken des Schweigens und der Rücksichtnahme fort und zeigt sich der Welt als geborenen Herrscher.

Zunächst stellte S. ohne Aufwendung besonderer Machtmittel, aber mit einer Strenge, die sich weder durch Rücksichten auf die Personen noch durch Gefühlserregungen je beeinflussen ließ, die Sicherheit im Kirchenstaate wieder her. Im Verlaufe von nicht zwei Jahren rottete er das Banditenwesen gründlich aus: schon an seinem Krönungstage starben vier junge Leute aus Cori, welche gegen das Verbot Waffen getragen hatten, am Galgen. Auf die Köpfe der Banditen und ihrer Helfershelfer waren Preise gesetzt; die rettende Flucht in die benachbarten Striche von Toskana und Venedig waren ihnen durch besondere Abmachungen abgeschnitten. „Kein Tag war ohne Hinrichtung: aller

Orten in Wald und Feld traf man auf Pfähle, auf denen Banditenköpfe staken. Nur diejenigen von seinen Legaten und Governatoren lobte der Papst, die ihm hierin genug thaten und viele Köpfe einsendeten . . . Die Versprechungen des Papstes hatten die Banditen uneins gemacht; keiner traute dem andern; sie mordeten sich untereinander". Auch für die Banditen unter den oberen Zehntausend schlug jetzt die Stunde: ein Graf Pepoli aus Bologna, der am Banditenwesen Anteil genommen, wurde im Gefängnis erdrosselt; die Auslieferung des Lamberto Malatesta von dem bekannten wilden Geschlechte aus Rimini, den man nebenbei beschuldigte, mit den Hugenotten Verbindungen zu pflegen, setzte S. bei der Republik Venedig durch, um ihn hinrichten zu lassen; bei dem Mörder Marcello Accoramboni (s. o.) übernahm der Rat der Zehn selbst die Verurteilung; seine Schwester Vittoria, zum zweiten Male Witwe seit dem November 1585, ward ohne S.s Zuthun im Dezember d. J. auf Anstiften der Erben Orsini in Padua ermordet.

Mittlerweile hatte der Papst auch für die Besserung der Staatsverwaltung, zunächst für die Ordnung der Finanzen, Sorge getragen. „Ohne Strenge und viel Geld," sagte er, „läßt sich nicht regieren". Bei der Thronbesteigung hatte er völlige Erschöpfung vorgefunden: das Einkommen war bereits bis zum nächsten Oktober verpfändet. Sparsam wie er in seiner Haushaltung gewesen war — mit alleiniger Ausnahme seiner Bauten —, zeigte er sich auch in der Staatsverwaltung: im ersten Jahre sparte er bereits eine Million Scudi auf, bis zum Ende des dritten deren drei — in der Engelsburg legte er das Geld nieder, der Mutter Gottes und den Aposteln Petrus und Paulus es weihend, d. h. damit es für etwaige genau von ihm definierte Notfälle, die an ihn oder an seine Nachfolger herantreten könnten, zur Hand sei. Durch bloße Ersparnisse etwa am Hofhalt der Kurie freilich ließen sich so bedeutende Summen nicht ansammeln: so erhöhte er denn den Kaufpreis vieler Ämter, z. B. den des Schatzmeisters der Kammer von 15000 auf 72000 Scudi; sodann verkaufte er Ämter, die man bisher umsonst vergeben hatte, und schuf neue verkäufliche Stellen —, so ergab sich ein Gesamtbetrag von 1½ Millionen Skudi. Ferner errichtete er neue verkäufliche „Monti", eine Art von Aktienunternehmen, dessen Anteilscheine meist von reichen Genuesen gekauft wurden und dessen Einkünfte aus dem Ertrage von neu aufgelegten Steuern bestanden, z. B. auf Brennholz und Wein, oder von Einfuhrzöllen. Der Ertrag der elf von ihm geschaffenen „Monti", von denen drei „**vacabili**" waren — d. h. solche, deren Titel nach Art der Leibrenten mit dem Tode des Käufers erloschen — acht aber „**perpetui**" (stehende) waren, belief sich in den fünf Jahren seines Pontifikates auf 2½ Millionen. Freilich wurden durch dieses System dem Lande schließlich geradezu unerträgliche Lasten aufgebürdet; Handel und Industrie wurden gelähmt und der Todeskeim in die volkswirtschaftlichen Verhältnisse gelegt — aber der Papst hat für seine Zeit das unmöglich scheinende möglich gemacht und von kurzsichtigen Mit- und Nachlebenden das höchste Lob geerntet; er hat sich auch selbst ein Jahr vor seinem Tode sehr stolz und befriedigt über seine Erfolge dem venetian. Gesandten gegenüber ausgesprochen (vgl. Hübner a. a. O. I, S. 355 [1. Aufl.]).

Verwendung fanden die Mehreinnahmen zunächst nur nach einer Seite hin: die alte Baulust regte sich bei S. und wurde nun im großartigsten Maßstabe befriedigt. Sein Baumeister, Domenico Fontana, ein erstaunlich erfinderischer Kopf, leider kein Künstler von feinem Gefühl, hat, getrieben von dem gestrengen Herrn, der Gigantisches in Stein ausgeführt sehen wollte, die römische Bauart in den Stil des Barocken hineingebracht, den sie von da ab unter den Päpsten stets behalten hat. Jedenfalls haben beide sich durch gemeinnützige Anlagen, besonders den großen Nutzbau in Rom, die Wiederherstellung der von Alexander Severus einst errichteten, jetzt Aqua Felice benannten, Wasserleitung auf baulichem Gebiete ihr größtes Verdienst erworben. Indem wir betreffs näherer Angaben über diese Seite der Thätigkeit des Papstes auf das sechste Buch bei Hübner sowie auf Reumont, Geschichte Roms, III, S. 588ff. und 733ff. verweisen, gehen wir zu den anderweitigen Reformen in der Verwaltung über.

Auf diesem Gebiete wird die Thätigkeit des Papstes meist überschätzt, indem man die ganze Einrichtung der komplizierten Verwaltungsmaschine der kirchlichen Angelegenheiten, so wie sie von da an und bis auf den heutigen Tage fungiert hat, auf S. zurückführt. Das ist nicht genau. Die meisten Einzelbehörden, „Kongregationen," fand er vor: er hat sie in eine feste Gliederung gebracht und durch die Bulle **Immensa aeterni Dei** auf fünfzehn erhöht und zwar in der Weise, daß die für die römische Staats- und die für die allgemeine Kirchenverwaltung bestimmten nebeneinander bestanden und rangierten. Da nun die Ernennung der verschiedenen Kardinäle einzig der Entscheidung des Papstes unterlag, so war schon dadurch dafür gesorgt, daß keine Gutachten oder Entscheidungen

in irgend einer Kongregation ergingen, welche der Richtung der päpstlichen Politik nicht entsprechend gewesen wären. Zugleich riß der Papst die kommunalen Rechte der Stadt Rom bis auf Weniges an sich: den vom Papste ernannten Konservatoren blieb nur die Regelung der Marktpolizei, der Lebensmittelzufuhr, der Brot- und Mehlpreise; der Governatore der Stadt übte die Kriminaljustiz im Namen des Papstes, jedoch blieben einige Fälle dem kraftlosen Haupte der städtischen Verwaltung, dem Senator, vorbehalten. Auch den übrigen Städten wurden die Rechte ihrer kommunalen Selbstständigkeit entrissen. Das Prinzip der Klerikalisierung der ganzen Staatsverwaltung wurde seit S. mit stets geringer werdenden Ausnahmen durchgeführt, zumal in den Ortschaften, welche Bischofssitze waren. Der so der Verwaltung aufgeprägte Charakter ist ihr in der Folge, so lange die weltliche Herrschaft bestand, verblieben, während das, was S. für die Säuberung der moralischen Atmosphäre im Lande gethan hat, sehr bald verwehte, sogar die Banditen gegen Ende seiner Regierung wieder gefährlich wurden, und seine auf Kräftigung des Staatswesens abzweckenden finanziellen Einrichtungen zu großem Schaden des Wohlstandes so lange fortgewirkt haben, bis sie endlich in sich zerfallen sind.

Merkwürdig, wie derselbe S., welcher in allen Fragen, die sich auf seine Staats- oder Kirchenverwaltung bezogen, „die Gewaltthätigkeit selbst war," anderen Staaten gegenüber diplomatische Nachgiebigkeit, ja Schwanken und Unentschiedenheit zeigte. Mit Venedig hielt er geflissentlich die besten Beziehungen aufrecht; den Herzog von Ferrara ließ er gegenüber der Republik im Stich; in kirchlichen Fragen gab er allen Wünschen des Senates nach bei Besetzung von Bischofsstühlen, indem er die Orden in der Verpflichtung zur Zahlung von Decimen dem Weltklerus gleichstellte, einen Posten unter den Uditori di Rota (s. d. A. Kurie Bd XI S. 183ff.) je für einen Venetianer reservierte, den weiteren Gebrauch des alten Kalenders in der Levante zugab u. s. w. Selbst als heftige Entzweiung auszubrechen drohte infolge davon, daß die Venetianer ohne weiteres den französischen Gesandten als Gesandten des von ihm exkommunizierten Königs Heinrichs V. anerkannten, gelang es dem nach Rom geschickten Leonardo Donato, den Papst zu beschwichtigen (vgl. Ranke II, 136ff. [1874]). Blieben nun die guten Beziehungen zu Venedig aufrecht erhalten, so kam es freilich mit Spanien, obwohl der Papst anfänglich alles gethan, selbst auf die angeblichen Lehensansprüche auf Neapel und Sizilien — wie übrigens schon andere Päpste vor ihm (vgl. d. Art. Sixtus IV.) — verzichtet hatte, zum offenen Bruch. Den ersten Anlaß gab das Scheitern der „großen Armada". Der Papst hatte einen hohen Beitrag, angeblich 700000 Scudi, zu den Kriegskosten versprochen, zahlbar nach erfolgter Landung an der englischen Küste. Obgleich die letztere vereitelt worden war, reklamierte Philipp II. die Unterstützung — natürlich vergebens. Dazu kam noch das freilich grundlose Gerücht, der Papst habe im geheimen der Königin Elisabeth den Sieg gewünscht (vgl. Hübner I, 338). Völligen Bruch führte die französische Angelegenheit herbei. Noch unter dem 30. September 1589 hatte S. dem Legaten Caetani den Auftrag erteilt, sich an die Ligue zu halten und auf allgemeinen Abfall der Prinzen und des Adels von Heinrich IV. hinzuwirken (s. die Instruktion bei Hübner III, S. 303ff.), und hatte daraufhin dem König von Spanien Verständigung angeboten. Ehe aber noch Philipps zustimmende Antwort in Rom eintraf, hatte S. bereits, bewogen durch den Abgesandten Heinrichs IV., sich dem entgegengesetzten Plane angeschlossen, nämlich dem: die ganze katholische Adelspartei Frankreichs unter dem Banner des katholisch Gewordenen zu vereinigen. Obgleich nun trotzdem auch jetzt S. sich nicht offen für die Nachfolge des Bearners auf dem französischen Throne erklärt hat, brachte dieses Lavieren den spanischen König so sehr in Wut, daß er ihm durch seinen Gesandten Olivares mit Obedienzentziehung und offener Feindschaft drohen ließ. Nicht gewillt, den „katholischen König" zu verlieren, machte S. wieder eine Schwenkung nach Seiten der spanischen Republik zu — da ereilte ihn noch vor der Entscheidung der Tod, 27. August 1590. **Benrath.**

Skandinavische Bibelübersetzungen s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 146.

Skapulier s. d. A. Karmeliter Bd X S. 85,35ff.

Sklaverei bei den Hebräern. — J. D. Michaelis, Mosaisches Recht (1777), § 127 f.; J. L. Saalschütz, Das mosaische Recht mit Berücksichtigung des spätern jüdischen 1848, und Archäologie der Hebräer II (1856), S. 236ff.; M. Mielziner, Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, Kopenhagen 1859; M. Zadoc Kahn, L'Esclavage selon la Bible et le Talmud, Paris 1867; M. Mandl, Das Sklavenrecht des ATs, Hamburg 1886; A. Grün-

feld, Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach bibl. und talmud. Quellen, Jena 1886; J. Winter, Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtl. und gesellschaftl. Beziehung nach talmud. Quellen, Halle 1886; Tony André, L'Esclavage chez les anciens Hébreux, Paris 1892; A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896; vgl. auch P. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker 1872, S. 55ff. Siehe ferner die Handbücher zur hebräischen Archäologie von De Wette-Räbiger (4. Aufl. 1864), H. Ewald (Altertümer 3. Aufl., S. 280ff.), K. Fr. Keil (2. Aufl. 1876), Nowack (1894), Benzinger (1894). Vgl. G. Fr. Öhler, Alttestamentl. Theologie (3 Aufl. 1891) S. 382ff. Zur babylonischen Gesetzgebung Hugo Winckler, Die Gesetze Hammurabis 1902. Von demselben, Ausgabe der Gesetze Hammurabis in Umschrift und Uebersetzung 1904; D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln, 1903; S. Oettli, Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels 1903, S. 30ff.; Joh. Jeremias, Moses und Hammurabi 1903. Ueber die Stellung des NTs und der alten Kirche zur Sklaverei Theodor Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1898, S. 116—159. — Siehe auch den Art. Sabbath- und Jobeljahr Bd XVII, 292ff. und die Art. Sklaverei u. s. w. in den Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm, Hamburger u. s. w.

Die Leibeigenschaft findet sich bei dem israelitischen Volk von den Anfängen des Stammlebens durch alle Zeiten der nationalen Entwickelung bis zur Auflösung des jüdischen Gemeinwesens, meistens übrigens in einer Form, für welche der heutige Ausdruck „Sklaverei" mit seinem Beigeschmack unwürdiger Erniedrigung und Grausamkeit zu hart ist. Luther braucht statt „Sklave" und „Sklavin" regelmäßig „Knecht" und „Magd". In der patriarchalischen Zeit bereits sehen wir, daß das Gesinde wie die Viehherden einen Teil des Vermögens des Familien- oder Stammhauptes bildet (Gen 24, 35; 26, 14; Hi 1, 3), daher auch Sklavenhandel nicht fehlt (Gen 37, 28), der besonders von den Phöniziern schwunghaft betrieben wurde. Bei den reichen Nomadenhäuptlingen war die Schar der Leibeigenen zahlreich. Abram verfügt Gen 14, 14 über 318 „Hausgeborene", was erkennen läßt, daß die Leibeigenschaft sich vererbte. Dazu kamen die um Geld gekauften Knechte und Mägde (17, 23. 27). Die Mägde erscheinen zum Teil als spezielles Eigentum der Gattin oder der Töchter, sowie als Nebenweiber des Herrn (16, 1; 29, 24 u. a.). Allein schon die patriarchalische Verfassung und Lebensweise begünstigte ein persönliches und ethisches Verhältnis zu diesen Unfreien, welches recht verschieden ist von dem, was man im modernen Occident als Sklaverei bezeichnet. Die „im Hause Geborenen" waren im allgemeinen der Familie anhänglich und einzelnen schenkte der Herr sein volles Vertrauen. Vgl. den Knecht Abrams 15, 2f., den er sogar zu seinem Universalerben einsetzen will, da er kinderlos ist, und die zutrauensvolle Mission, die er wahrscheinlich ebendemselben Gen 24 überträgt. Als rechtlose Ware wurden die Leibeigenen schon auf der nomadischen Stufe dieser semitischen Stämme nicht angesehen. Sie wuchsen in den Stamm und in die Familie hinein, deren sittlich religiöser Geist bei den Vätern Israels auch ihnen zu gute kam. Daß sowohl die im Dienst geborenen als die durch Kauf erworbenen beschnitten sein sollten, schließt in sich, daß sie als Glieder des Stammes aufgenommen waren und als solche auch ihre religiösen Rechte und Pflichten hatten.

Auch in der nationalen Periode blieb man den überkommenen Rechtsgrundsätzen treu, welche ähnlich in Gesetzesparagraphen formuliert wurden wie in Babylonien (Hammurabi); nur daß seit Mose die ethisch-religiösen Motive sich im israelitischen Gesetz durch ihren mildernden, menschenfreundlichen Einfluß bedeutend stärker fühlbar machten als bei jenem Volke. Der mosaische Gedanke, daß das ganze Israel in Ägypten Sklave gewesen und von Jahveh aus dem Knechtschaftshause befreit worden sei (Ex 19, 4f.; 20, 2; Dt 5, 6 u. s. w.) schloß die Anerkennung in sich, daß das Volk jetzt Jahvehs Knecht und Eigentum sei und führte zu der Konsequenz, daß eigentlich seine Glieder nicht wieder Sklaven der Menschen, namentlich nicht Knechte von Fremden sein sollten, was besonders P geltend macht, Le 25, 42. 55; 26, 13. Anderseits erwuchs aus der Erinnerung an die selbsterlebte unliebsame Härte der Knechtschaft die Mahnung, gegen die Untergebenen rücksichtsvoll und menschenfreundlich zu sein, was D besonders einschärft Dt 5, 15; 15, 15.

Bei der Stärke des nationalen Bewußtseins, das zugleich religiös begründet war, kann nicht befremden, daß zwischen Leibeigenen israelitischen Geblüts und solchen aus andern Völkern in den Gesetzen durchweg ein Unterschied gemacht wurde, der in der Praxis freilich weniger mag eingehalten worden sein als in der Theorie. Die Gesetze des Pentateuchs zeigen selber eine gewisse Fortbildung dieser Ordnungen und Bräuche. Die älteste Formation derselben bietet das Bundesbuch Ex 20. Jünger ist das Deuteronomium, das sich durch einige Zusätze davon unterscheidet. Stärker weicht P ab, dessen Rechtsordnung (Le 25, 39—46) heute gewöhnlich als die jüngste gilt. Es ist aber nicht

ausgeschlossen, daß dieses Priestergesetz zum Teil alte, auf Mose zurückgehende Ideen ausgebildet hat. — Der Talmud hat alle diese Gesetzesbestimmungen ausführlich erörtert und näher präzisiert. Doch sind bei der späten Entstehung dieses Schrifttums seine Angaben nicht als authentische Interpretationen des alten Gesetzes nach maßgebender Tradition und auch nicht als sichere Zeugnisse für die Praxis anzusehen, sondern nur mit großer Vorsicht zu verwerten. Einen Traktat über die עבדים hat auch Maimonides geschrieben (lateinische Übersetzung desselben von J. C. Kall, De servis et ancillis 1744).

Entstehung der Leibeigenschaft. Eine Hauptquelle derselben war zu allen Zeiten der Krieg. Wenn auch bei der gerade im alten Israel in der frühesten Zeit üblichen Kriegführung die wehrhaften Männer seltener zu Gefangenen gemacht, als getötet wurden, so gab es selbstverständlich Ausnahmen, und Frauen, besonders Jungfrauen, bildeten bei Kriegs- und Raubzügen eine geschätzte Beute, Gen 14, 12. 16; Ri 5, 30; 2 Kg 5, 2; Dt 20, 14; 21, 10ff. u. s. f. Stellen wie Joe 4, 3. 6; Am 1, 6 zeigen, daß man solche erbeutete Gefangene häufig in andere Länder verkaufte. Dabei waren namentlich die Phönizier behilflich, durch deren reisende Händler wohl zahlreiche auswärtige Sklaven und Sklavinnen als „um Geld gekaufte" in den Besitz von Israeliten gelangt sind. Eine andere Quelle für nichtisraelitische Sklaven nennt Le 25, 45 (vgl. V. 44): Es gab Niedergelassene fremden Stammes im Land, welche in dieses Dienstverhältnis geraten konnten. Bekanntlich sind die kanaanitischen Einwohner nicht ausgerottet worden, wie Dt 20, 16ff. verlangte, sondern mit dem Erstarken Israels, besonders unter den Königen, in ein Hörigkeitsverhältnis zu diesen gekommen. Schon nach dem Auszug waren stammfremde Elemente zu niedrigen Dienstleistungen im Lager, besonders am Heiligtum verwendet worden Dt 29, 10. So entstanden Sklaven des Heiligtums, über welche siehe Bd XI, 421, 42ff. David und besonders Salomo zogen zu den öffentlichen Arbeiten in erster Linie die nichtisraelitischen Bewohner als Fröhner heran 1 Kg 9, 20f. Dieselben werden 2 Chr 2, 16 zu 153600 Köpfen geschätzt. Wenn auch 1 Kg 9, 22 nicht mit 5, 27 stimmt (s. die Kommentare), so ist doch nicht zu bezweifeln, daß diese halbfreien Ansässigen rücksichtsloser für die Staatslasten beigezogen wurden als die Israeliten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch im Privatleben das Verhältnis dieser gērîm sich oft zu eigentlicher Leibeigenschaft gestaltete. Daher sowie im Zusammenhang mit Gen 9, 25 erklärt sich wohl, daß im rabbinischen Sprachgebrauch עבד כנעני die allgemeine Bezeichnung der nichthebräischen Sklaven ist. Vgl. z. B. die Mischna Kidduschin 1, 3.

Einen Menschen widerrechtlich der Freiheit zu berauben und zu verkaufen wird Menschendiebstahl genannt und vom Gesetz mit dem Tode bestraft Ex 21, 16; Dt 24, 7. Ähnlich heißt es im babylonischen (Hammurabi 14): „Wenn jemand den unerwachsenen Sohn eines andern stiehlt, so wird er getötet". Rechtsgiltig ging dagegen ein Israelit in Leibeigenschaft über, wenn er des Diebstahls überwiesen, den vorgeschriebenen Ersatz für das Gestohlene nicht leisten konnte Ex 22, 2. Wahrscheinlich wurde er zunächst dem Bestohlenen zugesprochen (Jos. Ant. 4, 8, 27), der ihn in der Regel weiter verkauft haben wird. An Ausländer sollte er ihn nach der Tradition, die auch gewiß der Intention des Gesetzes entspricht, nicht verkaufen. Daß Herodes verordnete, Diebe seien ins Ausland zu verkaufen (Jos. Ant. 16, 1, 1) wurde ihm mit Grund als schwerer Verstoß gegen die väterliche Gesetzesübung angerechnet. Häufiger aber war es die völlige Verarmung und Insolvenz, welche den Verlust der Freiheit nach sich zog. In solcher Not konnte ein Vater zunächst seine Tochter verkaufen. Die darauf bezügliche Verordnung des Bundesbuches (B) Ex 21, 7—11 denkt dabei nur an Verkauf zur unfreien Nebenfrau oder Frau des Käufers oder seines Sohnes und wahrt ihr ausdrücklich das Recht eines Familiengliedes. D dagegen redet Dt 15, 12ff. von Mägden, die zum Hausherrn (oder der Hausfrau) in einem bloßen Dienstverhältnisse stehen wie die Knechte, was ohne Zweifel von jeher auch vorkam. Ob ein Vater auch seine Söhne verkaufen konnte, davon sagt das Gesetz nichts. Doch geschah es ohne Zweifel im Notfall, ehe er seine eigene persönliche Freiheit preisgab. Daß dem Gläubiger das Recht zustand, auf die Familienangehörigen, und wenn dies nicht genügte, auf den Schuldner selbst zu greifen und ihn zu verkaufen, beweisen Beispiele aus den verschiedensten Zeiten Am 2, 6; 8, 6; 2 Kg 4, 1; vgl. Jes 50, 1; Neh 5, 5; Mt 18, 25ff. Man sagt freilich, ein solches Recht des Gläubigers sei in den pentateuchischen Gesetzen nirgends sanktioniert, die vielmehr für den Schuldner hinsichtlich des Pfandrechts sehr milde und human lauten Ex 22, 25f.; Dt 24, 10ff. Allein das Kaufen (Ex 21, 2) und Verkauftwerden (Dt 15, 12; Le 25, 39. 47f.) wird doch in der Regel diesen Grund gehabt haben. Die Ausleger verstehen es in Übereinstimmung mit der talmudischen Tradition allerdings von einem ganz freiwilligen Sichverkaufen des

Armen, der wegen seiner Entblößung sich nicht selbstständig halten konnte und deshalb vorzog, „sich für leibeigen zu erklären“. Dann hätte ja ein wirklicher „Verkauf“ gar nicht stattgefunden; daß es sich aber um einen solchen handelt, beweist Le 25, 50 f., wo von der Kaufsumme die Rede ist, die bei der Auslösung in Anschlag gebracht werden soll. Diese Summe ist sicherlich nicht in den Besitz des Knechtes übergegangen; sonst hätte er sich ja jederzeit selber wieder freikaufen können. Der Akt läßt sich im allgemeinen nur denken, wenn der Betreffende wegen einer Summe, die er zurückbezahlen sollte, und nicht erstatten konnte, unfrei geworden ist (als Schuldner, ausnahmsweise Dieb), in welchem Fall eher zu übersetzen wäre: „wenn dir verkauft wird“ als „wenn sich dir verkauft“. Letzteres ist immerhin auch denkbar im Blick auf Am 8, 6, wo habgierige Kornhändler den Preis so in die Höhe treiben, daß der Arme, um nicht zu verhungern oder um seinen Acker besäen zu können, sich oder die Seinigen ihnen leibeigen zusprechen muß für den Geldwert, den sie ihm an Getreide liefern. Vgl. die Verarmung als Grund der Unfreiheit auch Le 25, 39. 47.

Der Preis eines Sklaven schwankte natürlich nach seinen Eigenschaften (Geschlecht, Alter, Gesundheit, Leistungsfähigkeit) und nach dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage. Nach dem Durchschnittspreis ist Ex 21, 32 die Summe von 30 Silberschekel als Betrag der Vergütung an den Eigentümer für den durch den Ochsen eines andern Herrn getöteten Leibeigenen männlichen oder weiblichen Geschlechts angesetzt. Eine genauere Skala, die auch für die Schätzung der Leibeigenen lehrreich ist, stellt P für diejenigen auf, welche sich selbst dem Dienst des Heiligtums gelobt haben und eine Auslösung entrichten sollen Le 27, 2 ff.: Unter 5 Jahren Knabe 5, Mädchen 3 Schekel; von 5—20 Jahren Jünglinge 20, Jungfrauen 10 Schekel; von 20—60 Jahren Männer 50, Weiber 30; Schekel; von 60 aufwärts Männer 15, Frauen 10 Schekel. Dies stimmt wesentlich mit jenem Durchschnittspreis von 30 Schekel (B) überein. Auch der Preis, den Jos. Ant. 12, 2, 3 für gefangene Juden nennt, 120 Drachmen per Kopf, hält sich noch fast auf derselben Höhe. Der Talmud betont aber mit Recht die große Verschiedenheit des Verkehrswerts eines Sklaven je nach seinen Eigenschaften und den Verhältnissen.

Die Dauer der Leibeigenschaft war bei den Sklaven israelitischen Bluts, nicht aber bei den übrigen, eine durch das Gesetz begrenzte. Es entspricht das der oben angedeuteten Idee, daß der Israelit seiner Freiheit nie gänzlich entäußert werden sollte. Es kommen dafür zweierlei Verordnungen in Betracht: einerseits Ex 21, 1—11 (B) und Dt 15, 12—18 (D), anderseits Le 25, 39—55 (P). Die beiden erstern bestimmen folgendes: Wenn ein Israelite einen Volksgenossen gekauft hat, so soll dessen Dienstzeit nur sechs Jahre betragen, im siebenten soll er frei ausgehen. Daß dieses Gesetz auch den wegen Diebstahls Verkauften zu gute kommen sollte, ist wahrscheinlich. Die jüdische Tradition bezog es sogar bloß auf solche. Vgl. auch Jos. Ant. 16, 1, 1; Philo, de spec. leg. M. II, 336. Hammurabi verfügt § 117 für den insolventen Schuldner drei Jahre Zwangsarbeit im Hause des „Käufers“, im vierten soll er freigegeben werden. Die sieben Jahre mögen auf altem Herkommen beruhen (vgl. Gen 29, 18), sind aber im Gesetz der Sabbathperiode nachgebildet, obwohl natürlich die Freilassung nicht gerade mit dem Sabbatjahr zusammenfiel. Wie dieses scheint die Freilassung der Knechte im siebenten Jahre meistens versäumt worden zu sein. Über den außerordentlichen Fall Jer 34, 8 ff., der damit zusammenhängt, siehe meinen Kommentar z. d. St. Die Entlassung im siebenten Jahr dehnt D ausdrücklich auch auf die Magd aus, während B davon schweigt, weil er nur von in die Ehe tretenden weiblichen Leibeigenen handelt, bei welchen dieselbe natürlich wegfiel. Ebenso ist dem D eigentümlich die humane Bestimmung, daß die Entlassenen, Knecht und Magd, eine Aussteuer an Naturalien (von Kleinvieh, Tenne und Kelter) mit auf den Weg bekommen sollen, um leichter sich wieder selbstständig einrichten zu können.

Auf diese Freilassung im siebenten Jahr konnte jedoch der Knecht nach B und D freiwillig verzichten. B führt für solchen Verzicht als naheliegenden Grund neben der Liebe zum Meister an, daß er Frau und Kinder in der Knechtschaft bekommen (nicht etwa mitgebracht) hat, so daß er diese zurücklassen müßte. Es handelt sich dabei um eine nichtisraelitische Magd seines Herrn, die ihm zur Ehe gegeben worden. Diese hatte kein Recht auf Freilassung, ebensowenig die Kinder. Auch eine hebräische Gattin hätte übrigens vor der Freilassung nach Dt 15, 12 ihre sechs Jahre abdienen müssen. D meint dasselbe, wenn er allgemeiner die Liebe zum Herrn und dessen Hause als Grund angiebt, der den Knecht zum Bleiben bewegen könne. Dieser Verzicht soll nach B zuerst „vor Gott“, d. h. ursprünglich am Heiligtum, dann überhaupt an der Gerichtsstätte erklärt

werden, wohl namentlich um die Freiwilligkeit jenes Entschlusses außer Zweifel zu setzen. Nach B und D soll sodann der Herr den Knecht an die Türe oder den Türpfosten (seines Hauses) führen und ihm das Ohr (wahrscheinlich das rechte) mit dem Pfriemen an denselben heften zum Symbol seiner bleibenden Zugehörigkeit zum Hause und Dienstpflicht in demselben. Konsequent läßt D auch der Magd, die das Haus nicht verlassen will, dieses Verfahren applizieren, obgleich die talmudische Tradition es nicht Wort haben will. Durch die Annahme, mit der Türe und dem Türpfosten seien Ex 21, 6 diejenigen des Stadttores (Ibn Esra, Abrabanel u. a.) oder die des Heiligtums (Ewald) gemeint, entstünde nicht nur eine Differenz mit D, sondern auch eine unverständliche Beziehung der Hörigkeit auf die Stadt oder das Gotteshaus, während die Handlung selbstredend den Knecht für alle Zeit an das Haus fesseln soll. Das לעלם Ex 21, 6 und עבד עולם Dt 15, 17 kann nicht nach Jos. Ant. 4, 8, 28, Raschi u. a. erklärt werden: bis zum Jobeljahr, sondern bedeutet lebenslänglich. Siehe Orelli, Synonyma der Zeit S. 77 f.

Anders begrenzt die Knechtschaft des Hebräers das Jobeljahrgesetz Le 25, 39 ff. (P). Der israelitische Besitzer soll einen solchen nur bis zum Jobeljahr (s. Bd XVII, 294) behalten und dann samt seinen Kindern frei ausgehen lassen, daß er zum Besitztum seiner Väter zurückkehre. Auf den Fall, daß die Mutter eine heidnische Unfreie war (Ex 21, 4) ist dabei kein Bezug genommen. Die talmudische Tradition freilich meint, in diesem Fall seien die Kinder in der Knechtschaft geblieben. Der israelitische Leibeigene eines heidnischen Besitzers soll in diesem Festjahr ebenfalls frei werden; wo immer möglich, sollen ihn aber Familien- oder Volksgenossen schon früher auslösen. Dies geschieht durch Zahlung eines der Kaufsumme und den Dienstjahren entsprechenden Preises: jene Summe um die der Sklave gekauft worden ist, sollte nach Le 25, 50 ff. durch die Summe der Jahre von der Verkaufszeit bis zum Jobeljahr dividiert und die so gewonnene Zahl mit der Zahl der bis zum Jobel noch ausstehenden Jahre multipliziert werden (Nowack). — Die Verordnung des P steht ganz unvermittelt neben den im ganzen übereinstimmenden des B und D. Vgl. die Zusammenstellung bei Kleinert, Deut. S. 55 ff. Man hat den Widerspruch auf verschiedene Weise auszugleichen gesucht, doch ohne einleuchtenden Erfolg. Man nahm gewöhnlich an, Le 25, 40 sei nur in den letzten sechs Jahren der Jobelperiode zur Anwendung gekommen; während der ersten 44 Jahre derselben haben B und D gegolten. So J. D. Michaelis, Mos. Recht § 127; Hengstenberg, Beiträge III, 440; Öhler, Altt. Theol. 3. Aufl. S. 389. Dies stimmt aber nicht mit Le 25, 40. — Oder man erklärte, es handle sich um verschiedene Klassen von Unfreien. So faßt Saalschütz, Mos. Recht S. 703 ff. und etwas anders Archäol. II, 240 den Begriff „Hebräer" Ex 21, 2 eigenartig. Dillmann zu Ex 25 dagegen denkt bei P nur an solche, die wegen Verarmung sich freiwillig verkauften und denen frühere Freilassung, die ihnen selbstverständlich freistand, ebendeshalb vor dem Jobel keinen Nutzen gebracht hätte. So liege eine Abweichung blos in לעלם (B D). Allein dieser Freiwilligkeit steht, wie oben gezeigt, die auch bei P ernstlich gemeinte Thatsache eines Verkaufs gegenüber. Auf einen Ausgleich verzichtend nehmen andere an, daß diese Differenz lediglich auf verschiedene Phasen der Gesetzgebung zurückzuführen sei, welche veränderten Zeitverhältnissen entsprachen. So Kleinert, dann Kuenen, Wellhausen und die meisten Neuern. Diese verweisen in der Regel P in die nachexilische Zeit, während Dillmann Le 25 für älter ansieht als D. Daß Le 25 nachexilischen Ursprung verrate, ist aber nicht zu behaupten. Wohlhabende Nichtisraeliten, die hebräische Leibeigene haben mochten, gab es in Kanaan zu allen Zeiten. Auch setzen V. 47 ff. voraus, daß Israel die Gerichtsbarkeit über solche Fremdlinge besitze, während persische und griechische Dienstherrn sich sicherlich nicht solche Vorschriften machen ließen. Unaufgehellt bleibt, wenn P das jüngste Gesetz war, der auffällige Umstand, daß dieser den israelitischen Leibeigenen so freundlich gesinnte Gesetzeslehrer die Vorschrift vom siebenten Jahr nicht erneuerte. Daß diese in der Praxis sich schwer durchführen ließ, konnte für ihn nicht maßgebend sein, da der Durchführung des Jobeljahrs noch weit größere Schwierigkeiten entgegenstanden.

Die geschichtliche Entwickelung der Rechtspraxis erklärt daher, für sich allein genommen, diese starke Abweichung der Gesetze nicht genügend. Wahrscheinlich handelte es sich in diesen Verordnungen wirklich ursprünglich um verschiedene Arten der Unfreiheit, mag dies auch in der heutigen Redaktion des P etwas verwischt sein. In BD handelt es sich um solche, die einem andern zu persönlicher Dienstleistung verfallen sind, ähnlich wie bei jenem babylonischen Schuldnergesetz. Im Interesse ihrer persönlichen Freiheit, die nicht lebenslänglich aufgehoben sein soll, wird im Anschluß an die Idee des Sabbathjahrs die Dienstzeit auf sechs Jahre, also doppelt so lang wie in Babylonien, angesetzt.

Eine Entlassung nach annähernd einem halben Jahrhundert (P) dagegen wäre von diesem Gesichtspunkt aus ganz unangemessen und meist wertlos gewesen. Das Gesetz des P dagegen hat agrarischen Charakter und Zusammenhang. Es wird eigentlich auf bäuerliche Leibeigenschaft gehen, wobei die Güter samt den erblichen Inhabern nach einer längern Periode wieder unabhängig werden sollen. Beide Rechtsgrundsätze können auf diese Weise in frühes Altertum zurückreichen und sogar mosaischen Ursprungs sein. Die Institution des Sabbathjahrs wie die ebenfalls auf einem Sabbathcyklus beruhende Jobelperiode dünkt uns noch immer verständlicher als idealer Entwurf des großen Schöpfers der israelitischen Nation, denn als eine nicht ernst zu nehmende Phantasie eines Jüngern.

Die Behandlung der Leibeigenen war in diesem Volke eine viel mildere als etwa im alten Hellas oder Rom, oder auch in Phönizien und Babylonien, in dessen Praxis Hammurabis Gesetz einen nähern Einblick gewährt. Allerdings wird auch darin vom mosaischen Gesetz ein Unterschied zwischen Leibeigenen aus Israel und solchen fremden Ursprungs gemacht, am stärksten in der priesterlichen Gesetzgebung (Le 25), wonach der unfrei gewordene Hebräer gar nicht als Sklave, sondern wie ein Tagelöhner (שכיר freier Arbeiter, der sich um Lohn auf bestimmte Zeit verdingt hat) angesehen und behandelt werden soll (V. 39 f. 46). Man soll ihm nicht allzustrenge oder den Mann entwürdigende Arbeiten auflegen, während der fremde Sklave dafür zur Verfügung gestellt wird. Aber allen ohne Ausnahme kam doch das Sabbathgesetz zu gut als eine im Altertum einzigartige Wohlthat gerade für die von harter Arbeit Belasteten. Ferner wurden nicht nur die im Dienst geborenen Sklaven, sondern in der Regel auch die gekauften beschnitten, also in die Gemeinde Jahvehs aufgenommen und erlangten dadurch das Recht an den religiösen Festen, zumal dem Passah teilzunehmen Ex 12, 44; vgl. Gen 17, 12. Für ihre Teilnahme an den Opfermahlzeiten vgl. Dt 12, 12. 18; 16, 11. 14. Nach der rabbinischen Tradition durfte zwar ein heidnischer Sklave nicht zur Beschneidung gezwungen werden, war aber, wenn er sich beharrlich dagegen sträubte, nach einem Jahr wieder zu verkaufen, außer wenn er beim Eintritt in den Dienst die Freiheit von der Beschneidung sich ausdrücklich ausbedungen hatte; im letztern Fall durfte der Herr ihn für immer behalten. Ein beschnittener Sklave durfte nicht mehr an einen Heiden verkauft werden. S. Mielziner S. 58. — Als Glied der religiös geweihten Volksgenossenschaft konnten die Knechte selbstverständlich nicht wie bei andern Völkern wie eine rechtlose Ware oder wie Haustiere geachtet werden. Die Ermahnungen, einen Sklaven nicht zu zärtlich zu behandeln, Pr 29, 19. 21; vgl. Si 30, 33 ff. [33, 25 ff.] sind vom pädagogischen Gesichtspunkt aus gegeben, von welchem aus ja auch strenge Kinderzucht empfohlen wurde. Daß der faule Knecht mit dem Stock gezüchtigt wird, hält man für unerläßlich, weil durch Ordnung und Zucht gefordert. Aber Grausamkeit wurde geahndet, und zwar nicht bloß wie in Babylonien, wo man nur den Besitzer entschädigen mußte, wenn man seinem Sklaven ein Auge ausgeschlagen oder einen Knochen gebrochen hatte (Hammurabi 199. vgl. 219), sondern der Herr selber mußte, wenn er seinem Knecht oder seiner Magd eine ernstliche Verletzung beibrachte, Auge oder Zahn ausschlug, dieselben unentgeltlich freilassen Ex 21, 26. Über das Leben des Leibeigenen hatte der Herr keine Gewalt, Ex 21, 20 f. „Wenn ein Herr seinen Knecht oder seine Magd mit dem Stabe schlägt und er stirbt unter seiner Hand, so soll es gerächt werden.“ Nach der jüdischen Tradition hätte der Herr in diesem Falle die Todesstrafe, und zwar durch das Schwert, zu erleiden gehabt (s. Hottinger, Juris hebr. leges p. 60). Doch ist das נקם allgemeiner auf eine vom Gericht je nach Beschaffenheit des Falles zu bestimmende Strafe zu beziehen. Es ist aber zu beachten, daß die Stelle nur von der Tötung eines Sklaven mit dem Stabe aus Anlaß einer Züchtigung, nicht von vorsätzlicher Tötung handelt (vgl. dagegen die Ausdrücke Nu 35, 16—18). Diese fiel ohne Zweifel unter das Gesetz Ex 21, 12; Le 24, 17; vgl. den Gegensatz V. 18 und 24, 21 f. Wurde doch auch nach ägyptischem Rechte (Diod. I, 77) die Tötung eines Sklaven gleich der eines Freien geahndet. Dagegen bei dem Fall, den das vorliegende Gesetz berücksichtigt, sollte zwar auf keinen Fall Straflosigkeit stattfinden, aber es waren doch die Umstände und nach ihnen das Maß der Strafe von dem Richter näher zu erwägen. Wenn jedoch der Sklave die Züchtigung einen oder zwei Tage überlebte, soll es nach V. 21 nicht geahndet werden, denn „es ist sein Geld“, d. h. der Herr ist durch die Einbuße, die ihm der Tod des Knechtes bringt, bereits zur Genüge bestraft. Die Absicht zu töten, konnte hier ohnehin nicht vorausgesetzt werden. Übrigens wird auch diese Bestimmung durch die Tradition verschärft; nach dieser sollte, wenn der Herr sich zur Züchtigung eines Werkzeuges bedient hatte, mit dem augenscheinlich eine tödliche Verletzung zugefügt werden mußte, auch in dem Falle, wenn der Tod des Sklaven erst nach längerer

Zeit erfolgte, die Todesstrafe über den Herrn verhängt werden. — Wie der Sklave dritten Personen gegenüber in strafrechtlicher Beziehung gestellt war, darüber ist im Gesetze nichts bestimmt. Nach der Tradition wurde Tötung und Verwundung eines Sklaven durch einen Dritten ganz behandelt, wie wenn sie an einem Freien verübt worden wäre; ebenso wurde natürlich umgekehrt der Sklave behandelt (vgl. Mielziner S. 55). Dagegen war nach Mischna Jadajim 4, 7 Streit unter den Pharisäern und Sadduzäern darüber, ob für den Schaden, den ein Sklave einem Dritten angerichtet hatte, er selbst oder sein Herr verantwortlich sei. Die Sadduzäer beschwerten sich darüber, daß nach der Ansicht der Pharisäer der Herr wohl zum Ersatz des durch sein Vieh angerichteten Schadens verpflichtet sei, nicht aber verantwortlich sein solle für das Unheil, das sein Sklave angerichtet; wogegen nun die Pharisäer den Unterschied des mit Vernunft begabten Wesens und des Viehes geltend machten; sonst könnte der Sklave, wenn ihn sein Herr erzürnt hat, hingehen und das Getreide eines anderen anzünden, was dann der Herr zu bezahlen hätte.

In Bezug auf die in die engere Familie aufzunehmende israelitische Leibeigene bestimmt Ex 21, 7—11 (B): Wird sie Ehegenossin, so verbleibt sie immer bei ihrem Herrn. Mißfällt sie diesem hinterher, so soll er sie loskaufen lassen (entweder durch den Vater oder durch einen andern Israeliten, der sie heiraten will); er ist aber, nachdem er an ihr treulos geworden, nicht befugt, sie an fremde Leute zu verkaufen. Hatte er sie nicht für sich, sondern für seinen Sohn bestimmt, so soll sie ihm wie eine Tochter gelten. Hat er sie für sich selbst genommen, nimmt aber eine andere dazu, so darf er sie doch nicht in den drei debita conjugalia verkürzen: Nahrung, Kleidung und Beiwohnung. — Eine humane Bestimmung findet sich auch zu Gunsten der im Krieg erbeuteten Jungfrau (es ist dabei an eine nichtisraelitische gedacht), welche jemand zum Weibe nimmt: er soll ihr erst einen Monat Zeit lassen, ihre Verwandten zu beweinen, ehe er sich mit ihr ehelich verbindet, Dt 21, 10—14. — Ein schönes Zeugnis dafür, daß man von alters her es als ein göttliches Gebot ansah, die Leibeigenen nicht in ihrem Rechte zu kränken, bietet Hi 31, 13—15. Ein im Ganzen recht erträgliches Los der leibeigenen Diener findet man heute noch im Orient bei den verwandten Völkerschaften unter dem Islam.

Zur völligen Aufhebung der Sklaverei ist es auf dem Boden des antiken Judentums nur bei den Essenern und Therapeuten gekommen. Sie verwarfen die Sklaverei als eine mit der allgemeinen Verbrüderung der Menschen streitende und darum widernatürliche Sache (s. Philo, Quod omn. prob. M. II, 457; de vit. contempl. II, 482). — Im NT sehen wir von Christo und den Aposteln die bei den Juden und den Heiden hergebrachte Rechtsgewohnheit der Leibeigenschaft nicht auf dem Wege rechtlicher Vorschriften bekämpft und aufgehoben. Wohl aber mußte die Offenbarung des Menschensohnes zur Beseitigung eines Verhältnisses führen, das mit der anerschaffenen und durch die Erlösung hergestellten göttlichen Würde des Menschen im Widerspruche stand. Zunächst ermahnen die apostolischen Briefe die christlichen Knechte und Mägde zu ungeheucheltem Gehorsam gegen ihre Gebieter (1 Pt 2, 18 ff.; Eph 6, 5 ff.; Kol 3, 22 ff.), da der Christ alle Pflichten des Lebens gewissenhaft zu erfüllen hat, und seine innere Würde vor Gott durch eine äußerlich abhängige Rechtsstellung nicht beeinträchtigt wird (1 Ko 7, 21 f.; Ga 3, 28; Kol 3, 11). Doch betonen sie auch den Herren gegenüber die Pflicht der Menschenfreundlichkeit (Eph 6, 9; Kol 4, 1). Paulus deutet aber bereits 1 Ko 7, 21 (nach der richtigen Erklärung) an, daß die dem Christenstand besser entsprechende Stellung die der bürgerlichen Freiheit sei, und hat im Philemonbrief ein mustergiltiges Vorbild dafür gegeben, wie der christliche Lehrer unbillige oder der tieferen Ordnung Gottes zuwiderlaufende Gewohnheitsrechte nicht durch Zwang, aber von innen heraus durch den Geist der Liebe soll zu durchbrechen wissen. **v. Orelli.**

Sklaverei und Christentum. — Litteratur: H. Dejust, L'esclavage, Paris 1873; Tourmagne, Histoire de l'esclavage ancien et moderne, Paris 1880; Ebeling, Die Sklaverei von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Paderb. 1889. — 1. H. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité 1847, 3 Bde; W. Richter, Die Sklaverei im griechischen Altertume 1886; Ettore Ciccotti, Il tramonto della schiavitù nel mondo antico 1899 (dazu R. Lange in WklPh XVI, 761—770); Ed. Meyer, Die Sklaverei im Altertum, Jahrb. der Gehestiftung III, 1899, 191 ff. (vgl. zur Bedeutung der Sklaverei in der Kaiserzeit Conrads Jahrb. f. Nat.-Oek. 64, 1895, 696 ff. 748); P. Guiraud, La main d'oeuvre industrielle dans l'ancienne Grèce, Paris 1900; C. Jentsch, Die Sklaverei bei den antiken Dichtern, in Drei Spaziergänge eines Laien ins klassische Altertum 1900, 119—178. 300—306; Hermann-Blümner, Griech. Privataltertümer[3], 80 ff.; J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. I, 152 ff.; Marquardt, Privatleben

der Römer² 1886, 135 ff. 175 ff.; Röm. Staatsverwaltung² II, 123 ff.; Th. Mommsen, Römische Geschichte II, 74—77; L. Friedländer, Sittengesch.⁶ I, 126 ff. 479 ff.; M. Schneidewin, Antike Humanität 206 ff.; V. Gardthausen, Augustus I, 907; II, 528 f.; C. Wessely, Denkschriften d. Wiener Akademie 47, 4. 31 f.

2. Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei 1834 (Ges. Schrr. II, 54—140); C. Schmidt, Die bürgerliche Gesellschaft in der altröm. Welt und ihre Umgestaltung durch das Christentum, 1857, 67 ff. 194 ff. 364 392; A. Rivière, L'église et l'esclavage, Paris 1864; H. Wiskemann, Die Sklaverei (Haager Preisschrift) 1866; Allard, Les esclaves chrétiens 1875; Fr. Overbeck, Ueber das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im röm. Reiche, Studien zur Geschichte der alten Kirche 1875, 158 ff.; E. V. Lechler, Sklaverei und Christentum, 1877—78, 2 Bde; Th. Zahn, Sklaverei und Christentum in der alten Welt 1879 (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche¹ 62—105. 290—296); C. L. Brace, Gesta Christi, 1882 41—71; G. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit, 1882; T. Brecht, Kirche u. Sklaverei, 1889; G. Abignente, La schiavitù nei suoi rapporti colla chiesa e col laicato, 1890; E. Teichmüller, Der Einfluß des Christentums auf die Sklaverei, 1894; A. Jerovšek, Die antikheidnische Sklaverei und das Christentum, 1903; A. Harnack, Mission 121 ff. ²I, 145 ff.; E. von Dobschütz, Urchristliche Gemeinden, 31 ff. 87 ff. 245. 266—269; R. Knopf, Nachapost. Zeitalter, 67 ff. 428.

3. Yanoski, De l'abolition de l'esclavage ancien au moyen-âge et sa transformation en servitude de glèbe, Paris 1860; Fournier, Les affranchissements du Ve au XIIIe siècle, Rev. hist. XXI, 1883; O. Langer, Sklaverei in Europa während der letzten Jahrhunderte des Mittelalters, 1891; G. F. Knapp, Die Landarbeiter in Knechtschaft und Freiheit, 1891; J. K. Ingram, History of Slavery and Serfdom, 1895 (deutsch von L. Katscher 1895).

4. A. Hüne, Veränderungen des Negersklavenhandels, Göttingen 1820, 2 Bde; F. Kapp, Geschichte der Sklaverei in den Ver. Staaten von Nordamerika, 1861; Margraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas, 1866; J. R. Brackett, The Negro in Maryland, 1889; W. E. B. du Bois, The suppression of the African Slave trade to the United States of America, New-York 1896; H. A. Fiedler, Die Negerfrage in den Ver. Staaten von Amerika, PJ CXVI, 1904, 65—108; J. A. Tillinghast, The Negro in Africa and America, 1902.

Vgl. die ausführlichen Art. Sklaverei in Brockhaus u. Meyers Konv.-Lex., bei Wetzer und Welte (Grupp), Encyclop. Brit. (Ingram) und „Unfreiheit" in Conrads Handwörterbuch der Staatswissenschaften (Grünberg).

Die neueste nationalökonomisch orientierte Geschichtsforschung hat die landläufigen Vorstellungen über Ursprung, Wesen, Ausdehnung, Gestaltung und Aufhebung der Sklaverei einer so gründlichen Umbildung unterzogen, daß davon auch die Frage nach dem Einfluß des Christentums auf die Sklaverei stark berührt wird. Glaubte man früher, ihm ohne weiteres die Aufhebung dieses Instituts als Verdienst zuschreiben zu können, so wollen ihm jetzt manche jeden Einfluß in dieser rein wirtschaftlich zu betrachtenden Frage absprechen. Historiker und Nationalökonomen übersehen darin zum Schaden der Sache, daß die theologische Mitarbeit längst einen richtigen Mittelweg eingeschlagen hat. Aufgabe dieses Artikels wird es sein, den Theologen die neueren wirtschaftgeschichtlichen Anschauungen zu übermitteln, zugleich aber, die jetzt meist unterschätzten religiös-sittlichen Faktoren zur Geltung zu bringen.

I. Über den von dem Christentum vorgefundenen Zustand ein klares Bild zu gewinnen ist nicht ganz leicht. 1. Der Umfang der Sklaverei im Altertum, früher vielleicht überschätzt, wird neuerdings eher zu gering angesetzt. Er schwankte sehr. Für Griechenland bildet den Höhepunkt die Zeit nach den Perserkriegen; da konnte ein reicher Bürger Athens allein 1000 Sklaven in die thrakischen Bergwerke vermieten (Xenoph. πόροι IV, 14). In Rom ist es das Ende der Republik und der Anfang der Kaiserzeit; damals wurden auf Delos, dem Hauptplatz des Sklavenmarktes, täglich Myriaden umgesetzt (Strabo XIV, 5,2). Nachher nimmt die Sklavenzufuhr sehr stark ab. Schätzt Marquardt mit 900 000 bei 600 000 Freien die Zahl der Sklaven in der Stadt Rom zu hoch, so Beloch mit 2—300 000 gewiß zu niedrig; Friedländer I, 60 f., hält die Mitte. Die 400 im Hause des Stadtpräfekten Pedanius Secundus können nicht so überdurchschnittlich sein, wenn Augustus durch die lex Furia Caninia (Gaius 1, 42, dazu Hänel, Corpus legum 23 f.) die testamentarischen Freilassungen auf höchstens jedesmal 100 einschränkt. Kein anständiger Mann geht ohne Sklavenbegleitung aus; die Römer hielten weit mehr Luxussklaven als die auf Gewinn ausgehenden Griechen (Athenäus VI, 272 d). Die Masse der Sklaven war aber doch im landwirtschaftlichen und industriellen Großbetrieb beschäftigt.

Gewiß ist der freie Arbeiter nie ganz von dem Sklaven verdrängt worden, am wenigsten in den Provinzen. Für Ägypten haben U. Wilcken, Ostraka I, 695 ff. und

C. Wachsmuth, Jahrb. f. Nat.-Ök. 74, 1900, 798 Ed. Meyers Ausführungen bestätigt; für Palästina thun dies die Evangelien, die uns neben den δοῦλοι Mc 13, 34 u. ö. die ἐργάται Mt 20, 1 ff., μισθωτοί Mc 1, 20, μίσθιοι Lc 15, 17 zeigen. (Freilich war großer Sklavenbesitz auch ein jüdisches Ideal, Gen 12, 16; 14, 14; Hi 1, 3; Koh 2, 7; nach Esr 2, 64; Neh 7, 67 kamen mit 42360 Israeliten auch 7337 Sklaven aus dem Exil zurück). Aber die billigere Arbeitskraft hat doch dem Sklavenbetrieb auf den Landgütern, in Bergwerken und Steinbrüchen, in Fabriken und auch im Handwerks- und Gewerbebetrieb der Großstädte das Übergewicht verschafft. Sklaven finden sich in allen möglichen Stellungen.

2. Ebenso steht es mit der Behandlung der Sklaven: wurde früher die Grausamkeit überschätzt, indem man sich an einzelne, doch nur als auffallend überlieferte Beispiele hielt, so fällt man jetzt in den entgegengesetzten Fehler; nach Jentsch stand in der Antike die Praxis so hoch über der Theorie als bei uns unter ihr. Auch hier muß man örtlich und zeitlich scharf unterscheiden. In den patriarchalischen Verhältnissen der ältesten Zeit gehört der meist kriegsgefangene Sklave zur Familie und wird als solcher gehalten. Es hat von den Tagen des Eumaios an immer und überall freundliche Herrn und treuergebene Sklaven gegeben, auch als die Verhältnisse sich umgestaltet hatten (s. die Beispielsammlung für Selbstaufopferung treuer Sklaven bei Seneca, de benef. III, 18—28, Macrob. I, 11, 16—40) In Griechenland hatten auch später die Sklaven große Freiheiten, zumal in Athen (Xenoph., rep. Athen. 1, 10). In Rom dagegen herrschte eiserne Strenge, schon im Hause: manche Herren verboten jedes unaufgeforderte Sprechen (Plutarch, de garrul. 18; Seneca, epist. 47, 3; Macrob. I, 11, 15). Vollends im Großbetrieb, wo sich zwischen Herrn und Sklaven der meist dem Sklavenstand entsprossene, natürlich grausame Aufseher einschob (vgl. Mt 24, 49). Zwar arbeitete auch der Ackersklave auf den Latifundien für gewöhnlich ungefesselt und war leidlich gehalten; Mommsens bekannter Vergleich mit den Negersklaven der amerikanischen Plantagen trifft kaum das richtige. Grausam waren nur die Strafen, welche die Gefügigkeit sichern und von dem Entlaufen abschrecken sollten: schwere Züchtigung, Fesselung, Arbeit in der Tretmühle, im Zwinger, in Steinbrüchen und Bergwerken. Aber die Sklavenaufstände beweisen, welch übermäßiger Gebrauch von diesen „Strafen“ gemacht wurde. Ein Sprichwort wie totidem hostes quot servi (Seneca, ep. V, 6 [47], 5; Macrob. I, 11, 13) sagt genug.

Gewiß hatte es mancher Sklave besser wie viele Freie, wenn er in vornehmem Hause zu persönlicher Bedienung des Herrn bestimmt, oft großen Einfluß erlangte; die Gunst kaiserlicher Sklaven wurde von Senatoren umworben. Auch der selbstständig in Handel und Gewerbe arbeitende Sklave, der dem Herrn nur eine bestimmte Abgabe zu entrichten hatte, daneben aber für sich verdienen konnte, war ziemlich frei. Viele werden von Jugend auf an nichts anderes gewöhnt, ihr Sklavenlos als selbstverständlich hingenommen, manche auch bei der Verpflegung durch den Herrn sich in relativ sorgenloser Existenz wohl befunden haben (Philemon, Χάριτες 227, II, 536 Kock). Aber jeder Tag konnte ihn in andere Hände bringen. Und wenn auch geschriebenes und ungeschriebenes Recht dem Sklaven manchen Schutz bot, er blieb rechtlich doch nur Besitzgegenstand (res corporalis Gaius 2, 13), rechtlos der Willkür des Herrn preisgegeben, der härteste Strafe um des geringsten Versehens willen, ja aus Laune verhängen konnte. Daß Vedius Pollio Sklaven wegen kleinster Ungeschicklichkeiten seinen Muränen als Futter vorwerfen lies, fand zwar Tadel, geschah aber doch (Dio Cassius 54, 23; Seneca, clem. I, 18; dial. V, 40, 2; Plinius h. n. IX, 23). Was von Grausamkeiten eitler Frauen berichtet wird, ist gewiß ebenso wenig übertrieben, als wenn die Komödie den Sklaven meist als faul, gefräßig, verschlagen, diebisch, auf den Schaden des Herrn bedacht zeichnet. Wie sollte der Sklave auch anders sein? Sittliche Menschenwürde wurde an ihm nicht geachtet, wie sich am meisten in den geschlechtlichen Fragen zeigt. Sein Leib war preisgegeben (Dio Chrysost. or. XV, 5). An alles, was mit Familie zusammenhängt, hatte er kein Recht; was des Herrn Gunst ihm in dieser Hinsicht verstattete, war stets widerruflich; von Weib und Kindern konnte er getrennt werden. Als Zeugnis vor Gericht galt nur die Aussage auf der Folter (Mommsen, Strafrecht 416 f.). Daneben scheint doch wieder in religiöser Hinsicht Freiheit gewährt und Rücksicht genommen worden zu sein (Burckhardt II, 134; Herckenrath, Grabinschriften 49).

Die Antike kommt eben nicht hinaus über den Widerspruch, daß der Sklave ein Mensch ist (Philemon, Exoikiz. 22, II, 484 Kock, vgl. die Sammlung von Dichterworten bei Stobäus, florileg. 62 und Macrobius I, 11) und doch nur ein Ding, ἀνδράποδον, mancipium, ein ὄργανον oder κτῆμα ἔμψυχον (Aristot., ethic. Nicom.

VIII, 11, 6, polit. I, 2, 4). Für Plato (legg. VI, 19) ist er ein Wesen niederer Ordnung, von der Natur nur mit Körperkraft und halber Vernunft (Homer, Od. 17, 332) ausgestattet. Freilich waren die Sklaven der Mehrzahl nach Barbaren (Plat., rep. V, 15, p. 469; Xenoph., mem. II, 7, 6), also für den Griechen nur Halbmenschen. Der altrömische Cato rechnet sie zu den Ackergeräten und weist sie zum Vieh auf die Spreu. Knecht und Vieh stehen Ex 20, 10; Dt 5, 14 so gut zusammen wie im altgermanischen und keltischen Recht (MG LL, III, 660. 662; [2]I, 2, 1, 112; Wasserschleben, Bußordnungen 124 ff.).

3. Gegen Ende der Republik bahnt sich ein Umschwung in Beurteilung und Behandlung der Sklaven an. Rom lernt auch hierin von Griechenland. Mußten doch die römischen Herren die überlegene Bildung der ihnen massenweise in die Hände fallenden griechischen Sklaven (Orac. Sib. III, 525) einfach anerkennen. Diese brachten auch das freiere Benehmen der Griechen mit. Und die den Römern so imponierende stoische Philosophie verhalf mit ihrer Lehre von der natürlichen Gleichheit aller Menschen auch den Menschenrechten der Sklaven zu immer allgemeinerer Anerkennung. Hatte doch Chrysipp den Sklaven für einen „Lohnarbeiter auf Dauer" mercenarius perpetuus (Seneca, de benef. III, 22, 1) erklärt. Zwischen Cicero und Tiro entwickelt sich ein echtes Freundschaftsverhältnis. Der Landwirt Columella verkehrt so kameradschaftlich mit seinen Sklaven, wie es schon Xenophon im Oikonomikos verlangt hatte. Plinius betrachtet sie als seine dienenden Freunde und läßt ihnen die Freiheit nach Belieben zu verschenken und testamentarisch zu verfügen, freilich mit der charakteristischen Beschränkung dumtaxat intra domum; der Sklave darf die Grenze der familia nicht überschreiten (ep. VIII, 16). Seneca bekämpft die grausame Behandlung: homo res sacra homini ep. 95 und bestreitet die Theorie, daß alles, was der Sklave thue, nur schuldige Pflicht sei (vgl. Lc 17, 10), er könne dem Herrn auch Wohlthat erweisen, benef. III, 18—28; clem. I, 17 f. Epiktet, einst selbst Sklave, deklamiert über die innere sittliche Freiheit und Unfreiheit, die mit dem äußeren Stand nichts zu thun habe (Diss. I, 13). Über die in Bildung hervorragenden Sklaven schreibt Hermipp, einer aus ihrer Mitte, ein eignes Werk (Suidas s. v. Ἕρμιππος und Ἴστρος; FHG III, 35; vgl. Macrob. I, 11, 41—45). Plutarch verlangt Altersversorgung für abgearbeitete (Cato 5). Der Jurist Ulpian (gest. 228) führt diese Auffassungen auch in das Recht ein, indem er Dig. I, 1, 4, ausdrücklich formuliert: iure naturali omnes liberi nascuntur; quod attinet ad ius civile servi pro nullis habentur (d. h. nach dem historischen Recht ist der Sklave keine Person), non tamen et iure naturali, quia quod ad ius naturale attinet omnes homines aequales sunt.

Den Umschwung der Volksauffassung zu Gunsten humaner Behandlung der Sklaven zeigen die Vorgänge nach der Ermordung des Stadtpräfekten Pedanius Secundus im Jahre 61 (Tacitus, ann. XIV, 42 ff.): nur mit Mühe konnte der Senat damals noch das alte strenge Recht, wonach alle im Augenblick der That im Hause anwesenden Sklaven — es waren 400 — dem Tod verfallen waren, durchführen. Unter Hadrian wurde das Gesetz abgeändert; dieser Kaiser entzieht auch den Herren das Tötungsrecht: der Sklave ist — wie das in Griechenland von jeher Rechtens war (Antiph., de caede Herod. 48; Demosth., de foed. c. Alex. 3) vom öffentlichen Gericht abzuurteilen. Verkauf in die Gladiatorenschule oder das Bordell ist nur unter Angabe eines triftigen Grundes gestattet. Die Folter soll eingeschränkt, die ergastula sollen beseitigt werden (Spartian, vita Hadr. 18, 7—11; Inst. I, 1, 8, 2 führt dies auf eine Konstitution des Antoninus Pius zurück). Marc Aurel giebt den Sklaven sogar das Recht in Sachen versprochener Freilassung den Herrn vor Gericht zu fordern und wegen Unterdrückung eines zu ihren Gunsten lautenden Testaments zu klagen. Freilassungen werden immer mehr erleichtert, und die geschenkte oder erworbene Freiheit wird gegen den Versuch, sie wieder zu nichte zu machen, geschützt (Cod. Theod. IV, 8).

So ist in der Gesetzgebung des heidnischen Roms eine fortwährende Aufbesserung der Lage der Sklaven nicht zu verkennen. Christliche Einflüsse sind dabei nicht nachzuweisen und thatsächlich ebenso unwahrscheinlich als der von anderer Seite behauptete jüdische Einfluß. Bei den Juden ist freilich der humane Zug weit älter: er findet sich schon in der deuteronomistischen Gesetzgebung Dt 15, 14 ff.; 23, 16 ff. (vgl. Nowack, Hebr. Archäol. I, 173—180), Hi 31, 13—15 ist das Menschenrecht des Sklaven als eines gleicherweise von Gott erschaffenen tiefer erfaßt als irgendwo in der Stoa. Aber es ist zunächst nur der Sklave aus den eignen Volksgenossen, dem die Fürsorge gilt: er muß im 7. Jahre wieder freigelassen werden, Ex 21, 2 ff.; Jer 34, 8 ff. Den nichtisraelitischen Sklaven be-

urteilt auch noch der Talmud nicht anders als das Vieh (Aboda zara I, 4, fol. 13[b]). Soweit sich bei den von Natur harten Römern ein humaner Zug geltend macht, ist er auf den veredelnden Einfluß Griechenlands zurückzuführen. Die zahlreichen Freilassungen sind wie die großartigen Bauten und die glänzenden Spiele Ausfluß der großthuerischen Neigung. Zu einer Abschaffung der Sklaverei, wie Overbeck meint, wäre es von diesen Voraussetzungen aus doch nicht gekommen.

Einen Zustand ohne Sklaven kann die Antike sich nicht denken. Nur als philosophische Utopie erscheint er hie und da (vgl. Rohde, Griech. Roman[1], 196 ff.). In dem goldenen Zeitalter, wie es Komödiendichter (zusammengestellt bei Athenäus, deipnos. VI, 94—98) und Philosophen (z. B. Plato im Timaeus u. Kritias) schildern, brauchte man freilich keine Sklaven (Macrobius, saturn. I, 7, 26), ebenso wenig in dem Schlaraffenlande Lucians (ἀληϑ. ἱστ. II, 11 ff.) oder bei den Gymnosophisten des Ps. Callisth. III, 6. 9. Der Erinnerung an jene goldene Zeit sollten die römischen Saturnalien und ähnliche Sklavenfeste in Athen, Kydonia und sonst gewidmet sein. Auf griechische Vorbilder, nicht speziell christliche Ideen, geht auch die Schilderung des Gotteslandes in den arab.-äthiop. Matthäusakten (p. 104 Lewis, 119 Budge) zurück; vgl. Orac. Sib. VIII, 110 (jüdisch): Gleichheit im Hades = II, 323 (christlich): gleiche Seligkeit. Wo der Versuch gemacht worden ist, jene Utopien in kleinem Kreise zu verwirklichen, bei den Essenern im Ostjordanlande (Josephus, arch. XVIII, 21), bei den ägyptischen Therapeuten (Philo, de vita contempl. p. 109 Conybeare), und in gnostischen Sekten wie dem Kommunistenverein des Karpokratianers Epiphanes (Clem. Alex., strom. III, 2, 6), tritt meist auch der Gedanke hervor: keine Sklaven! Die notwendige Bedienung besorgen die Jüngeren, ganz so wie es Timäus (bei Athenäus VI, 86) von den Phokern und Lokrern schildert.

II. Das Christentum hat mit solchen Bestrebungen nichts gemein. Wie falsch der Versuch (Kalthoffs) ist, es aus sozialistischen Tendenzen, aus Emanzipationsgelüsten des Proletariats herleiten zu wollen, erhellt grade hier. Das Christentum übernimmt einfach die Sklaverei als einen notwendigen Bestandteil der antiken Kultur. Nicht einmal der Gedanke, daß Sklaverei im Prinzip verwerflich und ihre Abschaffung nur mit Rücksicht auf die Verhältnisse hinauszuschieben sei (Möhler, Baur, Christentum und Kirche 369) läßt sich irgendwo in altchristlichen Quellen belegen. Jesus setzt in den Gleichnissen das Verhältnis von Herrn und Sklaven einfach voraus: Mc 13, 34; Mt 18, 23 ff.; 25, 14 ff.; Lc 12, 42 ff.; 17, 7 ff.; kein Wort über Unrechtmäßigkeit! Paulus erklärt ausdrücklich, daß das Christentum die bestehenden Verhältnisse nicht aufhebt: wer als Sklave berufen wurde, soll Sklave bleiben, selbst wenn er die Freiheit erlangen könnte (diese schon von den Vätern vertretene allein richtige Deutung des μᾶλλον χρῆσαι in 1 Ko 7, 21 setzt sich trotz Luther, Calvin, Neander, Hofmann, Godet u. a. neuerdings immer allgemeiner durch, s. Uhlhorn, Weizsäcker, Heinrici, Schmiedel, Harnack u. s. f.). Auch in dem Brief an Philemon deutet er nirgends den Wunsch an, Onesimus freizulassen, auch nicht in v. 16; nur milde Behandlung des nach Gesetz und Brauch strengster Strafe Verfallenen will Paulus durch seine Fürsprache erzielen. So finden wir überall in den heidenchristlichen Gemeinden — über die judenchristlichen sind wir trotz AG 12, 13 (dagegen etwa Ja 5, 4; Mt 20, 1 ff.) nicht hinreichend unterrichtet — Sklaven, und zwar in großer Zahl; hierher gehören die Leute der Chloe 1 Ko 1, 11, die aus den Sklavenfamilien des Aristobul, des Narciß Rö 16, 10. 11, des kaiserlichen Hauses Phi 4, 22. Trotzdem ist es falsch, sich die ältesten Gemeinden überwiegend als Sklavenvereine vorzustellen. Celsus hatte das Christentum geradezu als Religion der Ungebildeten, Sklaven und Weiber bezeichnet; Origenes c. Cels. III, 44—49 nahm den Vorwurf in der Form auf: es wendet sich auch an Sklaven! Sklaven in christlichen Häusern setzen die Mahnungen an die Herrn Kol 4, 1; Eph 6, 9 und besonders 1 Ti 6, 2 voraus. Thekla erscheint nach ihrer Errettung mit großem Sklavengefolge bei Paulus (Acta apost. apocr. I, 266 Lipsius). Clemens Alex., paed. III, 4, 26 verwirft wie andern Luxus, so auch eine zahlreiche Dienerschaft; aber er setzt doch auch im christlichen Hause Sklaven voraus paed. III, 11, 73; 12, 84. Eine gute Illustration hierzu bieten Acta Philippi 66 (p. 27 Bonnet), wo Hireos, der Vornehmste der Stadt, nach seiner Bekehrung nicht mehr mit großem Gefolge (μετὰ ὀφφικίου καὶ ὄχλου), sondern nur von zwei Sklaven begleitet erscheint; vgl. noch Chrysost. in I Cor. hom. 40 opp. X, 385.

Const. Apost. II, 62 sind unter den notwendigen Lebensbedürfnissen, zu deren Einkauf der Christ den Jahrmarkt besuchen darf, auch Sklaven genannt. Thomasakten c. 2 (p. 101 Bonnet) verkauft gar Christus selbst seinen „Sklaven" Thomas als Baumeister an einen indi-

schen Händler (nachgebildet in der arab. Predigt des Bartholomäus p. 70 Lewis); Johannes dient als Sklave in einem Badehaus (Acta Joh. p. 15 ff. Zahn). Den etwa durch die Predigt von der christlichen Freiheit angeregten Emanzipationsgelüsten der Sklaven wird durchweg entgegengetreten, besonders dem Verlangen, aus Gemeindemitteln losgekauft zu werden (Ign. ad Polyc. 4, 3). Dies hätte nicht nur die Gemeinden finanziell überlastet, sondern auch eine bedenkliche Masse schwer zu unterhaltenden Proletariats geschaffen; mußte doch der Freigelassene für sich selbst sorgen, weshalb der Freilassung meist eine Dotierung beigefügt wurde (Salvian, ad eccles. III, 7 CSEL VIII, 278). Nur in einzelnen Fällen, wo das Christentum des Sklaven gefährdet schien, ist die Gemeinde doch eingetreten (s. z. B. mart. Pionii 9); öfter mögen wohlhabende Gläubige ihre Mitbrüder gekauft haben, um sie freizulassen (Herm. mand. VIII, 10; sim. I, 8; Didasc. 18, p. 91, 26 = Apost. Const. IV, 9; Nilus Perist. IX, 1 MSG 79, 864 a; Hieron. ep. 47). Bezeugt ist aber auch daß Christen sich freiwillig als Sklaven verkauften, um mit dem Erlös Arme zu speisen (I. Clem. 55, 2; dazu die Erzählungen von dem Patrikios Petrus z. Z. Justinians [Leontios, Leben des hl. Johannes d. Barmh. 22, p. 43 ff. Gelzer; Synax. Const. 20 Jan., p. 408 Delehaye] und dem Mönch Leon um 580 [Joh. Moschos, prat. spir. 112, MSG 87, 2975]; Greg. Tur., hist. Franc. III, 15, p. 122 ff. Arndt).

2. So bleibt es äußerlich beim alten; innerlich aber ändert sich doch vieles: das Verhältnis von Herrn und Sklaven erlangt einen neuen sittlichen Inhalt, einen neuen religiösen Hintergrund. Milde des Herrn und Treue des Sklaven erscheinen im Heidentum als Ausfluß persönlicher Gutherzigkeit, bei den Christen gehören sie zum Prinzip: die Herren werden angehalten, den Sklaven zu gewähren was recht ist Kol 4, 1, das Schelten nachzulassen Eph 6, 9; Did. 4, 10 (harte Züchtigung gilt als heidnisch, Herm. sim. IX, 28, 8), die Sklaven werden sehr energisch zu freudigem Gehorsam Kol 3, 22 f.; Eph 6, 5 ff.; Did. 4, 11 und willigem Erdulden auch unverdienter Strafe 1 Pt 2, 18 ff. ermahnt, beide aber auf die Verantwortung vor dem himmlischen Herrn hingewiesen. Das brüderliche Verhältnis wird ernst genommen Phm 16, Mißbrauch seitens der Sklaven aber gewehrt, 1 Ti 6, 2. Heidnischen Herren gegenüber sich durch treuen Dienst auszuzeichnen, ist Sache der Christenehre 1 Ti 6, 1; Tit 2, 9 f. Christus hat nicht aus Sklaven Freie, sondern aus schlechten Sklaven gute gemacht (Augustin, enarr. in Ps. 124, 7, MSL 37, 1653; vgl. conf. IX, 8, 47 die Schilderung der christlichen Kindermagd seines großväterlichen Hauses).

Im Heidentum bleiben bestimmend doch die materiellen Interessen: der Herr sorgt für sein Kapital durch gute Behandlung des Sklaven, der Sklave für sein Wohl durch treuen Dienst des Herrn. Das Christentum stellt dem höhere Interessen entgegen: Paulus scheut sich nicht, den Gewinn der Herren zu schädigen durch Austreiben des Wahrsagegeistes aus der Magd zu Philippi AG 16, 16 ff. Die Rettung der Menschenseele, auch im Sklaven, ist das Hauptanliegen. Daher christliche Herren bemüht sind, ihre noch heidnischen Sklaven dem Christenglauben zu gewinnen, durch Überredung, ohne Zwang (Aristides, apol. 15, p. 37 Hennecke); letzteres bestätigt durch die Thatsache, daß es auch heidnische Sklaven in christlichen Häusern gab; Eus., h. e. V, 1, 14; Athenagoras, suppl. 35; Apost. Const. IV, 12; Chrysost. in Eph. hom. XXII, op. IX, 753. Nach Augustin (serm. dom. in monte I, 59; civ. dei XIX, 16) soll der Hausvater wie seine Kinder so auch seine Sklaven zur rechten Verehrung Gottes erziehen.

Der christliche Glaube lieferte aber nicht nur ethische Motive: er gab dem Sklaven auch etwas, was er sonst nicht so leicht fand: innerhalb der Gemeinde konnte er zu einem Gefühl gleichberechtigten Menschseins kommen. Wenn Sklaven auch in anderen religiösen Vereinen Zutritt hatten (Foucart, Associations religieuses 6 ff.; Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung 23, 14), so thut das dem keinen Abbruch, daß im Christentum mit der prinzipiellen Gleichstellung vor Gott (1 Ko 12, 13; Ga 3, 28; Kol 3, 11, der Unterschied von Freien und Sklaven ist ebenso aufgehoben wie der oft damit zusammenfallende von Griechen und Barbaren!) wirklich Ernst gemacht wurde, auch im Äußeren der Versammlungen. Zur Taufe eines Sklaven war allerdings, wie zu jedem Beitritt zu einem Verein Dig. 47, 22, 3, 2, die Genehmigung des Herrn erforderlich (Can. Hippol. X, 63; noch Ludwigs d. Frommen Beamte urteilen so, Agobard, epist. ad proc. palatii MSL 104, 175); wurde sie verweigert, so galt der Sklave als außerordentliches Mitglied. Der getaufte Sklave aber genoß alle Rechte: Unterschied der Plätze gab es nicht. Sklaven treten in den Klerus ein. Wie wir von dem römischen Bischof Kallist durch seinen Gegner Hippolyt (Philos. IX, 12) bestimmt wissen, daß er früher Sklave war (er hatte die Tretmühle und die Zwangsarbeit in den Bergwerken Sardiniens kennen gelernt), so

können wir für die Mehrzahl der ersten römischen Bischöfe diesen Ursprung erschließen: Euarestos, Aniketos sind Sklavennamen. Pius ist Bruder des früheren Sklaven Hermas. Freilich werden sie meist erst als Freigelassene in leitende Stellung gelangt sein, wie das ja auch in der kaiserlichen Verwaltung geschah. Sklaven und Sklavinnen aber werden als Märtyrer von den Gemeinden verehrt und gepriesen; man denke nur an Blandina (Euseb., h. e. V, 1, 17), Felicitas (Acta Perpetuae), Potamiäna (nach der Version bei Palladius, hist. laus. 3), Porphyrius (Euseb., mart. pal. p. 78 Violet), Vitalis (Ambrosius, exh. virg. 1, 2). In den Canones Hippolyti VI, 46f. (p. 68 Achelis) ist bestimmt, daß ein wegen seines Christentums von seinem Herrn (also nicht vor dem öffentlichen Gericht) gezüchtigter Sklave Konfessorenrechte und Presbyterrang haben soll. Tertullian, de idolol. 17 erwartet von dem christlichen Sklaven und Freigelassenen, daß er seinem heidnischen Herrn bei dessen Opfern keine Dienstleistung thue, und Petrus Alex., can. 6 und 7 belegt die christlichen Herren, die ihre Sklaven veranlaßten für sie zu opfern, mit härterer Buße als die Sklaven selbst. Auf den Grabinschriften der christlichen Cömeterien findet sich nie die Bezeichnung „Sklave" (de Rossi, Bullet. 1866, 24); umgekehrt ist es sehr gebräuchlich, die Christen als solche „Sklaven Gottes" zu nennen (1 Pt 2, 16; Apk 1, 1; Herm. — ein Gebrauch der sich übrigens auch in einzelnen vorchristlichen Kulten findet).

Kräftiger als die Deklamationen eines Seneca und Epiktet wirken die kurzen Worte Tatians orat. 11: „Bin ich Sklave, so trage ich die Sklaverei; bin ich frei, so rühme ich mich der edeln Geburt nicht"; womit Irenäus IV, 21, 3: „Aus Freien und aus Sklaven macht Christus Gotteskinder, allen gleicherweise den Leben schaffenden Geist schenkend" und Origenes c. Cels. III, 54 zu vergleichen ist: „Den Sklaven zeigen wir, wie sie eine freie Gesinnung erhalten und durch den Logos geadelt werden können". „Freiheit und Knechtschaft der Welt sind nur Schein" sagt Tertullian de corona 13; Chrysostomus (opp. I, 784; XII, 346) bezeichnet sie nur als Namen; Sünde und Gerechtigkeit machen die Sache aus. „Der Sklavengestalt annahm, verachtet die Sklaven nicht", lehrt Kyrill von Jerusalem catech. XV, 23, MSG 33, 901. Die christlichen Sklaven werden unterschiedslos Brüder genannt (Arist., apol.); nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos Lactanz inst. V, 15, 3. Die Praxis mag diesem Ideal nicht immer entsprochen haben; aber die Kirche hält doch auf gute Behandlung der Sklaven auch im Hause (Didasc. 18, p. 89 = Apost. Const. IV, 6; Syn. von Elvira c. 5).

Vor allem hat das Christentum mit voller Energie die Sünden bekämpft, welche die Sklaven beiderlei Geschlechtes zu Werkzeugen der Laster machten. Man lese, was Justin apol. I, 27; Tatian, orat. 28; Clemens Alex., paed. III, 4, 26, 2 über die Herden von Buhlknaben u. ä. sagen (übrigens auch schon Seneca ep. XV, 3, 24). Christlichem Einfluß sind dann auch die Abschaffung der Kreuzigungsstrafe und das Verbot des Brandmarkens der Fugitivi durch die konstantinische Gesetzgebung (Mommsen, Röm. Strafrecht 921; Marquardt, Privataltert. 184) zuzuschreiben.

III. Die christliche Kirche hat die Sklaverei als einen Teil der antiken Kultur überkommen, und auch zur Herrschaft gelangt hat sie nicht daran gedacht, sie abzuschaffen. Die Ordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse überließ sie dem Staat, später hat sie vielfach dessen Erbe angetreten und damit die Pflicht, bestehende Rechte zu schützen. Nicht die Menschenrechte im Sklaven, nur sein christlicher Glaube interessierten sie. Ja man muß sagen, daß je mehr das christliche Leben verweltlichte, desto stärker auch wieder der soziale Unterschied und die Härte des Instituts hervortreten, allen Bemühungen um einen Ausgleich und eine Besserung von innen heraus zum Trotz. Nur in den Klöstern erhielt sich in eigenartiger Mischung antikstoischer und altchristlicher Motive der Gedanke der Gleichberechtigung, der Menschenwürde auch des Sklaven. Von hier ging dann später die Umwälzung aus.

1. Schon in der römischen Kaiserzeit war als Folge der im Frieden stark abnehmenden Sklavenzufuhr und des dadurch bedingten Übergangs von der Latifundienwirtschaft zum Meiereibetrieb an die Stelle des alten Sklavenrechts das der Colonen getreten, d. h. der zwar persönlich freien, unverkäuflichen, privatrechtlich rechtsfähigen, aber doch an die Scholle gebundenen Halbfreien, Hörigen (Cod. Theod. V, 17; Just. XI, 48, 50). Oft mögen Sklaven zu Colonen aufgerückt, öfter noch freie Bauern dazu herabgedrückt worden sein. Dieser Erscheinungsform des Zusammenbruchs der antiken Kultur stellt sich dann in den neu entstehenden germanischen Reichen die Hörigkeit der unterworfenen [Be-]völkerung zur Seite, die zwar anders begründet, doch aus der gleichen agrarwi[rt-]

lichen Betriebsform heraus zu verstehen ist: hier wiederholt sich die Helotie der dorischen Völkerwanderung. Als Erbuntertänigkeit hat sich diese Art der Unfreiheit vielfach bis in die neuere Zeit erhalten und ist grade nach dem dreißigjährigen Kriege, im 18. Jahrhundert stellenweise wieder zu einer an Sklaverei erinnernden Form der Leibeigenschaft entartet (Knapp 23 ff.). Die Kirche ist an alle dem so gut wie unbeteiligt, sie hat gelegentlich der Unterdrückten sich angenommen; aus den Halbfreien hat sich zeitweise ihr Klerus rekrutiert (Theganus, vita Ludov. imp. 20, MSL 106, 414; Chrodegang, reg. 5); sie hat aber selbst Herrenrechte ausgeübt und schließlich sich wenig fähig erwiesen zu einer sittlichen Beeinflußung und Umgestaltung des Verhältnisses.

Daneben aber hat es bis ins spätere Mittelalter hinein überall auch wirkliche Sklaven gegeben (da servus beide Arten der Unfreiheit bezeichnet, ist die Sachlage nicht immer klar zu erkennen; das englische serfdom ist Hörigkeit; erst seit dem 10. Jahrhundert kommt im Unterschied dazu Sklave auf [nach der bisher üblichen Ansicht infolge der deutschen Slavenkriege, nach Langer zuerst bei den Venetianern, die vom schwarzen Meer her Slaven importierten] und verbreitet sich seit dem 13. Jahrh. über alle Sprachen). Die Kirche selbst besaß solche und machte ihr Recht auf sie so nachdrücklich geltend als irgend ein Sklavenbesitzer. Entflohene müssen zurückgebracht und festgehalten werden (Gregor I., epist. IX, 30; conc. Orléans 541 c. 32); die an Stelle der Brandmarkung getretenen eisernen Halsringe für Fugitivi tragen mehrfach christliche Embleme (de Rossi, Bullet. I, 49—67). Der Sklave blieb nach mittelalterlicher Rechtsanschauung verkäufliche Ware (kirchliche Kanones von Wales und Schottland setzen das Wergeld in Sklaven an!) und in den wichtigsten Lebensentscheidungen wie dem Eingehen einer Ehe an die Zustimmung des Herrn gebunden (Orléans 514, c. 24); aber er erhielt (wie schon bei den Griechen und in der späteren römischen Gesetzgebung) eine beschränkte Rechts- und Vermögensfreiheit und den Schutz des Wergeldes. Die Kirche nahm sich seiner insofern an, als sie diese Rechtsnormen unter ihren Schutz stellte, dem Schutzlosen ein Asyl bot, auch auf milde Behandlung drang (Orléans 511, c. 3; Epaon 517, c. 34. 39; Orléans 549, c. 22; Macon 585, c. 8; Clichy 627, c. 9; Chalons 813, c. 51), ihm die Sonntagsruhe sicherte (Berghamsted 697 u. ö.). Sie sucht den Herrn für die Sittlichkeit seiner Sklaven verantwortlich zu machen (Benedikt Levita I, 9) und stellt z. B. den Konkubinat mit der Sklavin unter Kirchenzucht (Finnians Poenit. 39. 40, p. 117 Wasserschleben; L. K. Götz, Altruss. Kirchenrecht 278). Was früher das kaiserliche Gesetz gethan hatte, das übernimmt jetzt die Kirche, vor allem die Sicherstellung der Freilassung gegen willkürliche Rücknahme (Orléans 549, c. 7; Neuching 772, c. 9). Die einzelne Kirche übt eine Art Patronat über die in ihr Freigelassenen (Paris 556/73, c. 9).

Freilassungen waren bei den Heiden schon in ausgedehntestem Maße üblich, zumal bei Todesfällen, wo sie vielleicht als Umgestaltung des ursprünglichen Sklavenopfers anzusehen sind: vgl. Acta Philippi 81, p. 32 Bonnet; Acta Petri c. Simone 28, p. 77 Lipsius. Bei den Christen nehmen sie besonders seit dem Übertritt der Großen und Reichen im 4. Jahrhundert ungeheuern Umfang an. Aber man erkennt deutlich schon in den apokr. Apostelgeschichten (Petri et Andreae 20, p. 126 Bonnet; äth. Petrusakten p. 11 Budge), daß sie nicht als Christenpflicht, sondern als asketische Überleistung gewertet werden, auf einer Stufe mit Vermögensverzicht; nicht um der Sklaven willen geschehen sie — im Gegenteil, diese wollen sie oft gar nicht (Hist. Laus. 61, p. 156 Butler) — sondern zur Selbstentäußerung. Sie gehört nicht zur Bekehrung zum Christenglauben (die Freilassungen von 1250 bezw. 1400 Sklaven aus Anlaß der Taufe in den Akten des Papstes Alexander V. und des hl. Sebastian [Möhler 100] sind durchaus apokryph), sondern zur Conversio in dem späteren Sinne des Eintritts in den Mönchsstand, s. die Geschichte des Silberschmidts Andronicus in der vita abb. Daniel 10 ed. Clugnet, Revue de l'Orient chrét. V, 372. 377; Augustin, serm. 356, 3. 6. 7; vita Melaniae 34, p. 19 ed. Rampolla, dazu p. 219 ff.; Paulin. Nol., carm. XXI, 256; vita Platonis a. Theod. Stud. 8, MSG 99, 809; vita Theodori Stud. 5, MSG 99, 241. 121; vita Sampsonis 3, MSG 115, 281; Synax. CPtanum, p. 744, 23 Delehaye. Freilassung gehört übrigens auch im Islam zu den verdienstlichen Werken. Der Akt vollzieht sich wie einst in den Tempeln, so im christlichen Reich meist vor dem Bischof in der Kirche (Sozom., h. e. I, 9, 6; Cod. Theod. IV, 7, p. 179 Mommsen). Auch die eigentümliche Art der Freilassung in Form eines Scheinverkaufs oder einer Scheinschenkung an einen Gott, einen Tempel, wie sie uns die delphischen Inschriften kennen gelehrt haben (Foucart 1866; Schürer[3], III, 53), wiederholt sich hier (Beispiele bei Möhler 126 f. und MSL 99, 659: Aquileja 1351!).

2. Nicht die offizielle Kirche, die sich als Beschützerin des bestehenden Rechtes fühlt, sondern die Mönchskreise haben auf Beseitigung der Sklaverei hingearbeitet und sie schließlich erreicht. Dabei sind es antike Motive stoisch-kynischer Philosophie, die sich hier mit christlichen Gedanken verbinden. So schon in der übereinstimmend von Chrysostomus (opp. I, 782; IV, 290; IX, 141. 165. 177; X, 385) und Augustin (civ. dei XIX, 15) vorgetragenen Theorie, daß die Sklaverei der Urzeit fremd gewesen (s. oben S. 427 goldenes Zeitalter) und erst durch die Sünde (spez. Gen 9, 25) in die Welt gekommen sei. Dieser mönchischen Theorie wird von den Kirchenmännern praktisch keine Folge gegeben, vielmehr durchweg das Recht des Herrn an seine Sklaven, auch das Züchtigungsrecht anerkannt (s. die patristischen Kommentare z. 1 Ko 7, 21; Isidor Pelus. epist. IV, 12, MSG 78, 1060). Als mönchischer Seelsorger preist Gregor I. epist. VI, 12 in Worten, die an die stoischen Juristen erinnern, die Freilassung als gutes Werk; als Bischof hält er bis zur Grausamkeit Disziplin über die Sklaven seiner Kirche (ep. IX, 200); ja kirchliche Kanones verbieten den Bischöfen und Äbten die Freilassung, damit das Kirchengut nicht verringert werde (Agde 509 c. 7 u. o.); trotzdem kommt sie oft vor (s. u. a. Hatch-Harnack, Grundlegung 36 f.). Kirchliche Kanones sichern das Besitzrecht der Herren gegen Enteignung unter dem Vorwande der Religion (Gangra 343, c. 3); ohne Zustimmung des Herrn darf kein Sklave in den Klerus eingereiht oder in ein Kloster aufgenommen werden (Leo I. epist. 4 MSL 54, 611; Chalkedon 451, c. 4; Can. apost. 81; Gelasius ep. 9, 14 MSL 59, 52); entlaufene müssen zurückgebracht werden (Orléans 541, c. 32). Der Mönchsroman verherrlicht die fromme von Gott beschützte Flucht (Hieron., vita Malchi). Die Kirche richtete bald auch den sozialen Unterschied bei sich wieder auf: selbst Freigelassene sollten vom Klerus ausgeschlossen sein (Elvira c. 80) — später traten freilich viele Hörige ein! — im Kloster fanden auch Sklaven unterschiedslos Aufnahme (Nilus, epist. IV, 4, MSG 79, 552). Isidor von Pelusium spricht in einem mit Phm zu vergleichenden Empfehlungsbrief für einen wegen eines Vergehens entflohenen Sklaven geradezu sein Befremden aus, daß ein Christ, der die allbefreiende Gnade kenne, noch Sklaven habe (ep. I, 142, MSG 78, 277); jedenfalls sind sie als Menschen zu behandeln (ep. II, 471, p. 440); Johannes Eleemon weiß hartherzigen Herren eindringlich zur Milde zuzureden und im Notfall den Verkauf des Sklaven zu erzwingen (vita 33, p. 65 Gelzer). Die Kirche besitzt Sklaven, die Klöster sollen dies nicht. Schon Platon hatte für Sakkudion keine Sklaven geduldet (MSG 99, 825) und Theodor von Studion protestiert in seinem Testament energisch gegen das Sklavenhalten mit dem beachtenswerten Zusatz: den Weltchristen ist es erlaubt wie das Heiraten! (c. 4, MSG 99, 1817). Theodor von Canterbury, poenit. 8, MSL 99, 931 erklärt — übrigens nicht zutreffend — die griechischen Mönche haben keine Sklaven, die römischen haben. Benedikt von Aniane nimmt z. B. die Schenkung von Hörigen mit den Gütern für sein Kloster nicht an (AS Ord. Ben. I, 197). Theodor setzt auf Menschenraub und -handel Kirchenbuße (MSL 99, 962. 966).

3. Die Kirche interessiert sich nicht so sehr für den Sklaven als solchen, sondern nur für das Christentum des Sklaven: daher das seit Konstantin immer erneute Verbot, daß Juden christliche Sklaven besitzen (Euseb., vita Const. IV, 27; Cod. Theod. XVI, 9 = Just. I, 10; Gregor I., ep. II, 6; III, 37; IV, 21; IX, 104. 213. 215; Orléans 538, c. 14; 541, c. 30 u. s. f.). Auch das Verbot der Sklavenausfuhr aus den verschiedenen christlichen Reichen (Chalons 639/54 c. 9; Gesetze Karls, Thassilos u. a.) hat nicht nur wirtschaftliche Bedeutung, sondern hängt zusammen mit dem Verbot, christliche Sklaven an Heiden zu verkaufen (Leptines 743, c. 3; Änham 1009, c. 77; Nicäa 787, c. 8; L. K. Götz, Altruss. Kirchenrecht 152; vgl. Joseph., arch. XVI, 1. 2). Bonifaz klagt, daß den Heiden Sklaven zu ihren Menschenopfern geliefert würden (MSL 89, 578). Zur Zeit Ludwigs d. Fr. trieben jüdische Händler von Lyon einen schwungvollen Handel mit Christensklaven nach Spanien und Afrika (Agobard, de insolentia iudaeorum MSL 104, 72. 76 u. ö.). Daneben waren die Venetianer berüchtigt, denen Papst Zacharias einmal die geraubten Christen abkaufte, um sie freizulassen (lib. pontif. 22, p. 433 Duchesne). Rom war sonst gerade ein Haupthandelsplatz. Über den Sklavenhandel von Nord nach Süd s. Paulus Diac. Gesta Langob. I, 1. Er steigerte sich beträchtlich seit den Slavenkriegen und den Tartareneinfällen. Dies waren meist Heiden. Am strengsten verpönt war die Entmannung, und doch wurde sie z. B. von den Händlern in Verdun eifrig geübt und Liutprand bringt als kaiserliches Geschenk vier ausgezeichnete Eunuchen nach Byzanz (leg. VI, 6, MSL 136, 896).

Erst im 12. und 13. Jahrhundert kommt die eigentliche Sklaverei im nordwestlichen

Europa ab — die Erbunterthänigkeit (Leibeigenschaft) bleibt. Man muß dies als Produkt der neuen, von der Antike relativ unabhängigen christlichen Kultur auf nationaler Grundlage bezeichnen, deren wesentlichster Träger damals das Mönchtum war. Das Neue ist, daß jetzt nicht mehr der Verkauf von Christensklaven an Heiden, sondern der Menschenhandel als solcher verboten wird; so in einem Erlaß Konrads II. vom Jahre 1031 (MG LL II, 38*) und auf einer Synode zu London 1102, c. 27. Die Formel ist **homines sicut bruta animalia venundari**; ebenso bei Guibert von Nogent, **Gesta dei per Francos I, 2.**

Dagegen erhält sich die Sklaverei im ganzen Süden Europas, hauptsächlich durch die fortdauernde feindliche Berührung mit den Ländern des Islam. Den Ungläubigen gegenüber gilt beiderseits das alte Kriegsrecht: der Kriegsgefangene wird Sklave. Die Piraten helfen mit Menschenraub nach. Die Gewohnheit läßt dann die Sklaverei auch auf Christen ausdehnen, wogegen die Kirche (z. B. Innocenz IV. 1246) vergebens protestiert, zumal sie selbst Sklaverei als ein Strafmittel gegen Ketzer (conc. Later. 1179 c. 24) und Feinde des apostolischen Stuhles (z. B. die Venetianer 1309. 1483, Florentiner 1376, England 1535), aber auch für Kinder aus Priesterehen (Toledo 655, c. 10, wiederholt Pavia 1022 und aufgenommen in das Decr. Grat. II, c. 15, q. 8, 3) anerkennt. Die Kreuzfahrer nahmen im Orient alsbald die dortige Sitte an; die Lateiner scheuten sich nicht, griechische Christen zu Sklaven zu machen. Die Nachwirkungen des römischen Rechtes in Byzanz und Spanien, sein Wiederaufleben in Italien erleichterten die Sache; das Ansehen, das Aristoteles bei der Scholastik genoß, veranlaßte diese sogar zu einer theologischen, sich mit Augustin deckenden Rechtfertigung (**Aegidius de reg. princ. III, 2, 13—15**; Thomas Aquin., **Summa I, 96, 4**; Antonin von Florenz, **Summa III, 3, 6**, noch Gury, **Compend. theol. mor.** [4]1868, 238). Reiches urkundliches Material ist gesammelt bei O. Langer. Danach hat nicht nur Byzanz die Sklaverei als ständige Rechtseinrichtung gekannt — meist Sklaven aus dem Orient und vom schwarzen Meere her —, sondern auch Italien. Die Freiheitsproklamationen Friedrichs II. für Sizilien 1231, der Städte Bologna 1256, Florenz 1289 beziehen sich auf hörige Bauern. Grade im 14. und 15. Jahrhundert kam es in Mode Sklaven zu halten, freilich nur als Luxussache, in geringer Zahl, aber auch bei Geistlichen und am päpstlichen Hofe. Noch 1548 bestätigte Paul III. Laien und Klerikern das Recht Sklaven zu halten. Venetianer, Pisaner und Genuesen sind mehr Sklavenhändler als Besitzer. Dagegen hat in Spanien bis ins 16. Jahrhundert hinein eine Sklavenwirtschaft im altrömischen Sinne bestanden, mit Tausenden von Maurensklaven, die bei dem Unterschied der Religion und Rasse auch mit aller Härte behandelt wurden. Neger, die von jeher und überall als Sklaven zu finden waren (schon im alten Ägypten, in Byzanz und Italien) und als zur Sklaverei geschaffen erschienen, werden seit 1441 von den Portugiesen direkt eingeführt.

Umgekehrt gerieten freilich auch Christen in die Sklaverei der Ungläubigen. Dies führte zu der Stiftung zweier Orden, der Trinitarier (1198) und Mercedarier (1230) **pro redemptione captivorum** (s. Bd XIV, 150 ff.). Loskauf von Gefangenen galt von alters als gutes Werk, s. Neh 5, 8; 1 Ma 3, 41; 2 Ma 8, 11; Ambr., ep. 18; Socr., VII, 21; Gregor I., **epist. IV, 31; VI, 32; vita s. Remberti** 18. Kirchliche Einkünfte wurden dazu verwendet (Chalons 650, c. 9). Petrus Nolaskus nahm mit seinen Mercedariern sogar das Beispiel der Selbstentäußerung (s. oben S. 428, 12) behufs Befreiung der in Gefahr der Apostasie schwebenden Christensklaven wieder auf. Die Orden haben bis in die Neuzeit hinein segensreich gewirkt.

IV. Aus der dargestellten Entwickelung begreift sich nun auch, daß nach Entdeckung und Eroberung der neuen Welt Spanier und Portugiesen kein Bedenken trugen, dort die Sklaverei einzuführen, zunächst durch das an die Helotie erinnernde **repartimento** der Rothäute; ebenso begreift sich das Eintreten des Dominikaners Las Casas. „Er that es aus dem Geist der Kirche, oder vielmehr ihrer geistlichen Orden heraus" (Knapp 10), nicht als Christ, auch noch nicht als Weltpriester, sondern erst unter mönchischem Einfluß. Daß auch die Neger, die man seit 1506 als bessere Arbeitskräfte einführte, ein gleiches Recht auf Freiheit hätten wie die Indianer, der Gedanke scheint Las Casas erst am Ende seines Lebens in der stillen Klosterzelle gekommen zu sein; er blieb unwirksam (O. Walz, **Fra Bart. de las Casas** 1905, 27). Bald wetteiferten die europäischen Handelsstaaten in dem einträglichen Geschäft der Sklaveneinfuhr. Das System der Negersklaverei steht in engster Verbindung mit dem agrarisch-industriellen Großbetrieb der Plantagenwirtschaft (Knapp), aber die Grausamkeit der Behandlung ist doch nur zum kleinsten Teil dadurch bedingt, zum bei weitem größeren durch den Rassegegensatz und

den Religionsunterschied, durch die vorgefaßte Meinung, daß diese Menschen eben keine Menschen seien. Auch für die seit 1727 von den Quäkern Pennsylvaniens ausgehende Reaktion mögen wirtschaftliche Motive, eben der Gegensatz zum Plantagensystem, mitbestimmend gewesen sein, ausschlaggebend waren sie nicht (s. Bd XVI, 379). Nach langem Kampf brachte 1865 der Sieg der Nordstaaten über die sklavenhaltenden Südstaaten die Emanzipation für fast vier Millionen Sklaven, damit freilich zugleich eine neue Rassenfrage.

Es war die germanisch-protestantische Kultur im Gegensatz zu der romanisch-katholischen, welche diese Entwickelung betrieb. Das zeigt sich auch in der führenden Stellung Englands bei Unterdrückung des Negersklavenhandels. Daß aber christliche Liebesmotive und nicht nur national-ökonomische Interessen dabei ausschlaggebend waren, dafür bürgt der Name Wilberforce (s. d. Art.). 1807 wurde, nachdem Dänemark 1792 mit gutem Beispiel vorangegangen war, im englischen Parlament die Abolition act of slavery durchgesetzt, 1841 kam zu London der sog. Quintupelvertrag der Großmächte zur Bekämpfung des Sklavenhandels zu stande, erweitert und verstärkt 1885 durch die Berliner Kongoakte. Durch Lavigerie ist dann auch der Katholicismus in erhöhtem Maße in die Bewegung hineingezogen worden. 1889 fand zu Brüssel ein Antisklavereikongreß statt. Durch Zusammenwirken aller beteiligten Mächte ist die Zurückdrängung des Sklavenhandels auf ein enges Gebiet gelungen. Neben der staatlichen Wirksamkeit ist dabei aber die freie Mitarbeit der christlichen Mission nicht zu übersehen. **von Dobschütz.**

Skopzen s. d. A. Raskolniken Bd XVI S. 441, 14 ff.

Skrutinien s. d. A. Katechumenat Bd X S. 177, 12 u. S. 178, 38 ff.

Skulptur. — Litteratur: W. Lübke, Geschichte der Plastik, 3. Aufl., Stuttgart 1880. — Die Darstellungen der Geschichte der christlichen Kunst (F. X. Kraus, Freiburg 1896 ff.; E. Gradmann, Stuttgart 1902) und der allgemeinen Kunstgeschichte (A. Springer, 4. Aufl., Bd 2 ff., Leipzig 1895 ff.; Lübke-Semrau, 12. Aufl., Bd 2 ff., Stuttgart 1901 ff.; Knackfuß-Zimmermann, Bielefeld 1897 ff., Bd 1—3, u. A.). Eine vortreffliche Uebersicht bei Göler von Ravensburg, Grundriß der Kunstgeschichte, 2. Aufl., Berlin 1903. Weiteres Bd XII, S. 110, 37 ff. Reiches bildliches Material in „Kunstgeschichte in Bildern", Abt. 2—5, Leipzig, E. A. Seemann, und F. v. Reber u. A. Bayersdorfer, Klassischer Skulpturenschatz, München 1896 ff.

Unter den drei großen Gebieten der bildenden Kunst haben Christentum und Kirche der Malerei und der Architektur den Vorzug vor der Plastik gegeben. Im Mittelalter dient die Plastik wesentlich als Ergänzung der Architektur; in den davor liegenden Jahrhunderten ist, offenbar unter den Nachwirkungen der Antike, ihre Position zwar eine freiere, aber keineswegs eine selbstständige. Erst die Renaissance, welche eine neue Kunstanschauung durchsetzt, verhalf ihr zu einer den übrigen Künsten ebenbürtigen Wertung. Für die Anfänge und ebenso für das Mittelalter ist zum Verständnis dieser Thatsache ohne Zweifel das künstlerische Unvermögen monumentalen Aufgaben gegenüber innerhalb dieses Rahmens in Betracht zu ziehen, aber die eigentliche Wurzel muß in den Bedenken gesucht werden, welche das enge Verflochtensein der Plastik, insbesondere der Statue, mit dem Götterkult erweckte. So erklärt sich, daß die altchristliche Periode, wo sie plastisch schafft, sich fast ganz auf das Relief beschränkt, und die griechische Kirche heute noch die Statue aus den gottesdienstlichen Räumen ausschließt. Überhaupt aber liegt die Bevorzugung der Malerei vor der Plastik in der auf den Reichtum seelischer Stimmungen angelegten religiösen Eigenart des Christentums (s. d. A. Malerei Bd XII S. 110).

1. Altchristliche Periode. — Litteratur: Victor Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895; Karl Maria Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn 1905; R. Garrucci, Storia della arte cristiana, vol. V. VI (1879. 80); Joh. Ficker, Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans, Leipzig 1890.

Am umfassendsten und deutlichsten bethätigt sich die frühchristliche Skulptur im Sarkophagrelief und in Elfenbeinwerken. Die unterirdischen Cömeterien sind auf das Erdgrab hin konstruiert; daher beginnt die eigentliche Geschichte des Sarkophags erst im 4. Jahrhundert, wo neue Bestattungsformen gesucht wurden. In den Kirchen und den jetzt immer zahlreicher werdenden coemeteria sub dio (vgl. Bd X S. 813 ff.) findet der Steinsarg seine Verwertung; der in zahlreichen Exemplaren — im Abendlande bilden Rom, Ravenna, Arles die Mittelpunkte — auf uns gekommen ist. An der Front, selten an den Seitenwandungen, reihen sich meist in kräftiger Reliefausarbeitung biblische Scenen in freier, meist historischer Folge aneinander. Die Hauptfigur tritt immer deutlich heraus.

Die einzelnen Vorgänge sind dicht aneinander gerückt; nur zuweilen werden Säulen und Bäume und andere Mittel als Scheidung benutzt. Gern wird in antiker Weise das Porträt des Toten eingefügt. Die lateinische Tradition zeigt eine größere Neigung für das Figürliche, die hellenistisch-orientalische für Tier- und Pflanzenornament. Als Quellen dienten die ältere sepulkrale Kunst, von der z. B. der Gute Hirt stammt, und die zeitgenössischen Kirchenmalereien. Innerhalb einer starken Einheitlichkeit laufen lokale Strömungen, die sich aus Schulüberlieferung erklären. Neuerdings ist durch glückliche Forschungen und Entdeckungen das Bild der hellenistisch-orientalischen Plastik deutlicher herausgetreten, deren Eigenart darin besteht, daß in ihr in wechselnder Mischung griechische, syrische und auch ägyptische Elemente zusammenfließen. An künstlerischem Wert überholt sie weit die meist handwerksmäßig arbeitende abendländisch-lateinische Sarkophagskulptur. Die Technik ist die antike; daher auch die Anfärbung.

Die führende Stellung der altbyzantinischen Kunst tritt noch bedeutsamer hervor in den Elfenbeinschnitzereien (G. Stuhlfauth, Die altchristliche Elfenbeinplastik, Freiburg und Leipzig 1896). Wenn auch die darin wirksamen Schulrichtungen noch nicht in volles Licht getreten sind, so stehen doch Byzanz, Antiochien und Alexandrien als wichtige Ausgangspunkte fest. An diesen Erzeugnissen läßt sich die Leistungsfähigkeit der Plastik des 4.—6. Jahrhunderts am sichersten erkennen. Die Zusammenhänge mit der Antike sind noch innige; Auffassung und Ausführung, ja auch Teile des Inhalts sind nur von dorther verständlich. Ein frischer Zug geht hindurch. Wenn sich im Figürlichen die absteigende Entwickelung ausprägt, so lebt das Ornament noch ganz in der reizvollen Natürlichkeit der hellenistischen Kunst. Das Gebiet ist ein reiches: Diptychen (s. d. A. Liber vitae Bd XI S. 446 ff.), Kästchen zu weltlichem oder sakralem Gebrauch (die schöne sog. Lipsanotheka in Brescia), Platten zur Verzierung von bischöflichen Kathedren (die Kathedra des Maximinianus, gest. 556 oder 557 in Ravenna), Figürchen und andere Erzeugnisse der Kleinkunst. Die Leichtigkeit des Transports regte die Produktion mächtig an. Einen eigentümlichen Ausschnitt bildet die koptische Plastik, in welcher ägyptische Traditionen stark nachwirken (J. Strzygowski, Koptische Kunst. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée de Caire, vol. XII. Wien 1904).

Für die Holzplastik bieten die Türreliefs von S. Sabina in Rom ein hervorragendes Beispiel, allerdings nicht in künstlerischer, sondern in archäologischer Beziehung (J. Wiegand, Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina zu Rom, Trier 1900). Auch Terracotta und Edelmetalle sind zur Verwendung gekommen. Das Hausgerät und das kirchliche Inventar gaben reichliche Gelegenheit zur Bethätigung. Voran stehen die Lampen, deren Diskus mit Kreuz, Monogramm, Tieren, Pflanzen, weltlichen und biblischen Figuren oder Scenen zu verzieren waren oder die selbst eine künstlerische Formengebung erfuhren (Basilika, Schiff u. s. w.); ferner die lange Reihe von Thon- und Metallgefäßen, welche die religiöse Devotion (Menasfläschchen, Monzaampullen) und die liturgische Ordnung forderten, die plastischen Zierstücke an Portalen, Säulen, Schranken, Ambonen, Schmuckgegenstände, darunter vor allem die geschnittenen Steine, die Münzen u. s. w. Das Gebiet ist weit und mannigfaltig.

Von der statuarischen, also eigentlich monumentalen Plastik ist uns nur ein geringfügiger Bestand überliefert. Daß dieser einst reicher war, ist selbstverständlich und außerdem durch litterarische Zeugnisse gesichert, indes litt dieses Gebiet der Skulptur in erster Linie unter der oben erwähnten Ungunst und muß daher nur mäßig gepflegt worden sein. Unter dem, was auf uns gekommen ist, nehmen an Zahl die erste Stelle ein die Statuen des Guten Hirten, übrigens handwerksmäßige Leistungen bis auf die bekannte schöne Darstellung im Lateranmuseum, deren christlicher Ursprung indes nicht außer Zweifel steht (V. Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, S. 285 f.). Die eherne Petrusstatue in St. Peter (Abb. Archäologie S. 287) ist als ein Werk des 13. Jahrhunderts erwiesen, eine zweite, stark ergänzte dagegen aus Marmor in den vatikanischen Grotten (Abb. Kaufmann S. 510) wohl echt, wie auch das Bildnis des sitzenden Hippolytus im Lateran sicherlich ein zeitgenössisches Werk ist, das sich genau an antike Vorbilder anlehnt (Abb. Kaufmann S. 511; der Oberkörper ergänzt).

2. Das Mittelalter. — Litteratur: P. Clemen, Merovingische und karolingische Plastik, Bonn 1892; W. Vöge, Die Anfänge des monumentalen Stiles im Mittelalter, Straßburg 1894; H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl., 2 Bde, Leipzig 1883. 85; H. Bergner, Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, Leipzig 1905; W. Bode, Geschichte der deutschen Plastik, Berlin 1885; A. Venturi, Storia dell'arte italiana, Mailand 1901 ff.; M. Zimmermann, Oberitalienische

Plastik im frühen und hohen Mittelalter, Leipzig 1897; E. Mâle, L'art religieux du XIIIe siècle en France, Paris 1898; Gonse, La sculpture française depuis le XIVe siècle, Paris 1895. — Einzelnes am gehörigen Orte.

Wie das ganze Geistesleben der karolingischen Zeit seinen Halt und Inhalt in der klassischen Überlieferung hat, so auch die Kunst. Die germanischen Stämme, welche in den Kreis und Einfluß der römischen Kultur traten, empfanden diese zunächst als eine imponierende Macht, der sie sich beugten, andererseits jedoch war ihre natürliche Eigenart so ausgeprägt und widerstandskräftig, daß sie mit größerem oder geringerem Erfolge sich durchzusetzen verstand. Die Plastik ist vorwiegend Elfenbeinschnitzerei und hat ihr Gepräge von der römischen Kunst, wodurch ihre verhältnismäßig hohe Leistungsfähigkeit verständlich wird. Aber nicht selten ist darin die frische Naivität und das eigene Wagen des germanischen Elementes erfolgreich gewesen. In Ländern wie Irland und England, wohin die antiken Einflüsse nur sporadisch und abgeschwächt gelangten, nimmt natürlich das Volkstümliche noch einen viel breiteren Raum ein. In Frankreich sind mehrere Mittelpunkte der Elfenbeinplastik erkennbar (vgl. Clemen a. a. O.); in Deutschland blüht der Betrieb besonders am Niederrhein, aber auch Oberdeutschland hatte in dem Mönche Tuotilo von St. Gallen (gest. nach 912) einen kunstfertigen Schnitzer (Jos. Mantuani, Tuotilo, Straßburg 1900). Die statuarische Plastik bedeutete wenig, dagegen erfreute sich die Kleinkunst in Erz und Edelmetall einer eifrigen Pflege.

Im 11. Jahrhundert gewinnt der aus der altchristlich-karolingischen Überlieferung erwachsene romanische Baustil seine charakteristische Ausbildung. Darin liegt beschlossen der plastische Schmuck. Während bisher die Bildnerei sich wesentlich in den Kleinkünsten abspielte, gewinnt sie jetzt eine unmittelbare und höhere Beziehung zur Architektur. Von dem Tympanon aus dehnt sich das Bildwerk über das Portal aus und darüber hinaus; im Innern reihen sich heilige Gestalten, am Kapitäl sammeln sich geschichtliche und phantastische Figuren, der Taufstein, der Ambon, die kultischen Geräte nehmen den Bildner lebhaft in Anspruch. Die Plastik wurde neben der Malerei als ein wirksames Mittel erkannt, die großen Flächen zu beleben und zugleich der Neigung für lehrhafte Symbolik zu genügen. Am kräftigsten äußert sich diese Stimmung und Bewegung in Deutschland, das unter den sächsischen Kaisern aufblühte und das Erbe der Vergangenheit mit frischem Sinne erfaßte und wandelte. Wie hoch man schon jetzt die Aufgabe stellte, beweisen die reliefierten Erztüren in Hildesheim (1015) und Augsburg (ca. 1060) und die gleichfalls aus deutscher Hand hervorgegangenen Türen in Nowgorod, Gnesen und an S. Zeno in Verona. In der Bernwardssäule in Hildesheim (1022) wurde in kühnem Griff eine Nachahmung der Trajanssäule versucht. Es ist beachtenswert, daß die neu anhebende Plastik sich mit Vorliebe dem Erzguß zuwendet (Grabplatten). Steinskulpturen sind noch selten (Relief der Externsteine).

Die Auffassung ist gebunden, ohne Individualismus, den Linien der Architektur angelehnt und ganz in der dekorativen Zweckbestimmung gehalten. Man will die antike Formengebung behaupten, die Tendenz geht nicht auf Neues, sondern auf Konservierung, aber die künstlerische Fähigkeit reicht nicht aus, und so ist die Folge ein Heruntergleiten. Indes haben diese äußeren Mängel nicht die Erreichung des Zieles gehindert, die Gewinnung einer, auf den Zweck und die Idee angesehen, wirkungsvollen Plastik. Nur in der lebhaft betriebenen Elfenbeinschnitzerei (Buchdeckel, Diptychen, Kästchen, Bischofsstäbe u. s. w.) wirken karolingische Überlieferungen oft ganz ungebrochen nach, andererseits führen ein selbstständiges Studium der Wirklichkeit und ausdrucksvolle Charakteristik, besonders auf sächsischem Boden, häufig darüber hinaus. Die Kunstübung ist im 11. und 12. Jahrhundert Sache der Mönche und der Geistlichkeit, daher findet ein Überschreiten des traditionellen Bilderkreises nur ausnahmsweise statt.

Nach einer langsamen Vorwärtsbewegung im 12. Jahrhundert erhebt sich im 13. Jahrhundert die deutsche Plastik des Mittelalters unter den Anregungen, welche die heranziehende junge Gotik brachte, zu ihrer klassischen Vollendung und zu eigentlich monumentalen Schöpfungen. Die Führung haben, wie in der vorhergehenden Periode die sächsischen Länder. Wechselburg (Kanzel, Altar, Kruzifix; z. vgl. Monumente des MA. und der Renaissance aus dem sächs. Erzgebirge, Dresden 1875), Freiberg (die Goldene Pforte; z. vgl. A. Goldschmidt, Die Freiberger Goldene Pforte in d. Jahrbuch der kgl. preuß. Kunstsammlung, Berlin 1902), Naumburg (Lettner, Stifterbilder; z. vgl. A. Schmarsow und E. v. Flottwell, Meisterwerke deutscher Bildnerei in Naumburg, Magdeburg 1892) bieten uns die herrlichsten und ältesten Ausprägungen der Kraft und Empfindung dieser Periode. Aber auch Süddeutschland tritt mit Meisterwerken hervor, doch sind hier die

französischen Einflüsse stärker, indirekt im Dom zu Bamberg (jüngere Gruppe; z. vgl. A. Weese, Die Bamberger Domskulpturen, Straßburg 1897; W. Vöge, Die Bamberger Domstatuen, ihre Aufstellung und Deutung in Zeitschr. für christl. Kunst 1902), direkt in Straßburg (Tod Mariä, Kirche und Synagoge am Münster; E. Meyer, Die Skulpturen des Straßburger Münsters, Straßburg 1894; K. Franck, Der Meister der Ecclesia und Synagoge am Straßburger Münster, Düsseldorf 1903). Aber darin besteht Gleichförmigkeit, daß die Feierlichkeit des Kirchenstils zu der Wirklichkeit der Erscheinung in enge Verbindung gesetzt ist. Individuelles Leben durchflutet die Gestalten. Der Ausdruck sucht den Kontakt mit der geschichtlichen Bedeutung der Persönlichkeit und der Handlung. Das Massige gerät in Bewegung, das Tote wird lebend, Fleisch und Blut. Die Mittel zu diesem Zweck sind nicht immer glücklich gewählt — das stereotype Lächeln, die starke Einbiegung des schlanken Leibes —, aber darauf kommt es an, daß das plastische Ideal nicht mehr nur in den unsicher gewordenen Überlieferungen einer fernen Vergangenheit gesucht, sondern durch die Beobachtung der Natur revidiert und mit dem Empfindungsleben der Zeit erfüllt wird. In der Harmonie der durch Ort und Zweck des Werkes bedingten Sollennität mit dem individuellen Sein und Leben — darin fand diese Kunst ihr hohes Ziel. Wie sie zeitlich dem Übergange von der romanischen zur gotischen Periode angehört, so hat sie ihren festen Standort noch in der ernsten Monumentalität des 12. Jahrhunderts und nimmt das neue, subjektivere und künstlerischere Ideal in sich auf, ohne jene Position zu verlassen. Erst eine zweite, mächtigere Welle von Frankreich her riß sie davon loß (A. Goldschmidt, Studien zur Geschichte der sächsischen Skulptur in der Übergangszeit vom rom. zum got. Stil, Berlin 1902).

Frankreich war bereits im 12. Jahrhundert in eine lebhafte Bewegung der Plastik eingetreten, in welcher verschiedene Schulen (Provence, Toulouse, Burgund), die auch nach Spanien hinübergriffen, sich anregten und befruchteten. Sie knüpften zum Teil an römische Überlieferungen an und pflegten mit Vorliebe den Portalschmuck. Das 13. Jahrhundert, das Jahrhundert des gotischen Kathedralstils, brachte einen entscheidenden Umschwung. Die mächtigen Bauten, welche jetzt, vornehmlich in den mittlern Provinzen Nordfrankreichs entstanden, forderten für ihre imposanten Thore und hochstrebende, reichgegliederte Architektur eine Fülle von Statuen und Reliefs. Mit Enthusiasmus ging die Plastik auf die neuen Aufgaben ein, ihre besten Kräfte gab sie in diesen Dienst, und das Ergebnis war die klassische Vollendung der christlichen Bildnerei überhaupt. Der Malerei nacheifernd, beschränkte sie sich nicht mehr auf Figuren, Scenen, Gruppen, sondern ihren höchsten Triumph fand sie darin, das ganze Drama der Heilsgeschichte von den Anfängen der Menschheit bis zum Weltgerichte vor dem Beschauer auszubreiten. Eine unerschöpfliche Phantasie läßt sie nach allen Seiten hin ausgreifen. Bibel, Legende, volkstümliche und gelehrte Vorstellungen, Geschichte und Typologie sammelt sie zu großen, tiefsinnigen und anregenden Erzählungen. Es seien nur die Kathedralen von Chartres und Rheims genannt. In den Skulpturen der letztern liegt vielleicht die höchste Leistung der französischen Plastik vor. Auch jetzt noch ist überall das Bemühen deutlich, die Figuren den Gesetzen der Architektur untergeordnet zu halten: gerade und schlank steigen sie auf, die Bewegung ist auf das Notwendigste beschränkt. Indes innerhalb dieser Schranken wirken sich eine Anmut und Hoheit, eine Tiefe der Empfindung und eine Feinheit der Naturbeobachtung aus, welche es gestatten, diese Schöpfungen zu der Antike in Vergleich zu setzen. Viel mehr als in der konservativeren deutschen Kunst ist die ernste Stimmung und die hoheitsvolle Haltung einer starken, auf das Jugendliche und Reizvolle gestimmten Richtung gewichen. In der Darstellung der Person Christi überholt die französische Plastik des 13. Jahrhunderts alle frühere Jahrhunderte und findet auch Jahrhunderte nachher nicht Gleichwertiges. Und welche Würde atmen die Apostelgestalten! Oft erscheint in diesen Werken die Renaissance vorausgenommen. Die Auffassung ist frei und aus kräftigem Mitwirken des inneren Empfindens des Künstlers geschaffen.

Wie diese Plastik mit der Blütezeit der französischen Gotik aufs engste verflochten ist, so geht sie mit der Architektur im 14. Jahrhundert den Weg abwärts, nachdem ihr Einfluß nach allen Seiten hin ausgestrahlt war. Auch Deutschland steht im 14. Jahrhundert unter diesem Einflusse und zwar in dem Maße, daß sein originales Anschauen und Können dadurch gebrochen wird. Dazu kommt, daß in den Bauhütten die Skulptur mehr und mehr in handwerksmäßigen Betrieb geriet. Der Skulpturenschmuck in der Vorhalle des Freiburger Münsters (ca. 1270; zu vgl. K. Moriz-Eichborn, Der Skulpturencyklus in der Vorhalle des Freiburger Münsters, Straßburg 1899) steht der frühgotischen Bildnerei noch nahe, dagegen treten an dem wirkungsvollen Westportal des Straßburger

Münsters und am Kölner Dom und am Münster zu Ulm, wie groß auch die Unterschiede im einzelnen sein mögen, die französischen Einflüsse stark hervor. In Franken (Nürnberg) und anderwärts mischt sich ein bürgerlicher, prosaischer, oft derber Zug ein. Einer besonderen Pflege erfreute sich in Deutschland im 14. Jahrhundert die Grabskulptur.

Mit der Gotik wuchs die Freude an der plastischen Ausgestaltung des kirchlichen Inventars; auch das Unbedeutende z. B. der liturgische Kamm, fand dabei Berücksichtigung (s. die Art. Bd VI S. 412 ff.; X S. 25 ff.; XI S. 155 ff.; 464 ff.). Im reichen, farbigen Aufbau des gotischen Flügelaltars stellte sich diese Bethätigung glanzvoll dem Auge dar (s. d. Art. Altar Bd I S. 398 ff.). Denn wie vorher bediente sich die Plastik auch jetzt der Mithilfe der Farbe. In steigendem Maße verschaffte sich im 14. Jahrhundert die Holzbildnerei Geltung. Der alte Gebrauch des Stucks dauerte fort. Für die Anwendung von Edelmetall in Verbindung mit Email boten besonders die Reliquienbehälter Gelegenheit.

Noch stärker als Deutschland erfuhren die Niederlande die Expansionskraft der französischen Plastik. Der hervorragendste Vertreter in spätgotischer Zeit ist der am Hofe von Burgund thätige Claux Sluter (Claus Slüter) gest. 1411 (Mosesbrunnen und Grabdenkmal Philipps des Kühnen in Dijon). Dagegen mischten sich in England französische und einheimische Einflüsse; hier vorzugsweise Betrieb der Grabplastik. In Italien gehen im 11. und 12. Jahrhundert verschiedene Strömungen byzantinischer, römischer oder lombardischer Art nebeneinander und gelegentlich auch ineinander, in denen die oberitalienische Plastik voransteht (M. G. Zimmermann, Oberitalienische Plastik im frühen und hohen Mittelalter, Leipzig 1897). Der Ausgang einer neuen Entwickelung wurde im 13. Jahrhundert das zu hoher Macht emporgestiegene Pisa. Hier ließ Niccolo Pisano (gest. 1260) in sein durchdachten, von klassischem Schönheitsideal beherrschten Werken die Antike unmittelbar, oft nur in leiser Umdeutung, wirksam werden (Kanzel im Baptisterium zu Pisa und im Dom zu Siena). „Nicht wie die anderen Künstler des romanischen Zeitalters hat er die Formensprache der Antike unverstanden nachgestammelt, sondern ihre Schönheit und Größe ist ihm aufgegangen.“ So weist er, obgleich seine Kunst in der romanischen Zeit wurzelt, doch schon auf die kommende Renaissance. Indes sein weit einflußreicherer Sohn Giovanni Pisano (gest. ca. 1328) verläßt das Ideal abgeklärter, ruhender Schönheit; bei ihm drängt alles auf bewegte Handlung, seine reichen Kompositionen gehen in lebendigem Fluß (Kanzel in Pistoja und im Dom zu Pisa; zu vgl. Max Sauerlandt, Die Bildwerke des Giovanni Pisano, Düsseldorf 1904). Wenn darin das künstlerische Empfinden der Gotik sich ausspricht, so noch mehr das individuelle Temperament des Mannes selbst. Aber in seinem Schüler Andrea Pisano (geb. 1273) wendet sich unter dem Einflusse Giottos die toskanische Plastik wieder einer ruhigen und harmonischen Abgestimmtheit zu und wird wieder auf die Erzbildnerei gewiesen (Reliefs der Südthür des Baptisteriums in Florenz).

In der östlichen Christenheit bethätigte sich die Kunst vorwiegend in der Architektur und in der Malerei, während die frühchristliche Stimmung gegen die Plastik fortdauert. Nur die Elfenbeinskulptur blüht weiter und erhebt sich nicht selten zu hervorragenden Leistungen; noch mehr aber wird die Plastik in Anspruch genommen in der luxuriösen kirchlichen Kleinkunst, deren hohe Leistungen zahlreiche auf uns gekommene Erzeugnisse uns verbürgen. In der Pala d'oro in S. Marco in Venedig haben wir ein charakteristisches Werk mittelalterlicher byzantinischer Email- und Goldschmiedekunst. Besonders letztere erreichte eine hohe Ausbildung (Übersicht und Litteratur bei Kraus I, S. 538 ff.; dazu „Byzantinische Zeitschrift“ an verschied. Oo.).

3. Die Neuzeit. — Litteratur: J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 7. Aufl., Leipzig 1899; H. Wölfflin, Die klassische Kunst. Eine Einführung in die italienische Renaissance, 2. Aufl., München 1901; Cornelius Gurlitt, Geschichte des Barock, Rokoko und Klassizismus, Stuttg. 1887—89; Ad. Rosenberg, Geschichte der modernen Kunst, 2. Ausg. Bd 1—3, Leipzig 1892 ff.; A. Heilmeyer, Die moderne Plastik in Deutschland, Leipz. 1903 (Künstlermonographien). — Die wichtigere Einzellitteratur im Verlaufe der Darstellung.

Im 15. Jahrhundert löst sich in Italien die Kunst von den Überlieferungen des Mittelalters. Der Individualismus, welchen der siegreiche Humanismus für die Geistesbildung und das Kulturleben als ein Menschenrecht in Anspruch nahm, wurde auch für die Kunst der Weg der Befreiung. Sie wendet sich zu den Quellen zurück, aus denen ihr wahres Leben quillt, zur Natur, und sofort erwächst aus der mannigfaltigen Reflexion der Wirklichkeit in den Seelen der Künstler eine Fülle von Anregungen, und aus diesen ein immer mehr ins Breite strebender Reichtum von Schöpfungen. Aber die Natur

wird in der schönen Form erfaßt, doch nicht so, daß nach griechisch-klassischer Weise die Schönheit an sich in vollkommener Erscheinung gesucht würde, sondern so, daß die von einem tiefen Lebensinhalt erfüllte, seelisch gestimmte Schönheit als Ziel gilt. Denn wenn überhaupt darin ein wesentlicher Unterschied zwischen der christlichen und der griechischen Kunst besteht, daß diese vornehmlich die schöne Erscheinungsform, jene das Innenleben sucht, so mußte dieses letzte Moment um so kräftiger sich geltend machen in einer Generation, in welcher die Persönlichkeit in entscheidender Weise in den Vordergrund getreten war, so daß man in der „Entdeckung des Menschen" eine bedeutsame Eigentümlichkeit des 15. Jahrhunderts mit Recht hat finden wollen. Wichtig war ferner, daß die Plastik, in Erkenntnis ihrer eigentlichen Aufgabe, sich von dem Dienste der Architektur löste, aber sie gab dann sofort einen Teil der wiedergewonnenen Freiheit an die Malerei hin, ohne Zweifel unter dem Drucke der sie beherrschenden individualistischen Stimmung, für welche sie in der Malerei einen weit vollkommeneren Ausdruck fand. Sie ist wesentlich malerisch und nimmt auch darin eine von der antiken Plastik sich weit entfernende Position ein.

Hinter den Künstlern stand der Enthusiasmus des Landes. Geistliche und weltliche Herren wetteiferten in der Gönnerschaft. So stark war die Kraft des neuen Ideals, daß die Kirche widerstandslos die mittelalterliche Kunst fahren ließ und das Innere ihrer Gotteshäuser der jungen Plastik überließ. An den Kanzeln, den Altarschranken, den Altären, dem Chorgestühl, den Grabdenkmälern — wo immer bisher der alte Stil heimisch gewesen war — setzt sich die neue Kunstweise fest. Sie schmückt die Portale, stattet Inneres und Äußeres mit ihren Statuen aus, auch der konservative Klosterbau giebt ihr gegenüber die Jahrhunderte alte Kunstübung auf. Zugleich geht auf allen Gebieten der Kunstbetrieb in Laienhand über. Allerdings lebt in diesen Künstlern ein hoher Idealismus, der von vornherein ihr Werk sympathisch machen mußte. Das Ringen ihrer Phantasie und die Arbeit ihres Meisels suchen die Ehre Gottes und der Heiligen; künstlerisches Schaffen gilt ihnen als ein heiliger Dienst. Ihre Zahl ist groß, aber das neue Ideal bindet sie fest zusammen, ohne die Individualität auszuschalten. Deutlich treten Schulen hervor und in den Schulen wiederum Sonderheiten.

Die Renaissance-Plastik hat von dem verschiedensten Material Gebrauch gemacht; doch galt der Marmor als das edelste Gestein. Eine große Beliebtheit erreichte die polychromierte Terracotta, welche durch Glasierung oder Emailierung an Dauerhaftigkeit wesentlich gewann.

Die Meisterschaft hat Florenz. Die Reihe eröffnet der Erzgießer Lorenzo Ghiberti (gest. 1455), in dem noch die gotische Weise nachklingt (Nordthür und Hauptportal des Baptisteriums); in seinem jüngeren Zeitgenossen Donatello (gest. 1466, zu vgl. Schmarsow, Donatello, Leipzig 1886) entfaltet sich dann sofort die ganze Erfindungs- und Schaffenskraft der neuen Zeit. Volle Hingabe an die Natur und souveräne Beherrschung der Wirklichkeit, Hoheit bis zur Herbheit und Anmut bis zur Weichheit, vornehme Größe und Freude an reizvollen Details fließen in diesem schaffensfrohen, vielseitigen Manne zu einzigartiger Harmonie zusammen. Von beiden beeinflußt ist der diese ältere Gruppe abschließende Luca della Robbia (gest. 1482), aber die feine, auf ruhigen, schönen Ausdruck gerichtete und von frommer Stimmung beherrschte (seine Madonnen) Darstellungsart ist sein Eigentum. Er vor allem hat der glasierten bemalten Terracotta Verbreitung verschafft, in der sein Schüler und Neffe Andrea della Robbia (gest. 1528) vorwiegend schaffte. Würdig schließt das Quattrocento in Florenz ab Andrea del Verrocchio (gest. 1488), der die Plastik des Jahrhunderts zu monumentaler Höhe erhob (Christus und Thomas in Florenz, Reiterbildnis des Colleoni in Venedig). Auch im übrigen Italien (Siena, Padua, Lombardei) treten die Wirkungen des neuen Kunstgeistes hervor. Fast überall steht neben der Marmorbildnerei der Erzguß.

Doch diese Entwickelung war nur die Vorbereitung eines Größeren. Aus der Mannigfaltigkeit und dem fröhlichen Schaffen der Frührenaissance erhebt sich seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts der geschlossene, monumentale Bau der Hochrenaissance. Die beiden Pfeiler, auf denen jene ruht, Natur und Empfinden, bleiben unverrückt, aber die Gedanken und Kräfte streben über die naive Schönheit und die frei sich ergehende Phantasie hinaus auf ein höheres Ziel. Die Nebendinge bleiben am Wege liegen, alles strebt in straffer Zusammenfassung des ganzen Könnens einem Großen zu. Mit einem Worte, das Monumentale setzt sich in Geltung. Die unterhaltende, behagliche Schilderung der heiligen Geschichte verschwindet hinter der unmittelbaren, wirkungsvollen Erfassung ihres entscheidenden Inhaltes. Die frommen Gestalten der Kirche werden Heroen. Als die höchste Aufgabe der Plastik wird der Mensch erkannt. Indem sich in diesem Ideal

die Künstler des 16. Jahrhunderts mit dem Ideal der Antike begegneten, war Möglichkeit und Wirklichkeit einer Beeinflussung gegeben. Indes hat sich dieser Einfluß nie in der Form der einfachen Nachahmung vollzogen, sondern ist stets durch das individuelle Empfinden des Künstlers hindurchgegangen und assimiliert worden.

Was Florenz für die Frührenaissance war, wurde für die Hochrenaissance Rom, wo nicht nur erhabene Reste des Altertums, sondern auch die Erinnerungen einer großen Geschichte fortlebten.

Die Ideen und Kräfte der Hochrenaissance strömen zusammen und vereinigen sich zu gewaltiger, einzigartiger Wirkung in Michelangelo Buonarroti (1475—1564). Der Sturm und Drang der Zeit erfüllt ganz sein Leben. Als der große Neuerer steht er unter seinen Zeitgenossen. Keiner hat den Marmor in dem Maße dem Eigenwillen zu unterwerfen verstanden wie er. Die Gegensätzlichkeit und der scharfe Subjektivismus seiner Persönlichkeit geben seinen Werken ein individuelles Gepräge, und doch wirken sie mit unwiderstehlicher Gewalt. „Was die Kunst des Quattrocento hauptsächlich auszeichnet, die unendliche Freude am Zufälligen und Vielgestaltigen der Natur und des Lebens, das ist ihm in tiefster Seele verhaßt; er schafft sich ein Geschlecht von Gewaltmenschen, in dem alle gewöhnliche Form ins Gigantische gesteigert ist, das einerseits der einfachen Natur näher steht als die zivilisierte Menschheit, andererseits die in ihr wohnenden geistigen Kräfte aufs höchste entwickelt hat". In der „Pietà" in St. Peter (1499) klingt der Schmerz der Mutter über den Tod des Sohnes ergreifend aus in der stillen Fügung in das unbegreifliche Erlebnis. Im „David", dem schönen, kampfesfrohen Jüngling, grüßt das frische Leben selbst. Der „Moses" am Juliusdenkmal erscheint als der Typus eines von gewaltigem, heiligem Zorne erschütterten herrischen Mannes, und der „sterbende Sklave" wiederum desselben Denkmals stellt uns das langsame und müde Erlöschen eines jungen Menschenlebens erschütternd vor die Seele. Der auferstehende Christus in S. Maria sopra Minerva in Rom durchbricht alle jungen und alten Traditionen des Typus: wie ein antiker Gott tritt er in voller Nacktheit mit dem schönsten Menschenleibe siegreich hervor. Und welche Fülle von eigenartigen Gedanken und Empfindungen sammelt sich in den Figuren der Grabkapelle der Medici in Florenz. Alles lag in dem Machtbereich des Empfindens und Könnens dieses von den evangelischen Gedanken der Zeit ergriffenen großen Künstlers; auch die zarten Töne des Seelenlebens wußte er zu finden, so sehr die Richtung seines Geistes auf das Mächtige und Außergewöhnliche gewandt war (die Litt. s. Bd XII S. 121, 40, dazu jetzt Thode, Michelangelo, 2 Bde, Berlin 1902 f.).

Es ist selbstverständlich, daß ein solcher Mann nicht nur die plastische Kunst seiner Gegenwart bestimmte, sondern noch lange nachher leben große und kleine Geister unter dem Schatten seiner Kunst.

Indem wir die Wirkungen der italienischen Renaissance und der durch sie gegebenen Anregungen auf dem Gebiete der Skulptur in den romanischen Ländern beiseite lassen, wenden wir uns Deutschland zu. Die Geschichte der Plastik in Deutschland verläuft im 15. Jahrh. ohne jegliche Berührung mit der Renaissance. Auf diesem Boden behaupteten nicht nur die Weltanschauung, sondern auch der soziale und überhaupt kulturelle Organismus des Mittelalters fast ungebrochen ihre Geltung, und wo neue Regungen und Bildungen hervortraten, waren sie religiöser Natur. Es fehlten die kühnen Geister, das freigebige Mäcenatentum und die unmittelbaren mächtigen Wirkungen des Altertums. Daher verbleibt die Kunst in bürgerlichem, zumeist handwerksmäßigem Herkommen. Der Zug auf das Große, Monumentale geht ihr ab. Aber sie bildet jetzt sowohl in der Form der Plastik wie der Malerei kräftiger aus, was sie schon vordem als Eigentum besaß, den Sinn für die Wirklichkeit und die Wahrheit der Erscheinung. Allerdings ist der Naturalismus, in dem sie sich bewegt, ein naiver, ohne Reflexion auf das Allgemeine und ohne ernstliches Bemühen um ein Schönheitsideal. Der Darstellung des Nackten geht sie, gebunden durch alte religiöse Bedenken, gern aus dem Wege, ja sie verhüllt den Körper mit schwerer, reichhaltiger Gewandung, für die sie in der zeitgenössischen Mode die Vorlage findet. Immer aber sucht sie mit der äußern Wahrheit die innere Wahrheit; der persönlichen Stimmung, dem seelischen Empfinden strebt sie zu, und in dem hohen Gelingen, mit welchem sie gerade die religiöse Innigkeit auszuprägen versteht, bekundet sie den engen Zusammenhang mit einem religiösen Volkstum. Und darin liegt ein weiterer Vorzug: sie ist Volkskunst, sie redet die Sprache des Volkes, empfindet mit seinen Empfindungen. Sie durchstreift nicht ferne und fremde Regionen, um dort Fremdartiges zu suchen und heimzutragen, sondern in den Gedanken und in dem Leben des Volkes sucht und findet sie ihren Inhalt. Vor allem die heilige Geschichte und die Ge-

schichte der Heiligen schlicht zu erzählen, versteht sie. Lieber denn als Himmelskönigin erfaßt sie Maria als liebliche Jungfrau oder als schmerzensreiche Mutter und den Heiland in den ergreifenden Zügen des Dulders. Nicht selten verirrt sich dieses Suchen nach Wahrheit in herben, ja abstoßenden Realismus, aber man darf nicht übersehen, daß die Gemüter der Schauenden auf härtere Töne gestimmt waren und durch die geistlichen Schauspiele immer wieder dafür gestimmt wurden.

Mit diesem stark ausgeprägten Verständnis für das Innerliche, Subjektive hängt ohne Zweifel zusammen die malerische Abstimmung der Plastik. Außerdem gesellte sich dem Bildhauer in der Ausführung der reichen Bemalung und Vergoldung immer der Maler zu; die Altäre und manches andere Werk sind gemeinsame Arbeit der Plastik und der Malerei. Auch die zunehmende Bevorzugung des Holzes vor dem Stein wirkte hier mit, da die Beschaffenheit dieses Materials zu einer malerischen Behandlung unmittelbar drängt.

Faßt man das Ganze ins Auge, so muß die Periode etwa 1450—1530 als die zweite Blütezeit der deutschen Plastik bezeichnet werden. Ein reges Schaffen geht durch alle Gauen Deutschlands. Allerorten erstehen große Altarwerke mit reichem malerischen und plastischen Schmuck. Die Zunftregister zeigen zahlreiche Künstlernamen, wie immer auch die Träger einzuschätzen sind. Freilich Mittelpunkte von so bestimmendem Einfluß wie Florenz und Rom in der italienischen Renaissance sind nicht vorhanden, wohl aber Stätten genug, von denen in die Nähe und in die Ferne gewisse Wirkungen ausgehen. Darin nimmt Nürnberg als Ausgangspunkt der fränkischen Schule den ersten Platz ein.

Die Schnitzwerke, die aus der Werkstatt des Malers Michael Wohlgemut (vgl. Bd XII S. 122) hervorgingen, gehören zu den ersten Zeugen dieser gehobenen Bildnerei, aber bereits in seinem jüngeren Zeitgenossen Veit Stoß (geb. ca. 1440, längere Zeit in Krackau thätig, gest. 1533) entfaltet sich die neue Richtung voll. Er ist in erster Linie Holzschnitzer. Sein Ziel geht auf scharfe Charakteristik und unmittelbare Erfassung der Wirklichkeit (der ungerechte Richter im Germanischen Museum). Der unruhige Zug in seinem ersten Hauptwerke, dem Marienaltar in Krackau (1477—1484), ist in dem Engelischen Gruß (1478) in der Lorenzkirche einem vornehmen, aber etwas inhaltlosen Ausdruck gewichen. Seine Thätigkeit greift weit aus (Jakobskirche in Nürnberg; zu vgl. B. Daun, Veit Stoß und seine Schule, Leipzig 1903). Neben ihm steht ebenbürtig als Meister der Steinplastik Adam Kraft (geb. ca. 1450, gest. 1509). In sicherem Gange hat er sich vom Steinmetz zum Künstler emporgearbeitet. Aus seiner Vergangenheit geht mit ihm ein archaistischer Zug. Abhold allem Leidenschaftlichen, breitet er über Personen und Handlungen eine fast andachtsvolle Ruhe und läßt aus ihnen seine treuherzige, zuweilen allerdings auch etwas hausbackene Art wiederscheinen. Seine sieben Stationen vor dem Tiergärtnertore und die Kreuzigungsgruppe auf dem Johannisfriedhof lassen seine künstlerische Besonderheit am besten erkennen, während in dem berühmten Sakramentshäuschen in der Lorenzkirche (1492—1496) sein dekoratives Verständnis und seine technische Meisterschaft glänzend hervortreten (Daun, Adam Kraft, Berlin 1897). Als dritter reiht sich an der Erzgießer Peter Vischer (geb. ca. 1455, gest. 1529), aus dessen Gießhütte, unter Mitwirkung der Söhne, zahlreiche Werke hervorgingen. An großer Auffassung und Schönheitsempfinden überragt er seine beiden Zeitgenossen, obwohl zwischen ihm und Adam Kraft deutliche Beziehungen bestehen. In seiner späteren Lebenszeit gewinnt die Renaissance Einfluß auf ihn, ohne ihn von dem mütterlichen Boden zu lösen. Dafür zeugt sein Hauptwerk, das herrliche Sebaldusgrabmal (vollendet 1519) in der Sebalduskirche, in welchem alte und neue Weise in schöner Harmonie zusammenklingen. Daß das Schaffen dieser Männer kräftige und erfolgreiche Anregung gab, bekunden treffliche Werke jener Zeit, deren Schöpfer unbekannt geblieben sind (z. B. Maria mit dem Leichnam Christi in der Jakobskirche, die schmerzensreiche Mutter im Germanischen Museum).

In Unterfranken ragt der aus Niedersachsen gebürtige und in Würzburg zur höchsten städtischen Würde aufgestiegene Tilmann Riemenschneider (gest. 1531) hervor, gleich erfahren in der Steinskulptur wie in der Holzbildnerei. Schönheitsgefühl (Eva am Portal der Marienkirche in Würzburg) und Vornehmheit verbinden sich in seinen Schöpfungen mit feiner Charakteristik (zahlreiche Altarwerke und Grabdenkmäler, darunter das Kaiser Heinrichs II. und seiner Gemahlin im Dom zu Bamberg). Eine große Jüngerschaft sammelte sich um ihn (E. Tönnies, Leben und Werke des Bildschnitzers Tilmann Riemenschneider, Straßburg 1900).

Auch Schwaben hat an dieser Entwickelung der deutschen Plastik einen hervorragenden Anteil, obwohl hier die Vorliebe für die Malerei tiefer haftete. In Ulm, dem Mittel-

punkte der schwäbischen Schule, entfalten Jörg Syrlin (gest. 1491) und sein gleichnamiger Sohn eine bedeutsame Thätigkeit. Letzterem wird — ob mit Recht, bleibt dahingestellt — der Hochaltar zu Blaubeuren, eines der Meisterwerke christlicher Plastik, zugeschrieben, neben dem aber auch der Kruzifixus in der Hauptkirche zu Nördlingen, ein Werk von hoher Vollendung genannt werden muß.

Tirol hatte um diese Zeit in Michael Pacher (gest. 1498) einen Meister von großen künstlerischen Eigenschaften. Dagegen wurde am Niederrhein und in Norddeutschland das lokale Schaffen durch den massenhaften Import von Schnitzaltären und andern plastischen Erzeugnissen aus den Niederlanden stark beeinträchtigt oder geradezu lahm gelegt. Wo man selbst schuf, lehnte man sich fast immer an diese ausländischen Vorlagen an. Aber die blühende Schule in Kalkar ist andererseits ein Beweis, daß in dieser Abhängigkeit doch auch eine gewisse Selbstständigkeit nicht gefehlt hat. So ist auch der große Meister der Bildnerei in Norddeutschland, Hans Brüggemann aus Husum, zwar durch die Niederländer angeregt, aber seine Eigenart — seine Abtönung des Empfindungslebens und Kraft bis zur Derbheit — gaben seiner Kunst Gepräge und Wirkung. Er ist der Schöpfer des größten und architektonisch am feinsten empfundenen Altarwerks im Norden (im Dom zu Schleswig, ursprünglich für die Klosterkirche zu Bardesholm gearbeitet, 1521; zu vgl. A. Sach, Hans Brüggemann, Schleswig 1896).

Im Verlaufe des 16. Jahrhunderts beginnt die italienische Renaissance allmählich über Deutschland sich auszubreiten; die Folge ist die Auflösung der deutschen Plastik, an deren Stelle nun ein manierierter Klassicismus trat, der in der Hand ausländischer eingewanderter Meister noch zunahm. In Italien selbst setzt dann am Ende dieses Jahrhunderts das Barock ein und gewinnt hier und überall die Herrschaft. Der Bahnbrecher ist, auch in der Plastik, der päpstliche Baumeister Lorenzo Bernini (gest. 1680). Das Bestreben geht auf pathetische Schilderung, affektvolle Darstellung. Das Seelische drängt sich leidenschaftlich vor, alles flutet in unruhiger Bewegung. Da dieses Ziel nur mit den Mitteln der Malerei völlig zu erreichen ist, so unterstellt sich die Plastik den Gesetzen derselben und giebt ihre Eigenart auf. So entstehen die theatralisch komponierten Heiligengeschichten, besonders Märtyrerschilderungen, in welchen die schwärmerisch-jesuitische Frömmigkeit der katholischen Restauration, frivole Sinnlichkeit und abstoßender Realismus sich zusammenfinden. Natur, Wahrheit und Schlichtheit sind ausgeschaltet und dafür regellose Phantasie, Exaltation und Manier als die herrschenden Mächte eingeführt. Die religiöse Kunst erlebt in dieser Entwickelung ihre völlige Auflösung. Deutschland wurde davon um so härter betroffen, da der dreißigjährige Krieg Wohlstand und Volkskraft aufs tiefste erschütterte, und daher fremde Meister herbeigerufen wurden. Aber derjenige Staat, der zuerst kraftvoll und zukunftsfreudig aus den Trümmern sich wieder aufbaute, Preußen, hat auch den ersten hervorragenden heimischen Barockkünstler, Andreas Schlüter (gest. 1714). Was seine Eigenart bildet, Phantasie, Wahrheit, monumentaler Sinn, tritt leuchtend hervor in seinem Reiterstandbilde des Großen Kurfürsten in Berlin. Eine anmutige und bezeichnende dekorative Komposition ist seine Marmorkanzel mit den jubilierenden Engeln in der Marienkirche zu Berlin (C. Gurlitt, Andreas Schlüter, Berlin 1891).

Das auf französischem Boden entstandene Rokoko, die zierliche, spielende Umbildung des Barock verfolgte dekorative Zwecke und kommt für die Großplastik nicht in Betracht.

Mit dem Ausgange etwa des 18. Jahrhunderts hört die Selbstständigkeit der Kunst auf. „Es beginnt der Rundlauf durch alle Zeiten und Stile, der insbesondere der Architektur und den dekorativen Künsten, dann aber auch der Malerei und Bildhauerei des 19. Jahrhunderts einen fast chaotischen Charakter verleiht". Der moderne Verkehr, die Ausstellungen, die erleichterte Reproduktion führen Personen und Schulen aller Länder zusammen und schaffen die große, in fortwährender Bewegung befindliche Stilmischung, die wir Gegenwärtigen erleben. Zunächst fand man in der Antike das Vorbild. Der Italiener Antonio Canova (gest. 1822) und der Däne Bertel Thorwaldsen (gest. 1844) vertraten sie glänzend und einschmeichelnd. In der christlichen Kunst lebt dieser heute noch mit einem Werke, welchem sich an Popularität nur wenige an die Seite stellen können: der einladende Christus, begleitet von dem Chor seiner Jünger, in der Frauenkirche zu Kopenhagen. Hoheit und Milde strahlt diese in antike Schönheit gefaßte Gestalt aus. Die leicht erhobenen Arme und das streng ebenmäßig gebildete Antlitz bringen die Worte Mt 11, 28 zu liebevollem Ausdruck. Aber indem dieser weiche Zug und eine mitleidsvolle Hingabe dem Bilde sein eigentliches Gepräge geben, dagegen die gebieterische Größe und die weltüberwindende Macht des Herrn ganz im Hintergrunde

bleiben, muß die Auffassung als eine einseitige bezeichnet werden, die nicht an dem geschichtlichen Christus, sondern an dem leid- und demutsvollen Heiland der künstlerischen Romantik der sog. Nazarener orientiert ist. (Ad. Rosenberg, Thorwaldsen 1896 in Künstlermonographien.) Der hervorragendste Vertreter des Klassicismus in Deutschland ist Christian Daniel Rauch (gest. 1857). Das glatte, reflektierte Schönheitsideal eines Canova und Thorwaldsen erhielt in seiner künstlerischen Individualität einen kräftigen, greifbaren Inhalt. Seine Neigung und die an ihn herantretenden Aufträge fesselten ihn fast ausschließlich an die weltliche Plastik. Aber seine Gruppe des betenden Moses in der Friedenskirche zu Potsdam erweist auch sein feines Verständnis für die Aufgaben der religiösen Skulptur, und er hat das Wort gesprochen, daß die Zukunft der deutschen Plastik auf religiösem Gebiete liege, und dabei auf seinen Schüler Rietschel gewiesen (F. und K. Eggers, Chr. D. Rauch, 5 Bde, Berlin 1873 ff.). In Ernst Rietschel (gest. 1861) vollzieht sich eine deutliche Annäherung an den Realismus. Während die empfindungsvolle Pietà in der Friedenskirche zu Potsdam (1847) noch im idealen Klassicismus ruht, ist im Lutherdenkmal zu Worms (vollendet erst nach dem Tode Rietschels 1868) die gewaltige Persönlichkeit des Reformators in der ganzen Wucht ihrer geschichtlichen Erscheinung erfaßt, und dieser Eindruck ist stark genug, die unleugbaren Mängel der Komposition des Ganzen zurückzudrängen (A. Woltmann, Die deutsche Kunst und die Reformation, Berlin 1867. Oppermann, Ernst Rietschel, 2. Aufl. Leipzig 1873).

Inzwischen hat die Situation sich völlig gewandelt. Der Klassicismus ist in der deutschen Plastik vereinsamt; sein namhaftester Vertreter ist zur Zeit Adolf Hildebrand (geb. 1847), von großer Meisterschaft. Im übrigen erschöpft sich diese Kunst in allen möglichen Stimmungen und Strömungen vom phantastischen Symbolismus an bis zum eckigsten Realismus und bizarrsten Impressionismus. In Frankreich ist sie denselben Weg gegangen. Den schärfsten Bruch mit der klassicistischen Vergangenheit bezeichnet dort nach seinen Vorläufern François Rude und David d'Angers der geniale August Rodin (geb. 1840), welcher, Subjektivist durch und durch und abhold allem Maß und schlicht Natürlichem, seine Gestalten mit der Glut leidenschaftlichen Lebens erfüllt, und diese Glut ist vorwiegend die Sinnlichkeit. „Abstoßend und unheimlich anziehend zugleich erscheint das Schaffen dieses Mannes." Doch mit Recht gilt nicht er, sondern Albert Bartholomé (geb. 1848) als der größte französische Bildhauer der Gegenwart. Große Auffassung, Harmonie und Maß charakterisieren sein Schaffen und vor allem sein Hauptwerk, das **Monument aux morts**, als Grabdenkmal der Namenlosen 1899 aufgestellt auf dem Friedhofe Père la Chaise in Paris. Die Inschrift (Mt 4, 16) und ein Engel oder Genius, der einen Toten zum Leben ruft, sprechen eine Zukunftshoffnung aus, aber auf den Gestalten, die zur dunkeln Todespforte wanken, liegt der Geist dumpfer Resignation oder trostloser Verzweifelung. In Belgien stellte Konstantin Meunier (gest. 1905) sein großes Talent in den Dienst der sozialen Frage, indem er markige Gestalten aus den arbeitenden Klassen in packender Lebenswahrheit vorführt. Die übrigen europäischen Länder stehen zurück.

Als Ganzes betrachtet erscheint die Kunst der Gegenwart eklektisch und original zugleich. Indes auch wo sie eklektisch sich verhält, ist sie um den Einsatz eigener Gedanken bemüht. Ein starker Drang beherrscht sie, persönlich, individuell zu sein, und ihre Individualität der Vergangenheit gegenüber durchzusetzen. Freilich läuft oft genug Selbsttäuschung mit unter. Die angebliche Freiheit ist geschickt oder ungeschickt verdeckte Abhängigkeit. Andererseits lebt der Hellenismus in der Plastik noch fort, auch romantische Anwandlungen und kirchliche Tradition haben, besonders in der katholischen Kunst, noch Gewicht. Aber die Gesamtrichtung geht in den regellosen Bahnen eines tausendfach schillernden Subjektivismus. Die geistige, ethische und religiöse Zerfahrenheit der Gegenwart findet wie in der Litteratur so auch in der Kunst ihren unmittelbaren Widerschein. Auf einem so durchwühlten und schwankenden Boden aber kann keine religiöse, am allerwenigsten eine kirchliche Kunst gedeihen, denn jene wie diese wächst nur aus großen, tiefen und ernsten Gedanken, nicht aus dem Spiel der Laune und aus zerrissenen Stimmungen. Diesen Schluß bestätigen trotz mancher Ausnahme die Thatsachen. Übrigens hat die kirchliche Architektur für die statuarische Plastik nur noch geringe Verwendung; der enge Bund zwischen Bildnerei und Baukunst, den das Mittelalter zeigt, hat sich längst gelöst. Dagegen bietet die Grabdenkmalkunst der religiösen Plastik neuerdings wichtige Aufgaben, Aufgaben, in denen aber auch große Gefahren beschlossen liegen, wie man an den prunkvollen Friedhöfen in romanischen Ländern lernen kann. Die dekorative Plastik endlich erfreut sich innerhalb der kirchlichen Kunst zur Zeit einer lebhaften Pflege,

allerdings fast ausschließlich in Anlehnung an die kirchliche Kleinkunst des Mittelalters. **Victor Schultze.**

Slaven, Bekehrung zum Christentum, s. d. AA. Cyrillus und Methodius Bd IV S. 384 ff., Mieczyslav Bd XIII S. 60 ff., Rußland Bd XVII S. 247, Tschechen und Wenden.

Slavische Bibelübersetzungen s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 151 ff.

Sleidanus, Johann, der Historiograph der deutschen Reformation, gest. 1556. — Die früheren Arbeiten (Pantaleon, Prosopographiae heroum, Basileae 1565/66 III, 392 f.; Michael Beuther, Kurtzer Bericht vom Stande und Leben J. Sl.s in seiner Uebersetzung der Commentarii, Straßburg 1568; Schadäus in der Fortsetzung der Commentarii, Straßburg 1625; D. W. Moller, Disputatio circularis de Jo. Sleidano, Altdorf 1697; Ph. Weltz, Etude sur Sleidan, Bischweiler 1862 u. a.) sind antiquiert durch Herm. Baumgartens Schriften: Ueber Sl.s Leben und Briefwechsel, Straßburg 1878; Sl.s Briefwechsel, Straßburg 1881; AdB 34, 354 ff. Dazu seitdem Nachträge: in Straßburgs politische Correspondenz Bd III; von Alkuin Holländer in Korrespondenzblatt d. Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst VII (1888), 150 ff.; ders. in Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins IV, 337 ff.; XIV, 428 ff.; H. Ulmann ebd. X, 547 ff.; O. Winckelmann ebd. XIV, 565 ff.; Ad. Hasenclever ebd. XX, 224 ff., bes. 247 ff.; ders., Sleidan-Studien, Bonn 1905; Bourilly, Jean Sl. et le Cardinal du Bellay in Bulletin hist. et litt., Paris 1901, 225 ff.; ders., Guillaume du Bellay, Paris 1904; J. O. Müller, Aus den Eifelbergen, Langenberg 1887.

Sl.s Schriften: Die kleineren Schriften gesammelt in den Opuscula, Hanoviae 1608. — Seine Reden neu herausgeg. von Ed. Böhmer, Zwei Reden an Kaiser und Reich, Stuttgarter litt. Verein CXLV, Tübingen 1879. — Zu de quatuor summis imperiis: Geisthirt, Epistola historico-critica ad celeb. Heumannum, Isenaci 1726. Fortsetzungen von Aegidius Strauch (—1668), Frankfurt 1672; von Konrad Sam. Schurzfleisch (—1678), Leipzig 1697. — Zu den Commentarii: Beste Ausgabe von Chr. K. am Ende, 3 Bde, Frankfurt a. M. 1785/86; ders. in Schelhorn, Ergötzlichkeiten II, 414 ff.; 653 ff.; III, 900 ff.; 1029 ff.; ders., Vermischte Anmerkungen über den berühmten Geschichtschreiber J. Sl., Nürnberg 1780; Th. Paur, J. Sl.s Kommentare über die Regierungszeit Karls V., Leipzig 1843; L. Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber; L. Senden, De J. Sleidano reformationis Coloniensis . . . scriptore, Coloniae 1870; Kampschulte in Forschungen zur deutschen Geschichte IV (1864), 57 ff.; Maurenbrecher, Studien und Skizzen, S. 212 ff.; O. Winckelmann s. o.; G. Voigt, Die Geschichtschreibung über den schmalkald. Krieg, Leipzig 1874; R. Fester, Sleidan, Sabinus, Melanchthon in HZ 89 (1902), 1 ff.; Janssen-Pastor, Gesch. d. deutschen Volkes VII, 287 ff.; Katholik 1895, II, 573 f.; M. Lenz, Geschichtschreibung und Geschichtsauffassung im Elsaß zur Zeit der Reformation, Halle 1895, S. 13 ff.; Reusch, Die Indices libr. prohib. des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1886, S. 60. — Fortsetzungen der Commentarii: von Justin Gobler. Frankf. 1568; von Mich. Beuther (8 Bücher Ergänzungen, das 9. Buch Fortsetzung bis 1566; Straßb. 1568; von M. C. Lundorp, Frankf. 1610; von Arthusius, Sleidanus redivivus 1618; von Oskar Schadäus 1625.

Der berühmte Annalist der Reformationsgeschichte Johann Sleidanus wurde wahrscheinlich 1506 zu Schleiden in der Eifel geboren (vgl. Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins XIV, 430; Beuther: 1508), ein Altersgenosse und Landsmann des am 1. Oktober 1507 dort geborenen Johann Sturm. Sein Familienname war Philippi (O. J. Müller, Aus den Eifelbergen, Langenberg 1887, Anhang S. 57 ff.). Er besuchte die heimische Schule und empfing dann weitere Ausbildung in Lüttich. Er scheint in Köln studiert zu haben (die Matrikel hat seinen Namen nicht); denn er ist wohl der Verfasser von Übersetzungen griechischer Epigramme, die in einer bei Johann Soter in Köln erschienenen Sammlung (1528) mit dem Namen Sleidanus gezeichnet sind. Hier wird er Schüler des Cäsarius gewesen sein. Von Köln soll Sturm seinen Landsmann zur Fortsetzung seiner humanistischen Studien nach Löwen mitgenommen haben. Dann finden wir ihn, wahrscheinlich als Hofmeister seines Zöglings, des Grafen Franz von Manderscheid, in Lüttich. Das älteste sichere Dokument, das wir von ihm besitzen, ist ein Brief aus dem Sommer 1530, in dem er als erasmianischer Humanist erscheint, der aber auch für Melanchthon warme Verehrung zeigt; mit klarem Blick durchschaut er den scharfen Gegensatz der kaiserlichen Politik zur evangelischen Bewegung Deutschlands. Im Jahre 1533 siedelte er nach Frankreich über und blieb hier längere Jahre in Stellungen, die ihn mit dem politischen Leben vertraut machten. Wir finden ihn 1534 in Paris bei Johann Sturm, im November 1535 wird er in Orleans inskribiert, wohl um dort zum Lic. der Rechte zu promovieren. Bei seinem Fortgang von Paris empfahl ihn Sturm Ende 1536 dem

Kardinal Jean du Bellay, Bischof von Paris, als seinen Nachfolger, um dessen Korrespondenz mit den deutschen Protestanten, speziell mit Straßburg zu besorgen. Fünf Jahre diente er so teils diesem, teils dessen älterem Bruder Guillaume du Bellay, Seigneur de Langey. Beide waren Vertreter einer gegen das Haus Habsburg gerichteten und daher mit dem deutschen Protestantismus Verbindung suchenden Politik am Königshofe Franz' I., der selber den Auftrag erteilte, Sleidan für politische Dienste in französischen Sold zu nehmen. Diese Besoldung hat Sleidan bis zum Tode Franz' I. bezogen. Er gehörte zu jenen praktischen Politikern, die sich über die Gesinnungen Kaiser Karls gegen den Protestantismus nie hatten täuschen lassen und daher ohne Bedenken mit der durch die Verhältnisse gewiesenen Notwendigkeit rechneten, in Frankreichs Antagonismus gegen die spanisch-habsburgische Macht einen Schutz für den Protestantismus zu suchen, insbesondere den Schmalkaldischen Bund mit Frankreich in feste Verbindung zu bringen. Das Studium der Schriften Calvins, dem er zwar in Paris nicht begegnet war, mit dem er aber bald in brieflichen Verkehr trat, wurde für seine ganze Lebensauffassung entscheidend (vgl. Hasenclever, Sleidan. Studien S. 13 ff.). Er wandte jetzt sein Interesse der Geschichtschreibung zu, welche die Ereignisse der Gegenwart zum Gegenstande nimmt. 1537 gab er in lateinischer Bearbeitung einen Auszug von Froissards Geschichtswerk heraus: **Johannis Frossardi Historiarum Epitome.** In der Vorrede preist er die Bedeutung, welche die Geschichte der Gegenwart für den Staatsmann habe. Er half wohl auch Guillaume du Bellay bei der Drucklegung seiner Streitschrift für Franz gegen Karl V. (**Exemplaria litterarum etc.**, Paris 1537) und bei deren Versendung nach Deutschland. Als die französische Politik 1540 den Anschluß der Schmalkaldener, vor allem Landgraf Philipps an den Kaiser zu hindern suchte und zu diesem Zweck ein Gesandter zum Tage von Hagenau abgesandt wurde, wurde Sleidan in geheimer Mission diesem zur Überwachung beigeordnet. Bei dieser Gelegenheit kam er zuerst in Hagenau wie in Straßburg mit den Männern, welche die evangelische Bewegung leiteten, in persönliche Berührung. Hier reifte wohl in ihm der Entschluß, publizistisch an dem großen Kampfe teilzunehmen und die Materialien zu einer Geschichte der deutschen Reformation zu sammeln. Heimgekehrt schrieb er: „Bescheidener, historischer, unschmählicher Bericht an alle Kurfürsten und Stände des Reichs von des Papsttums Auf- und Abnehmen," eine mächtige Streitschrift gegen den Papst als das „Nebenhaupt", der „weder Kaiser noch keinem Potentat auf Erden hold ist, sondern allein und über allen herrschen will". Er sei der geborene und geschworene Feind des Kaisertums, der sich dazu als Antichrist offenbare in seiner blutigen Verfolgung des Evangeliums. Hier verhüllte Sleidan noch seinen Namen in Baptista Lasdenus. Bald ließ er eine zweite Oration an den Kaiser nachfolgen, die er diesem französisch übersandte, dann aber auch deutsch (1544), später auch lateinisch drucken ließ. Hier sucht er dem Kaiser Gottes Walten in seinem Leben zu deuten, der ihn, so oft er im Bunde mit dem Papst das Evangelium habe unterdrücken wollen, stets durch Kriege an der Ausführung gehindert habe. Seine Bestimmung sei, den rechten Glauben wiederherzustellen; dazu müsse er sich aber vom Papst lossagen, dessen Ansprüche sich nur auf Betrug, nicht auf giltige Rechtstitel gründeten.

Seine erste diplomatische Mission blieb erfolglos, Philipp von Hessen näherte sich dem Kaiser. 1541 wurde wieder eine Mission direkt an die Häupter des Schmalkaldischen Bundes unternommen, dem Gesandten Morlet wurde Sleidan als Dolmetscher beigegeben; aber schon unterwegs erfuhren sie, daß ihre Mission gescheitert war. Philipp wie Johann Friedrich lehnten Verhandlungen mit Frankreich ab. Die Gesandten begaben sich zwar noch nach Regensburg, aber ohne besseren Erfolg. Statt eines Bündnisses mit Frankreich erfolgten Beschwerden über die Bedrückungen der französischen Protestanten durch König Franz. Dadurch kam Sleidan in Verdacht, als habe er selbst derartige Beschwerden inspiriert, aber der Straßburger Rat rechtfertigte ihn in ausführlichem Schreiben bei König Franz. Die Protestantenverfolgungen verleideten ihm aber seine Stellung in Frankreich; er sehnte sich nach seinem deutschen Vaterlande und protestantischer Umgebung. Im Sommer 1542 begab er sich auf einige Zeit nach Deutschland (wohl in seine Heimat), kehrte aber wieder nach Frankreich zurück und begleitete nun wieder 1544 den Kardinal du Bellay auf eine Gesandtschaftsreise zum Speierer Reichstage. Sie kamen aber nur bis Nancy, da freies Geleit verweigert wurde; und nun scheint Sleidan in geheimer Mission ohne Geleit sich nach Deutschland begeben zu haben, um im Interesse eines Anschlusses der Schmalkaldener an Frankreich thätig zu sein. Er redet später von dieser Reise als der „bei weitem gefährlichsten", die er je unternommen habe. Jetzt blieb er in Deutschland, und zwar in Straßburg und unterhielt von hier aus Verbindung mit Frankreich.

Butzer, dessen „kürtzern Catechismus“ Sleidan 1544 ins Lateinische übertrug (Catechismus ecclesiae et scholae Argentinensis), wandte sich damals an Landgraf Philipp mit dem Vorschlag, ihn als Geschichtschreiber von „Gottes Wunderwerk und Guttaten“ in den Reformationstagen anzustellen. Er berichtete dabei, Sleidan habe schon die „vornehmsten Stücke dieser Historie“ gesammelt, und bat, daß sich der Schmalkaldische Bund dieser Sache annehmen möchte. Schon seit mehreren Jahren trug sich Sleidan mit einem solchen Plane. Aber einstweilen drängte der Krieg mit Frankreich den Vorschlag zurück. Inzwischen bearbeitete er die Memoiren des französischen Historikers Ph. Comines über Ludwig XI. und Karl von Burgund in lateinischer Sprache, wobei er sich in einer angefügten Descriptio Galliae als sorgfältiger Beobachter öffentlicher Einrichtungen zeigte. Er widmete die Arbeit den Häuptern des Schmalkaldischen Bundes, die jetzt endlich auf Jakob Sturms und Butzers Drängen (vgl. M. Lenz, Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Butzer II, 262 u. ö.; Baumgarten, Briefwechsel S. 42 ff.; Brandenburg, Polit. Korrespondenz Moritz' v. Sachsen II, 224 f., 267) sich zu einem Vertrag mit Sleidan als Botschafter, Dolmetscher von Aktenstücken und Chronisten des Religionshandels bestimmen ließen. Rüstig ging er an die Arbeit, so daß er das erste Buch schon am 11. Juli 1545 an Jakob Sturm senden konnte. Hier hatte ihm der soeben erschienene erste Band der Opp. Luth. Viteb. die nötigsten Urkunden geliefert. Ein Schreiben an Luther selbst um authentisches Material aus den Jahren 1517—21 (Briefwechsel Sleidans S. 60 und 64) scheint erfolglos geblieben zu sein. Aber nun bedurfte er des Zutritts zu den Archiven. Die Arbeit wurde auf kurze Zeit unterbrochen durch eine freilich völlig ergebnislose Gesandtschaftsreise an den englischen Hof, da die Schmalkaldener zwischen England und Frankreich vermitteln wollten (Spätherbst 1545). Doch sammelte er dort manches Material und knüpfte wertvolle litterarische Bekanntschaften an. Zur Berichterstattung über diese Reise besuchte er Februar 1546 den Frankfurter Bundestag. Dann folgte seine Eheschließung mit der Tochter des Dr. Johann von Niedbruck in Metz, darauf seine Reise zum Wormser Bundestage und ein Besuch in der Heimat. Im Sommer 1546 wollte er die Arbeit fortsetzen (vgl. Seckendorf, Comment. de Lutheranismo 1692 III, 665). Landgraf Philipp lud ihn auch nach Marburg ein, um dort Archivalien zu benutzen, während Kursachsen ihn beschied, in Torgau oder Wittenberg seien nur wenig für ihn brauchbare Akten vorhanden, von diesem wenigen solle er Abschriften oder Auszüge erhalten. Da brach der Krieg aus, der auch ihn in die übelste Lage brachte. Die Zahlungen des Bundes blieben aus, ebenso die Besoldung aus Frankreich; da suchte er neue Subsidien in England, als Butzer und Fagius dorthin wichen. Er dedizierte den dortigen Machthabern verschiedene Schriften: außer der nunmehr vollendeten Übersetzung des Cominaeus eine Summa doctrinae Platonis de republica et legibus (1548), sowie Claudii Sesellii (Claude de Seyssel) et de rep. Gall. et Regum officiis libr. duo (1548). Endlich im März 1551 verschaffte ihm Cranmer von Eduard VI. das Versprechen einer jährlichen Pension. Vom Herbst 1551 bis April 1552 weilte er als Gesandter in Trient. Bald darauf nahm er an einer Gesandtschaft zu König Heinrich II. teil. Nunmehr (September 1552) verschafften ihm seine Gönner eine Anstellung als Gesandter Straßburgs mit 150 Gulden auf vier Jahre. (Der Vertrag zurückdatiert auf Johannis 1552.) Mit diesen Mitteln war es ihm aber unmöglich, Reisen für sein Geschichtswerk zu unternehmen. Er blieb auf das beschränkt, was ihm Straßburg, das Archiv des Pfalzgrafen Ottheinrich, seine persönlichen Erinnerungen und Sammlungen und die Mitteilungen seiner dortigen Freunde boten. Erst später kamen wohl noch Archivalien aus Weimar hinzu. Manches steuerte ihm besonders im Jahre 1554 noch Vergerio bei (Briefwechsel zwischen Herzog Christoph und Vergerius S. 69 ff.; Hubert, Vergerios publizistische Thätigkeit, Göttingen 1892, S. 150 ff.). Während des Krieges war er (also ohne Benutzung von Archivalien) bis zum Ende des vierten Buches gelangt (Oktober 1547). Beim fünften Buche nahm er im September 1552 die Arbeit wieder auf. Am 2. April 1554 meldet er: „Absolvi totum opus“. Im Mai finden wir ihn als Abgesandten Straßburgs auf dem Konvent zu Naumburg (CR VIII, 282 ff.; v. Druffel-Brandi, Briefe und Akten IV, 461; P. Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons 1904, S. 70 f.). Unter schwerem häuslichem Leid — seine Frau war 1553 gestorben — und pekuniären Bedrängnissen machte er im Herbst sein Opus druckfertig. Im Winter 1554/55 ging der Druck bei Wendelin Rihel in Straßburg vor sich — da drohte noch in letzter Stunde der Straßburger Rat (auf Anregen des Kaisers) die Herausgabe zu verbieten; endlich kam die Genehmigung. Aber Herzog Christoph von Württemberg lehnte die Dedikation ab und riet, das Buch nicht ausgehen

zu lassen, obgleich Sleidan schon aus Rücksicht auf ihn sein Werk überarbeitet hatte. Kurfürst August von Sachsen dagegen nahm die Widmung an (vom 23. März 1555, vgl. v. Druffel-Brandi, Briefe und Akten IV, 655). Aber nun gab es von allen Seiten Rumor. Keinem hatte er es recht gemacht. Am kaiserlichen Hofe zürnte man; Diana von Poitiers fühlte sich beleidigt. Aber auch in den verschiedenen Lagern der Evangelischen fühlte man sich durch seine Erzählung verletzt oder hielt wenigstens das Erscheinen seines Buches für nicht zeitgemäß. „Von protestantischer wie katholischer Seite wurden ihm Lügen, Entstellungen und böswillige Auslassungen vorgeworfen . . . Die Mehrzahl derer, die in den geschilderten Jahrzehnten politisch thätig gewesen, war eben noch am Leben und nur wenige unter ihnen hatten sich in diesen wechselvollen Zeitläuften stets so benommen, daß sie das Licht in keiner Weise zu scheuen brauchten. Mit tiefem Mißbehagen sahen sie durch Sleidan so manches an die breite Öffentlichkeit gezogen, was sie am liebsten für immer mit dem Mantel der Vergessenheit bedeckt hätten" (Winckelmann in Ztschr. für d. Gesch. des Oberrheins, NF XIV, 569). Charakteristisch ist Melanchthons Seufzer: er könne das Buch nicht loben, denn unschöne Handlungen sollten nicht in schöne Worte gekleidet werden; Sleidan erzähle vieles, was besser mit ewigem Stillschweigen bedeckt würde. Wenigstens die jungen Leute möchten die Geschichte dieser Verwirrungen nicht lesen, die doch nur unsere Thorheit und Erbärmlichkeit zeigten (CR VIII, 483).

Sleidans Dienstzeit in Straßburg, wo er seit 1553 auch an der Schulverwaltung eifrig teilgenommen und auch der französischen Gemeinde sich kräftig angenommen hatte, lief im Juni 1556 ab. Bei dem Verdruß, den er mit seinem Buche angerichtet, wollte ihn niemand in seine Dienste nehmen. Doch als in Duisburg eine Universität gegründet werden sollte, gedachte man ihn dorthin als Professor der Geschichte zu berufen. Aber inzwischen hatte ihn im August 1556 eine Krankheit ergriffen, der er am 31. Oktober erlag. Kurz zuvor (Juni 1556) war noch seine Schrift **De quattuor summis imperiis lib. III** erschienen, die alsbald der beliebteste Leitfaden der Weltgeschichte (bis zum Regierungsantritt Karls V. reichend) wurde und nicht allein in Deutschland, sondern auch in der Schweiz, Holland und England, ja sogar von baierischen Jesuiten, in Übersetzungen, Bearbeitungen und Fortsetzungen als Schullehrbuch bis ins 18. Jahrhundert viel gebraucht worden ist. Noch Friedrich Wilhelm I. von Preußen hat aus ihr Weltgeschichte gelernt. Sie erzählt mehr Kirchen- als Weltgeschichte, betont die Unrechtmäßigkeit und den Trug des Papsttums, welches im Verein mit dem Türken das Menschengeschlecht bis zur Wiederkunft Christi plagen wird. Die beigefügten Quellencitate gehören übrigens erst späteren Herausgebern an.

Sein Hauptwerk **De statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare Commentariorum libri XXVI** (das XXVI. Buch, das bis zum September 1556 reicht, fand man in seinem Nachlaß und fügte es 1558 an) ist das grundlegende Geschichtswerk über die deutsche Reformation geworden. Es ist der Hauptsache nach eine Aneinanderreihung von Urkunden und urkundlichen Relationen, die er in bald längeren, bald kürzeren Excerpten wiedergiebt in einer an Cäsar gebildeten Sprache, die freilich an den Urkunden um des Ebenmaßes willen manches glättet und abschwächt. Die politischen Ereignisse sind anfangs nur wenig, später immer ausführlicher berücksichtigt. Versehen und Mißverständnisse lassen sich nachweisen. Über manches geht er absichtlich mit Stillschweigen hinweg, wobei Rücksichten auf noch Lebende mitspielen, auch, wie beim Schweigen über des Landgrafen Doppelehe, vielleicht das Interesse, den Makel vergessen zu machen. „Aber schwerlich möchte es jemand gelingen, ihn einer absichtlichen Lüge oder auch nur einer Verdrehung oder unredlichen Benützung eines Aktenstückes mit Grund zu zeihen." Seinen Grundsatz: **Historiam nihil magis decet quam veritas atque candor,** hat er wissentlich nicht verleugnet. Es war ein Akt der Selbstverleugnung, wenn er aus staatsmännischen Gründen über manches schwieg, was ihm wohl bekannt war. Einzelnes überging er auch, weil er dessen Bedeutung zu gering taxierte, so nach seiner eignen Versicherung den ganzen Schwenkfeldianismus. Über seine Quellenbenutzung urteilt G. Voigt (a. a. O. S. 141): „Man erkennt, daß Sleidan die ihm zugesteckten Materialien keineswegs mit gutem Glauben hinnahm, sondern nach Authentie und Wert recht wohl zu sichten verstand." Man hat neuerdings von katholischer Seite ihn dadurch diskreditieren wollen, daß man zeitgenössische Anklagen wider seine Wahrhaftigkeit hervorzog, hat aber keinen Beweis dafür erbracht, daß diese Anklagen begründet waren. Man hat ferner Vorwürfe gegen ihn erhoben von der unbilligen Forderung aus, daß er mit unserer Kenntnis der Archive und für die Bedürfnisse des Historikers von heute hätte schreiben sollen, anstatt ihn an der Historik seiner Zeit zu messen. Man vermißt ferner bei ihm

die Unmittelbarkeit der Anschauung, sollte aber nicht vergessen, daß er bei langen Abschnitten dieser Geschichte im Ausland gelebt hatte, oder vermißt die Mitteilung seiner persönlichen Erlebnisse, um die es sich ihm gar nicht handelte; man wirft ihm vor, daß er die große Volksbewegung der ersten Reformationsjahre gar nicht zur Anschauung bringe. Gewiß fällt uns auf, daß z. B. Luthers Schrift „An den christlichen Adel“ in seiner Darstellung fehlt, daß Hutten und sein Eintreten in die Bewegung übergangen wird (aus Rücksicht auf Württemberg oder beeinflußt von dem Andenken an Erasmus?). Aber neben der lehrreichen Erscheinung, daß der Protestantismus schon nach wenigen Jahrzehnten die Kunde von den Stürmen seines ersten Auftretens fast verloren hatte, bezeugt uns seine Geschichtschreibung doch auch das Erfreuliche, daß es Männer gab, die im stande waren, jenen als eine einheitliche Erscheinung aufzufassen und in einer Zeit, wo er sich in mancherlei Richtungen zersplitterte und verfeindete, ihn als eine solche einheitliche Größe leidenschaftslos den Glaubensgenossen vor Augen zu stellen. Als Diplomat hatte Sleidan zu schwer die Schwächung des Schmalkald. Bundes durch seine innere Uneinigkeit erfahren, als daß ihm nicht der Zusammenschluß der römischen Macht gegenüber am Herzen gelegen haben sollte. Sein Bekenntnis: „**licet hanc Evangelii doctrinam, beneficio dei restitutam, libenter profiteor et ad eum coetum aggregatum esse me vehementer gaudeo, tamen ab omni acerbitate verborum abstineo, remque totam, sic ut est acta, simpliciter expono**“ (ed. am Ende I, 15) offenbart eine in seinen Tagen seltene Ruhe und Sachlichkeit. Der Generation, für die Sleidan schrieb, ist seine Darstellung von außerordentlichem Werte gewesen, denn sie bot ein Geschichtsbild, das nicht als Streitschrift die Gegensätze verschärfen, sondern in edler Einfachheit „Gottes Wunderwerk und Gutthaten“ aufweisen und damit zur Einigung und Versöhnung verhelfen wollte. — Sein Geschichtswerk wurde alsbald von den verschiedensten ins Deutsche übersetzt. Die einzige von Sleidan selbst autorisierte und unterstützte Verdeutschung war die von Markus Stammler. Dann kamen die Übersetzungen in andere Sprachen, ebenso dann die Fortsetzungen. Aber auch die Gegenschriften von katholischer Seite blieben nicht aus (Fontaine 1558, Kaspar Gennep 1559, Laurentius Surius 1564). Man schrieb ihn nach Kräften aus und schmähte ihn zugleich. Schon 1558 kam sein Buch auf den Index. Auch diese Gegnerschaft bezeugt den Eindruck, den seine Arbeit auf die Zeitgenossen gemacht hatte. **G. Kawerau.**

Smaragdus. — Mabillon, Vetera Analecta, Par. 1723, p. 350sqq.; Histoire litér. de la France IV, 439—447 und 708; Hauréau, Singularités historiques et littéraires, Paris 1861, p. 100sq.; Karl Werner, Alkuin und sein Jahrhundert (1876), S. 25 u. 317f.; Adolf Ebert, Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande II (1880), S. 108—112; Bennett im DchrB IV, 708f.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, 113f. 303. 536. 592—594; Werminghoff, Der Fürstenspiegel der Karolingerzeit: HZ 1902, S. 193—213; Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums ꝛc. (1903), S. 133f.; H. Hurter, Nomenclator lit. theol. cath., 3. ed., I (1903), p. 738 und 762.

Von den verschiedenen mittelalterlichen Mönchsschriftstellern Namens Smaragdus war der bedeutendste

1. Smaragdus, Abt des Klosters St. Mihiel (Diöcese Verdun) an der Maas, einer der gelehrtesten Vertreter der fränkischen Theologie im karolingischen Zeitalter. Für das hohe Ansehen, das er unter Karl d. Gr. genoß, zeugt der Umstand, daß er 810 mit den Bischöfen Jesse und Bernarius und dem Abte Adelhard von Corbie als Gesandter des Kaisers die Beschlüsse der Synode zu Aachen v. J. 809, betreffend den Zusatz Filioque im Symbolum, an Papst Leo III. zu überbringen und bei den damals geführten Verhandlungen über den Ausgang des hl. Geistes und den liturgischen Gebrauch des Symbols als Sekretär zu fungieren hatte (s. die von ihm aufgezeichneten **Acta collationis Romanae** bei Baronius **Ann. a. 809, num. 54—63,** in **Labb. Coll. concil. Tom. VII,** sowie **MSL** Ausg. des Smaragdus, Paris 1852, S. 971ff.). Auch bei Ludwig dem Frommen muß er viel gegolten haben, wie ihm denn derselbe nicht bloß zahlreiche Schenkungen und Privilegien für sein Kloster erteilte (s. **Chart. Ludovici Pii et Lotharii filii ejus pro monast. S. Michaelis** bei Baluz. **Miscell. l. IV,** und daraus bei Migne S. 975ff.), sondern auch ihn nebst dem Bischof Frotharius von Toul (gest. um 837) zum Schiedsrichter in dem Streite des mailändischen Abts Ismundus mit seinen Mönchen bestellte (vgl. die von ihm und von Frothar gemeinschaftlich verfaßte **Epist. ad Ludovicum Augustum** von 825—830 **MG EE V** S. 290 Nr. 21, auch bei Duchesne **Script. rer. Franc. Tom. II, p. 713sqq.**). Sein Todesjahr ist unbekannt. Doch [illegible]

er Ludwig d. Fr. nicht überlebt zu haben. — Seine Schriften, die zum größeren Teile, von Migne und Pitra in des ersteren Patrologie, T. 102 (1851) gesammelt herausgegeben sind, verraten eine nicht unbedeutende patristische Belesenheit und einen praktisch-frommen Geist, der von der frischen und biblisch-nüchternen Grundrichtung der fränkisch-deutschen Theologie unter Karl d. Gr. nicht unberührt geblieben zu sein scheint. Allein sie entbehren fast aller Originalität der geistigen Konzeption. Der Verfasser gehört zu jenen reproduktiven Naturen, deren Vermögen über eine zwar gewandte, aber durchaus trockene Kompilation der Leistungen Früherer nicht hinauslangt. — Er kann deshalb mit manchen anderen theologischen Autoritäten der älteren Karolingerzeit, wie Alkuin, Theodulf und Jonas von Orléans, Agobard von Lyon, Klaudius von Turin, die wenigstens auf einzelnen Gebieten produktiv zu sein bestrebt waren, nicht auf eine Linie gestellt werden. Sein exegetisches Hauptwerk: **Commentarius s. Collectiones in Evangelia et Epistolas, quae per circuitum anni in templis leguntur** (zuerst Straßburg 1536, dann wieder bei Migne a. a. O. S. 1—594) ist eine Kompilation für den Gebrauch predigender Priester (daher vom Verfasser als **Liber Comitis** bezeichnet), in welcher die exegetischen Bemerkungen zahlreicher älterer kirchlicher Schriftsteller, namentlich des Origenes, Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Gregor d. Gr., Cassiodor, Eucherius, Isidorus und Beda, kritiklos in der sprechsalartigen Weise früherer Catenenschreiber zusammengetragen sind. Mehr Eigenes bietet sein zweites Hauptwerk dar: ein Kommentar zur Mönchsregel des hl. Benedikt von Nursia (**Expositio s. Commentari in reg. S. Bened.**, herausgegeben Köln 1595; dann in Hrabanus Maurus Opp. Tom. IV, p. 246 sqq.; bei Migne S. 690—932), worin Smaragdus sich als Anhänger und Gönner der strengen monastischen Reformgrundsätze seines Zeitgenossen Benedikts von Aniane kundgiebt (vgl. Hauck, KG Deutschlands II, S. 643 und Zöckler, Ask. und Mönchtum, S. 393 ff.). Eine ähnliche Tendenz verfolgt drittens das **Diadema monachorum**, eine Sammlung asketischer Regeln und Betrachtungen, betreffend die vornehmsten Pflichten und Tugenden des Mönchslebens, aus den K.-Vätern, bes. aus Cassian und Gregor d. Gr. zusammengetragen und in 100 Kapiteln angeordnet (nach den früheren Ausgaben, Par. 1532, Antw. 1540 und Par. 1640, in der B. m. Tom. XVI, und bei Migne S. 593—690). Ein Auszug daraus ist gewissermaßen die **Via regia**, eine für Kaiser Ludwig d. Fr. bestimmte und demselben durch eine besondere **Epistola nuncupatoria** gewidmete moralische Hodegetik in 32 Kapiteln, worin die nur für die Mönche geeigneten asketischen Vorschriften weggelassen, die übrigen aber je nach Bedürfnis erweitert oder ins Kurze gezogen sind (zuerst bei Dachery, Spicileg. Nova ed., Paris 1723, Tom. I, p. 238 sqq.; dann bei Migne S. 932—970; vgl. Hauck II, S. 113 f., sowie besonders Werminghoff a. a. O.). Hierzu kommen noch die oben angegebenen **Acta collationis Romanae** und **Ep. Frotharii et Smaragdi ad Ludov. Aug.**; desgleichen eine **Epistola Caroli M. ad Leonem III. Pontif. de process. Sp. Sancti** (bei Migne Tom. 98, col. 923), welche eigentlich Smaragdus abgefaßt haben soll, sowie einiges Ungedruckte, z. B. ein **Commentarius in Prophetas** und eine **Historia monasterii S. Michaelis**, worüber Mabillon Anall. 350 sqq. zu vergleichen. Die **Grammatica major s. Comment. in Donatum**, von welcher Mabillon a. a. O. S. 358 f. Proben aus einer Corbieer Handschrift mitgeteilt hat, scheint die früheste seiner Arbeiten zu sein, verfaßt vor seinem Gelangen zur Abtwürde, während er noch Magister der Schule seines Klosters war (zwischen 800 u. 805). Sie ist zwar keine hervorragende Leistung, läßt ihn aber doch als einen der strebsameren mittelalterlichen Bearbeiter der latein. Grammatik erscheinen (vgl. Keil, **De grammaticis quibusdam latinis infimae aetatis**, Erlangen 1864). — Von dem bisher Behandelten sind verschieden:

2. Smaragdus oder, wie er mit seinem eigentlichen Namen hieß, Ardo, ein Freund und Schüler Benedikts von Aniane, der als Augenzeuge seines Todes die Abfassung einer Lebensgeschichte dieses Heiligen aufgetragen bekam, sich dieser Aufgabe mit Geschick, in schlichter Darstellung eine reiche Fülle interessanten biographischen Materials verarbeitend, unterzog (gedruckt bei Mabillon, ASB, Saec. IV, part. I, p. 191 sqq.; auch bei Migne Tl. 103, S. 354 ff.) und im Jahre 843, 60jährig, von seinen Klostergenossen als Heiliger verehrt, starb. Vgl. Ebert, S. 346 und Hurter, p. 762, n. 2. — Hierzu kommt:

3. Smaragdus, Abt eines Klosters zu Lüneburg in Sachsen, der erst um das Jahr 1000 gelebt haben kann, da sein Kloster 972 von Herzog Hermann Billung gegründet wurde. Über seine etwaige schriftstellerische Thätigkeit ist nichts Näheres bekannt. Einer nicht hinreichend sicher begründeten Vermutung zufolge wäre er Verfasser jener **Grammatica major** gewesen (vgl. Dachery, Spicileg. I, p. 238). **Zöckler †.**

Smith, John Pye (1774—1851), englischer Theolog und Geolog. — Litteratur über ihn: Medway, Memoirs of the Life and Writings of J. P. S., London 1853; Lebensabriß in Bohn, The Relation between Holy Scripture and some parts of Geological Science; Congregational Yearbook 1851, S. 223 ff.; Gentleman's Magazine 1801, II, S. 864; 1843, I, S. 312; 1851, I, S. 668; S. Lee, Dictionary of Nat. Biography vol. LIII, S. 86.

Am 25. Mai 1774 als einziger Sohn des John S., eines kleinen Buchhändlers in Sheffield, geboren, entbehrte S. in seinen jugendlichen Jahren die Wohlthat geordneten Unterrichts; was er an geistigem Gute gewann, eine nicht sehr tiefgehende Vertrautheit mit der englischen und französischen Litteratur und der klassischen Bildungswelt, verdankte er im wesentlichen seinem Lesehunger, den er durch wahllose Lektüre in einem Winkel des väterlichen Buchladens zu befriedigen suchte. Religiöse Einflüsse scheinen auf ihn irgendwie tief nicht gewirkt zu haben. Seine Eltern gehörten der kongregationalistischen Gemeinschaft an, in die er selbst, gegen die kirchliche Sitte der Zeit, auffällig spät, erst in seinem 19. Jahre, als Mitglied aufgenommen wurde. Inzwischen hatte er den Buchhandel erlernt und versuchte zuerst seine litterarischen Schwingen in der Luft der Oeffentlichkeit durch die Uebernahme der Redaktion der Iris, einer Zeitschrift, deren Herausgeber eben eine Gefängnisstrafe abzubüßen hatte. Um diese Zeit scheint er, — durch welche Vermittelungen, ist ungewiß, — in die Kreise von Coleridge und Roscoe gekommen zu sein, aus denen er starke Anregungen zu erhöhten Lebenszielen mitnahm. Seit 1796, nachdem er den buchhändlerischen Beruf aufgegeben, studierte er unter der Leitung von Dr. Edward Williams auf der nonkonformistischen Akademie von Rotherham Theologie und erhielt im Jahre 1800 die Stellung eines Internatlehrers (resident tutor) an der Independenten-Akademie in Homerton-London, deren Aufgehen in das auf wissenschaftlicherem Grunde errichtete independentische New College in St. John's Wood er nach fast fünfzigjährigem Dienste noch mit erlebte. Nach den klassischen Disziplinen (literae humaniores) der ersten fünf Jahre übernahm er in den folgenden wiederholt die Vorlesungen über das Neue Testament, hebräische Grammatik, Logik, Rhetorik und Mathematik, in seinen späteren Lebensjahren auch naturwissenschaftliche. Seine ganze Lebensarbeit in ihren persönlichen Formen der Erziehung und des Unterrichts der jungen Akademiker hat er, nachdem er 1804 die Ordination empfangen, als theologischer Collegeleiter (seit 1806) durch 45 Jahre hindurch bis zu seinem Tode dieser Anstalt gewidmet.

Auf weitere Kreise, auch über die Grenzen Englands hinaus, hat er durch seine schriftstellerischen Arbeiten gewirkt. Durch eisernen Fleiß, bewundernswerte Vielseitigkeit und tiefe Frömmigkeit, aber weder durch philosophische Tiefe noch Glanz der Sprache ausgezeichnet, hat er seine Kraft zwar im wesentlichen in der litterarisch-polemischen Teilnahme an den Fragen des Tages verbraucht, aber doch auch durch zwei Werke der biblischen Wissenschaft in England Richtungslinien gegeben, die für die Wege der staatskirchlichen und nonkonformistischen Theologie eine Zeit lang maßgebend waren und aus diesem Grunde ihm eine Stelle auf diesen Blättern sichern.

Sein theologisches Hauptwerk, das ihm seiner Zeit einen Ehrenplatz in der kirchlichen Wissenschaft des protestantischen Englands schuf, trägt den Titel: The Scripture Testimony to the Messiah: an inquiry with a view to a satisfactory determination of the doctrine taught in the Holy Scriptures concerning the person of Christ (4 Bücher; 1. Ausgabe 1818 und 1821; 6. Neudruck 1871). Veranlaßt durch die Socinianische Kontroverse, die sein warmes evangelisches Empfinden in jener Zeit der trostlosesten Flachheit einer-, und des hochgespannten Formeltums in der Oxforder Theologie andererseits gegen die unitarischen „Rücksichtslosigkeiten" emportrieb, wuchs das Werk sich zu dem Versuche einer wissenschaftlichen Neugestaltung des christologischen Glaubensinhalts aus der hl. Schrift aus. Von bewegenden Einflüssen der zum Evangelium sich eben zurückfindenden deutschen Theologie, als deren dankbaren und überzeugten Schüler er sich später bekannte, kann zu dieser Zeit nicht wohl die Rede sein; vielmehr aus seinem Hunger nach religiöser Vertiefung und seiner Begeisterung für die biblische Theologie heraus, die in Staatskirche wie Sektentum um die Wende des Jahrhunderts ihren Tiefstand erreicht hatte, warf er seine Sätze auf den Tisch der Zeit, um den eben gedruckten Angriffen des zu den Unitariern übergetretenen Rev. Ph. Belsham (in dessen Calm Inquiry on the Person of Christ) auf Christus mit dem Zeugnis der Bibel zu begegnen. In engem, je und dann ermüdendem Anschluß an die abweichenden Aufstellungen der englischen Unitarier und der rationalistischen deutschen Theologie (Gesenius, Bretschneider, Semler, Michaelis, Rosenmüller, Wegscheider, Kuinöl und De Wette) gestaltet er, unverdrossen bemüht, mit den gemäßesten Worten allen Seiten des Problems,

allen Abtönungen des Gedankens zum Rechte zu verhelfen, in damals vielbewunderter Kraft und Schönheit das gesamte Zeugnis der Bibel für das Wunder der Person des Gottmenschen zu einer wuchtigen Anklage der christuslosen Zeittheologie. — Seine Gedankenführung geht (I. Buch) von methodischen Erörterungen über Wert und Umfang der christocentrischen Schriftauslegung aus, deren Vertreter geschichtlich gewürdigt werden, und führt den Nachweis der Notwendigkeit und Wirklichkeit eines großen Weltbefreiers, nach dem die Menschheit (von ihren Anfängen an in der klassischen Profanlitteratur) durch alle Entwickelungsstufen hindurch bis zur Fülle der Zeit ihre Sehnsucht gewendet. — II. Buch: In Gebet, Opfer und Geheimkult hat die Seele des Heidentums (der Perser, Ägypter, Inder, Römer und Griechen) atemlos auf den kommenden Helden gelauscht; das Alte Testament führt in den Weissagungen die Frage an die Schwelle der Antwort. Das Ergebnis dieser mit dem Protevangelium Gen 3, 15 einsetzenden Untersuchung ist der Nachweis, daß durch das gesamte alttest. Schrifttum die Hoffnung auf einen von Gott verheißenen, im eminenten Sinne als Messias bezeichneten Helfer geht, der als Nachkomme Adams, Abrahams, Davids, als „Weibessame" (wofür auch Jer 31, 22 verwandt wird), als treuer „Knecht Gottes", als der alle anderen an Würde überragende „Gesandte Gottes" (wobei S. mit philologischer Akribie den מַלְאַךְ יְהוָֹה, den **Angel of Jehovah** als zweite Person der Gottheit nachzuweisen sucht), als Friedensstifter zwischen Gott und der Welt, als Befreier vom Übel (von Weltelend und Sünde), endlich als Sohn Gottes (Pſ 2, 7 und Jeſ 9, 6), dem die Anbetung der Engel und Menschen zukommt, festgestellt wird. — Im III. Buche wird der induktive Beweis, daß alle eben festgestellten Wesenszüge in dem Schrifttum des Neuen Testaments sich wiederfinden, durchgeführt: nach Jesu Selbstzeugnis ist er der Gottessohn, der über alles menschliche Erkennen (Mt 11, 27; Jo 10, 15) und gleicher Ehre und Macht mit dem Vater ist (Jo 5, 17—30; 36), und der Menschensohn, der, vom Himmel in der Zeit herniedergekommen, vor der Welt in Herrlichkeit beim Vater war (Jo 17, 5; 8, 58) und ewig gegenwärtig bleibt (Mt 28, 19—20; 18, 20), die Toten auferweckt und die Welt richtet; wobei auch die These, daß Jesus „eine den Anschein von religiöser Verehrung annehmende Huldigung sich gefallen ließ", auftritt (auf Grund von Mt 2, 2; 11; 5, 8; 8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 20, 20; 28, 9; Jo 20, 28). — Im IV. Buche endlich wird die Lehre der Apostel unter dem christologischen Gesichtspunkt erörtert, in einer ausgedehnten Untersuchung der Aussagen der Apostelgeschichte (über die Anbetung Jesu 2, 21; 1, 24; 20, 32), des Johannesprologs und der Offenbarung, der Apostel Petrus, Judas, Jakobus und Paulus über Christus als den Geber geistlichen Lebens, als die Quelle der Autorität und der Wunderkraft der Apostel, als den Herrn eines ewigen Königreiches, endlich als den Gegenstand religiöser Anbetung, dem auch der Name Gott beigelegt werde (die Beziehung des *θεὸς εὐλογητός* Rö 9, 5 auf Christus wird eingehend untersucht und verteidigt und dazu Hbr 1, 8; 3, 1—5; 2 Th 1, 12; Eph 5, 5; Tit 2, 13; 1 Ti 3, 16 herbeigezogen). — Das Endergebnis ist dies: nach ntl. Lehre laufen die beiden Linien der aufgenommenen Untersuchung in Christo Jesu, der einerseits mit dem Vater „eins ist in Willen, Absicht, Thätigkeit und Seinsweise", dem göttliche Ehre und Anbetung, göttliches Wesen und göttlicher Name zugesprochen werden und der andererseits in vollem und wahrem Menschentume stand, zusammen, d. h. in der Person des Menschensohnes stellt sich nach dem Zeugnis der Schrift A und NTs in einzigartiger Weise die gottmenschliche Einheit dar; er ist „der im AT verheißene Welterlöser, der im NT geoffenbarte Christ". —

Diese Untersuchungen, mit den Mitteln der theologischen Erkenntnis der Zeit geführt, können an Schärfe, Tiefe und Feinsinn mit den Arbeiten J. A. Dorners und v. Hofmanns nicht in Vergleich gestellt werden; zu ihrer Zeit haben sie in England als das **standard work** über die christologische Frage gegolten, nach dem Zeugnis des Oxforder Bischofs Dr. Lloyd als „die beste Schutzschrift, die in England gegen die modernen Entstellungen der Unitarier existiert"; auch das Verdienst, der kirchlichen Theologie in England neue Wege gewiesen und die biblische Betrachtungsweise durch Vertiefung, Kraft und Wärme auf gesunde Grundlage gestellt zu haben, verbleibt ihnen; aber sie haben weder den Anspruch auf eine epochemachende Leistung noch auf bleibenden wissenschaftlichen Wert. —

In Verfolg dieser biblischen Studien, die in der Hauptsache das Erträgnis seiner mittleren Lebensjahre sind, wandte er sich später, aus dem Bedürfnis heraus, die immer drohender an die Pforten der biblischen Erkenntnistheorie pochenden Angriffe der neu erwachenden Naturwissenschaft in ihre Schranken zu weisen, dem geologischen Studium zu. Er veröffentlichte 1839, von den Kongregationalisten zur Übernahme der sog. **Congre-**

gational Lecture gedrängt, eine apologetische Untersuchung der Beziehungen zwischen der Geologie und dem alttest. Schöpfungsbericht u. d. T. **On the Relation between Holy Scripture and some parts of Geological Science** (5. Aufl. 1852), in der er vorurteilsfrei die von der Naturwissenschaft gewonnenen Thatsachen in den Hauptzügen auf das theologische Gebiet herübernahm und zugleich die Vereinbarkeit der mosaischen Darstellung mit jenen Thesen nachwies. In jener Zeit eine vielbewunderte Leistung, die S. nicht nur in die vordere Reihe der christlichen Apologeten Englands rückte, sondern auch auf der Gegenseite, von Männern wie Herschell, Whewell, Sedgwick und Baden-Powell, warmen Beifall fand. Es wird der Nachweis versucht, daß die Annahme einer wiederholten Schöpfung, eines allgemeinem Chaos, der Freiheit der niederen Tierwelt vom Tode (vor dem Falle des Menschen), die Ableitung der Tier- und Pflanzenwelt aus einem einzigen Schöpfungscentrum, endlich eine geographisch allgemeine Sintflut geologisch nicht haltbar sei, während eine präadamitische Welt, mit Leben und Tod, ein örtlich abgegrenztes Chaos und eine in sechs Stufen (von ungefähr 24 Stunden Zeitdauer) sich vollziehende partielle Neubildung, endlich eine lediglich auf die menschlichen Wohnsitze beschränkte, „anthropologisch, aber nicht geographisch allgemeine" Flut in „Übereinstimmung mit den Ergebnissen der Geologie wie der Schriftlehre" gefordert wird; also Thesen, die von dem Weltbilde der modernen Naturerkenntnis zwar überholt sind, aber seiner Zeit auf ihrem Gebiete bahnbrechend wirkten. —

Endlich hat S. auch in die zwischen Staatskirche und Dissent schwebenden Zeit- und Streitfragen je und dann eingegriffen, immer mit ebenso besonnenem wie entschiedenem Urteil und einem aus seinen freieren Anschauungen heraus sich ergebenden universellen Blicke. —

Auf wissenschaftlichem Gebiete auch über die Kreise seiner Denomination hinaus als ein führender Geist anerkannt, von seinen Studenten als **the blessed Doctor** geliebt und hochverehrt, aber als Prediger wegen seines lehrhaften, die Saiten der Gemüter nicht treffenden Sprache ohne Erfolg geblieben, ging S., ein hochbetagter, taub gewordener Greis, nachdem er eben seine Ämter niedergelegt hatte, am 5. Februar 1851 im Glauben an seinen Erlöser, dessen Sache lebenslang geführt zu haben seine Freude und sein Stolz war, heim; im Abney Park Kirchhof (im Norden Londons) liegt er begraben.

Rudolf Buddensieg.

Smith, William Robertson, gest. 1894. — Litteratur: Eine wirkliche Biographie von W. Rob. Smith giebt es nicht. Die äußeren Daten seines Lebens wie manches über seine Persönlichkeit geben folgende Nachrufe: Athenaeum, 1894, April 7, S. 445f.; Academy, 1894, Bd 45, S. 289; Saturday Review, Bd 77, S. 359f.; Nation (N.Y.) Bd 58, S. 308—10; Edw. G. Brown: Journ. of the Roy. As. Soc. 1894, S. 594—603; F. C. Burkitt, Engl. Hist. Rev. IX, S. 684—89; J. G. Frazer, Fortnightly Rev., N. S. 55, S. 800—807; J. S. Black, Dictionary of National Biography, Vol. LIII (1898), S. 160 bis 162 (wertvoller biograph. Artikel nach Mitteilungen der Familie). — Ueber die Stellung Rob. Smiths in der Geschichte der englischen Theologie s. O. Pfleiderer, Die Entwickelung der protest. Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825, S. 187f. — Eine bibliographisch vollständige Aufzählung aller Werke, Artikel, Abhandlungen und kürzeren Notizen von Rob. Smith ist bei dem großen Umfang der Liste an dieser Stelle unmöglich. Indes werden in dem folgenden Artikel alle wichtigeren Arbeiten genannt und — soweit möglich — in Kürze charakterisiert. Es sei noch darauf hingewiesen, daß die zahlreichen Besprechungen der Hauptwerke vielfach von großem Werte sind und wichtige Ergänzungen bieten. Es gilt das besonders von den Besprechungen zu „Kinship and marriage in the early Arabia", unter denen die Arbeiten von Aug. Müller (GgA 1886, S. 329—41); P. de Lagarde (Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. Wissensch. zu Gött. 1886, S. 262—277); Ign. Goldziher (Litteraturbl. f. orient. Philol., Bd III, S. 19—28) und besonders Th. Nöldeke (ZdmG 40, S. 148 bis 187) hervorzuheben sind.

I. Lebensgang und Persönlichkeit. William Robertson Smith ist geboren am 8. November 1846 zu New Farm bei Keig in Aberdeenshire (Schottland) als Sohn eines Predigers der schottischen Freikirche (William Pirie Smith). Durch den Unterricht seines Vaters vorgebildet, besuchte Rob. Sm. seit November 1861 die Universität Aberdeen, an der er 1865 seine Studien mit höchster Auszeichnung abschloß. Für seine wissenschaftliche Entwickelung wurden seine Studien in Deutschland (Sommer 1867 in Bonn, Sommer 1869 in Göttingen) von entscheidender Bedeutung. Hier gewann er die Prinzipien wissenschaftlicher Forschung überhaupt; besonders übernahm er die kritische Methode der alttestamentlichen Forschung, deren Ergebnisse er später erfolgreich vertreten hat. Neben seinen theologischen Studien trieb er in Bonn (unter Plücker) mathematische Studien.

In Göttingen wirkten auf ihn neben Lotzes philosophischen Vorlesungen aufs nachhaltigste die Vorlesungen Ritschls über Ethik. Die Vielseitigkeit seines Wissens und seine geistige Beweglichkeit ermöglichten ihm auf ganz verschiedenen Wissensgebieten thätig zu sein. Ein Zeugnis dafür sind die mathematischen und physikalischen Arbeiten, die er als Assistent am physikalischen Institut zu Edinburgh unter Prof. P. G. Tait (1869—1870) veröffentlichte (Proceedings of the Royal Society of Edinburgh. Vol. VI und VII und Transactions of the R. Soc. of Edinb. XXV). Im Jahre 1870 wurde er auf den Lehrstuhl für Hebräisch und alttestamentliche Exegese am Free Church College in Aberdeen berufen. Seine Antrittsvorlesung behandelte das Thema „What history teaches us to look for in the Bible" (erschienen November 1870). Noch einmal kehrte er (Sommer 1872) nach Göttingen zurück, wo er unter P. de Lagarde hauptsächlich Arabisch trieb. Inzwischen wurde R. Sm. von Spencer Beynes zur Mitarbeit an der 9. Auflage der „Encyclopaedia Britannica" aufgefordert. Seine ersten Artikel „Angel" (vol. II) und „Bible" (vol. III) erschienen im Jahre 1875. Sie erregten in den orthodoxen Kreisen der schottischen Freikirche starkes Mißfallen und boten die Grundlage zu einer Anklage wegen Häresie. Der kirchliche Prozeß zog sich mehrere Jahre (von 1876—1880) hin und rief in ganz Schottland die tiefste Erregung hervor. R. Sm. forderte in den Schriften „Answer to the form of libel now before the Free Church Presbytery of Aberdeen" (1878) und „Additional answer to the libel" (1878) eine Prüfung der „Ketzereien und Irrtümer", deren man ihn beschuldigte. In diesen Jahren des Kampfes erschienen in der Encycl. Brit. seine Artikel: Canticles, Chronicles (vol. V, 1876), David (vol. VI, 1877), Eva (vol. VIII, 1878), Haggai, Hebrew Language and Literature (vol. XI, 1880). Sie sollten nach der offiziellen Anklage von R. Sm. verfaßt sein, um zu zeigen, daß „the Bible does not present a reliable statement of the truth of God and that God is not the author of it." Seit 1878 hatte R. Sm. seine Lehrthätigkeit eingestellt, im Juni 1881 erfolgte seine Entfernung von dem Lehrstuhl zu Aberdeen. R. Sm. konnte selbst diesen äußeren Sieg seiner Gegner als einen vorübergehenden Erfolg bezeichnen. Seine glänzende Gelehrsamkeit, die Sicherheit und Beredsamkeit seiner Verteidigung, vor allem die unbestreitbare Lauterkeit seiner Persönlichkeit und die Tiefe seiner religiösen Gesinnung hatten ihm zahlreiche Freunde gewonnen.

Während R. Sm. von seinem Lehramte in Aberdeen suspendiert war, traten zahlreiche (etwa 600) angesehene Mitglieder der schottischen Freikirche an ihn heran mit der Aufforderung, einige Vorlesungen über die alttestamentliche Kritik zu halten. R. Sm. folgte ihrem Wunsche und hielt im Anfang des Jahres 1881 zu Edinburgh und Glasgow die Vorlesungen, die in beiden Städten von etwa 1800 Zuhörern besucht und mit anhaltendem Interesse gehört wurden. Aus diesen Vorlesungen entstand das Buch „The Old Testament in the Jewish Church", 1881 (2. Aufl. 1892. Deutsch von J. W. Rothstein, 1894). Im Winter 1881/82 stellte R. Sm. in acht Vorlesungen zu Glasgow und Edinburgh den alttestamentlichen Prophetismus dar. Er setzte damit fort, was in dem vorigen Werke begonnen war. Aber durch die gehaltreiche Darstellung ist das Werk „The Prophets of Israel and their place in history to the clothe of the eight century, 1882 (2. Aufl. 1895) weit über seine nächste Tendenz hinausgewachsen. Als Mitherausgeber der „Encyclopaedia Britannica" (seit 1881) veröffentlichte R. Sm. die Artikel Levites, Messiah, Nahum, Nineveh, Obadiah, Palmyra, Passover, Philistines, Priest, Prophet, Psalms, Ruth, Sabbath, Sacrifice, Samaritans, Tithes (in Vol. XIV—XXIII, 1882—1888). Außerdem erschienen in diesen Jahren kleinere exegetische Arbeiten (Old Testament notes. = Journ. of philol. vol. 13; On the forms of divination and magic enumerated in Deut. 18, 10. 11 = ib. vol. 13) und der Aufsatz „In den Liedern der Hudhailiten" (ZdmG Bd 39). Inzwischen hatte sich R. Sm. dem Studium des arabischen Altertums zugewandt. Ein längerer Aufenthalt in Ägypten, Palästina, Syrien und Arabien (1879—81) hatte ihm durch unmittelbare Berührung mit dem arabischen Leben einen tieferen Einblick in dessen Eigenart erschlossen. Als Lehrer des Arabischen an Palmers Stelle wurde R. Sm. 1883 nach Cambridge berufen. Bei seinen Untersuchungen über die arabische Stammesverfassung war R. Sm. zu dem Ergebnis gekommen, daß die Gemeinschaft des gleichen Blutes als Grundlage der Stammesgemeinschaft ursprünglich durch Abstammung von derselben Mutter begründet war. Dieses soziale System findet seinen religiösen Ausdruck im Totemismus. Noch in historischen Zeiten glaubte R. Sm. Spuren des ehemaligen Matriarchats und Totemismus aufgewiesen zu haben in seiner Abhandlung „Animal worship

and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament (Cambridge, Journal of Philol. IX, 1880, S. 75—100). In größerem Zusammenhange gab er dann ein Bild der altarabischen Gesellschaft in dem Werke „Kinship and marriage in the early Arabia" 1885. Nachdem er von 1886—1889 das ihm wenig zusagende Amt eines Bibliothekars der Universität Cambridge geführt hatte, wurde er nach Will. Wrights Tod 1886 Professor der arabischen Sprache und Litteratur am Christs College zu Cambridge. Inzwischen war R. Sm. der alleinige Leiter für die Herausgabe der Encyclopaedia Britannica geworden. Die Vollendung des großen Werkes im Jahre 1888 ist wesentlich seiner Umsicht und Energie zu danken. Seine umfassende und tiefeindringende Kenntnis der arabischen Litteratur, des AT wie der übrigen semitischen Litteraturen führten R. Sm. zu allgemein-semitischen Problemen. Er versuchte, aus den Thatsachen der historisch bekannten Volksreligionen die grundlegenden Gedanken und Formen des religiösen Glaubens der Semiten überhaupt zu erschließen. Bei dem Bestreben, eine innerlich geschlossene Entwickelung festzustellen, war das Hilfsmittel der Analogien nicht zu umgehen. Durch zahlreiche Parallelen aus anderen Gebieten suchte er die bei den Semiten bezeugten Thatsachen zu ergänzen und die religiösen Vorstellungen der Semiten als allen primitiven Religionen gemeinsam zu erweisen. Durch die Burnett-Stiftung in Aberdeen wurde R. Sm. veranlaßt, die Ergebnisse seiner umfassenden religionsgeschichtlichen Forschungen über die semitischen Religionen zusammenfassend darzustellen. Er wurde eingeladen, in drei Wintern Vorlesungen zu halten über „die ursprünglichen Religionen der semitischen Völker in ihrem Verhältnis zu andern Religionen des Altertums und zu der geistigen Religion des AT und des Christentums".

Die erste Reihe dieser Vorlesungen hielt R. Sm. im Winter 1888/89. Sie umfaßten außer den allgemeinen Voraussetzungen und den Grundgedanken der semitischen Volksreligion das Gebiet der religiösen Institutionen, d. h. in der Hauptsache die Darstellung des Opfers, während die Feste und das Priestertum — bei der übergroßen Fülle des Stoffes und der Schwierigkeit der in ihm liegenden Probleme — in die zweiten Vorlesungsreihe verlegt wurde. Diese, gehalten im März 1890, hatte zum Hauptgegenstand den religiösen Glauben, während die dritte Vorlesungsreihe (Dezember 1891) die geschichtliche Bedeutung und Wirkung der semitischen Religion darstellte. Leider ist nur die erste Vorlesungsreihe erschienen in dem großen Werke „Lectures on the religion of the Semites, First series: The fundamental institutions. Edinburgh 1889, 2. Aufl. 1894. Schweres Leiden hat den Verfasser gehindert, auch die zweite und dritte Reihe zum Druck fertig zu stellen. So dringend zu wünschen wäre, daß auch diese beiden Vorlesungen aus den Notizen und etwa vorhandenen stenographischen Nachschriften hergestellt würden, so scheint dazu doch keine Aussicht mehr zu sein nach den Mitteilungen, die K. Budde (ThLZ 1895, 554) gemacht hat. Bereits im Beginn des Jahres 1890 hatten sich bei R. Sm. Spuren eines organischen Leidens gezeigt, das ihm schon seine Vorlesungen über die Religion der Semiten sehr erschwerte und eine Ausarbeitung der Vorträge verhinderte. Im September 1892 führte er noch den Vorsitz auf dem Internationalen Orientalisten-Kongreß zu London und war an dem Plan, eine Encyklopädie der orientalischen Wissenschaften zu schaffen, lebhaft beteiligt. Seine letzte Arbeit galt der altsemitischen Inschrift auf einem Gewicht aus Samaria; sie erschien am 18. November 1893 in der „Academy" (S. 443—45). So weit seine Kräfte noch reichten, arbeitete er an der Vollendung seiner „Religion of the Semites". Am 17. März 1894 übergab er das durchgearbeitete Handexemplar der 1. Auflage nebst einem Heft mit Nachträgen seinem Freunde Cheyne, der die Sorge für die 2. Auflage übernahm. R. Sm. hat sein Werk nicht vollendet gesehen. Am 31. März 1894 starb er. Seine Bedeutung ging nicht auf in dem, was er als Gelehrter war; er hat auch als eine eigenartige Persönlichkeit von scharfer Prägung einen tiefen Eindruck hinterlassen. Es vereinigte sich in ihm der glänzende Scharfsinn und der unerschrockene Wahrheitssinn des Forschers mit vornehmer Gesinnung und echter Wärme eines tiefen religiösen Gefühls. Und diese Persönlichkeit tritt auch in seinen wissenschaftlichen Werken oft fühlbar lebendig nahe.

II. Die wissenschaftlichen Arbeiten. Eine seltene Vielseitigkeit und Tiefe des Wissens, eine außerordentliche Beweglichkeit des Geistes verbinden sich bei R. Sm. mit unermüdlicher Sorgfalt in der Detailforschung, der durch eine große Gesamtauffassung stets Zusammenhalt und Ziel gegeben ist. Die Sicherheit, mit der er in der Fülle der Einzeluntersuchungen sogleich einen Gesamteindruck gewann, ermöglichte ihm, bei jeder Untersuchung das Wesentliche mit voller Klarheit und Schärfe zu erfassen und nebensächliche Züge dem unterzuordnen. Daher verhüllt die Fülle des Details niemals den

Hauptgedanken; sie wirkt kaum jemals bedrückend. Für die wissenschaftliche Entwickelung R. Sm.s ist sodann die Steigerung und Erweiterung seiner Arbeiten charakteristisch, die immer umfassender werden. Er geht aus von alttestamentlichen Studien. Diese Stufe ist bezeichnet durch die Werke **The Old Testament in the Jewish Church**, 1881, **The prophets of Israel**, 1882 und durch die Artikel, die er für die **Encyclopaedia Britannica** geliefert hat. In diesen Werken faßte er die Ergebnisse der Forschung zusammen zu einer allgemein verständlichen Darstellung, wie sie durch die Entstehung der Werke bedingt war. Seine wissenschaftliche Bedeutung zeigen erst die Werke der letzten Jahre, mit denen er als bahnbrechender Forscher in der Geschichte der Wissenschaft leben wird. In ihnen erfolgt zugleich jene Erweiterung des Gesichtskreises, in den er die einzelnen Probleme rückt. In „**Kinship and marriage**“ richtet sich die Untersuchung zwar in der Hauptsache auf das arabische Stammesleben; aber es eröffnet sich schon der Ausblick auf die älteste Form der semitischen, ja der menschlichen Gesellschaft überhaupt. Den Semiten in ihrer Gesamtheit gilt dann das Werk „**Religion of the Semites**“; gleichzeitig aber ist wiederum das Bild der ältesten semitischen Zustände in den weitesten Rahmen allgemeiner ethnographischer Verhältnisse hineingestellt. In der Geschichte der theologischen Wissenschaft bezeichnet das Wirken von R. Sm. für die englischen Verhältnisse einen Wendepunkt. Er verhalf hier der geschichtlichen Auffassung des AT zum Siege. R. Sm. selbst bekennt sich als Schüler Wellhausens und Kuenens, denen er sich in allen entscheidenden litterarkritischen Anschauungen anschließt.

1. **The Old Testament in the Jewish Church** 1881. Die Verknüpfung dieses Werkes mit R. Sm.s persönlichem Geschick bedingt den Plan und das Gepräge. R. Sm. wollte der historischen Auffassung des AT zu ihrem Rechte verhelfen und durch eine zusammenfassende Darstellung der litterarischen und religionsgeschichtlichen Hauptprobleme ihre Methode und Ergebnisse als sachlich begründet erweisen. Im Vorwort zur 1. Auflage legt er seinen persönlichen Standpunkt dar: „Es ist von allergrößter Bedeutung, daß der Leser wirklich einsieht, daß die biblische Kritik durchaus nicht eine Erfindung moderner Gelehrten, sondern die berechtigte Erklärung geschichtlicher Thatsachen ist. ... Der hohe Wert der geschichtlichen Kritik besteht darin, daß sie uns das AT lebendiger nahebringt. Das Christentum kann sich nimmermehr von seiner geschichtlichen Begründung auf die Religion Israels loslösen; die Offenbarung Gottes in Christo kann unmöglich von der früheren Offenbarung, auf der unser Herr aufgebaut hat, getrennt werden. In aller wahren Religion beruht das Neue auf dem Alten. Demgemäß kann sich auch niemand, für den das Christentum eine Realität ist, ohne Gefahr bei einer der Wirklichkeit nicht entsprechenden Auffassung der Geschichte des alten Bundes beruhigen, und in einem Zeitalter, in dem alle der geschichtlichen Forschung voll Teilnahme gegenüberstehen, ist keine Apologetik im stande, nachdenkende Geister davor zu bewahren, sich vom Glauben abwenden zu lassen, falls die geschichtliche Erforschung des ATs von der Kirche verdammt und den Händen Ungläubiger überlassen wird.“ Die 2. Auflage des Werkes (1892) hält an den grundlegenden Anschauungen über die Entstehung der alttest. Schriften durchaus fest, wobei manches Einzelne nach schärfer begründet wird. Die Geschichte des Kanons ist (als Vorl. VI) ein selbstständiger Abschnitt geworden. Nach seinem Artikel „**Psalms**“ in der 9. Auflage der **Encycl. Britan.** ist das Kapitel über die Psalmen (Vorl. VII) neugestaltet, wozu besonders durch Cheynes „**The Origin and Religous Contents of the Psalter**“ 1891 ein Anlaß gegeben war. Vor allem ist ganz neu die Vorl. XIII „Die Geschichtserzählung des Hexateuch“ eingefügt. Auf dieser 2. Auflage beruht die vortreffliche deutsche Übersetzung von J. W. Rothstein (1894). R. Sm. knüpft an die Vorstellungen des schlichten Bibellesers der Gegenwart an, um ihnen gegenüber zunächst die Aufgaben wissenschaftlicher Bibelforschung klar zu machen. Der biblische Text selbst, das zeigt er in den sechs ersten Vorlesungen, stellt solche durch seine vorliegende Gestalt und die hinter ihr liegende Geschichte. Auf einem rückwärts führenden Wege durch die Geschichte der Übersetzungen nähert sich die Forschung dem Problem des Grundtextes. Aber der Thatbestand, der sich aus der Textgeschichte zuletzt ergiebt, führt bereits zur Litterarkritik und damit zur Untersuchung über die Entstehung der einzelnen Bücher. Diese Fragen darzustellen unternehmen die sieben letzten Vorlesungen. Die Hauptprobleme in der Entstehungsgeschichte der geschichtlichen und gesetzlichen Bücher, der Psalmen und den Propheten. Das litterargeschichtliche Problem, das diese Schriften stellen, ist jedoch nicht unmittelbar zu lösen; es erscheint zunächst als eine Aufgabe der litterarkritischen Analyse, die die Komposition der Schriften zu ermitteln hat. Anders liegt es beim Psalmbuch; hier sucht R. Sm. auf einem andern Weg zu geschichtlichem Verständnis der Psalme zu gelangen. R. Sm. betont,

daß der Ausgangspunkt der Untersuchung die Bestimmung des Alters der einzelnen Liedersammlungen sein muß. Dann erst kann man nach dem Alter der einzelnen Psalme fragen. Hier ist er nun geneigt, die Bücher I—III so hoch hinauf zu rücken, daß makkabäische Psalme in ihnen nicht wahrscheinlich sind. Besonders beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die Annahme, daß die Überschriften der Psalme ursprünglich nicht zu dem einzelnen Gedichte gehören, sondern ganze Sammlungen bezeichnet haben. Als dann die zahlreichen kleinen Sammlungen einem größeren Corpus eingefügt wurden, verloren sie ihren selbstständigen Charakter, aber ihre allgemeine Bezeichnung wurde vor jedes einzelne Lied gesetzt (S. 203, Deutsche Ausg. S. 190). Dafür benutzt R. Sm. die Bezeichnung שיר המעלות, die mit „die Wallfahrtslieder" übersetzt werden muß (Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gram. 27. Aufl., § 124ʳ und 127ᵉ). Dann werden auch Überschriften wie לדוד u. a. nicht den Verfasser bezeichnen wollen, sondern Bezeichnung von Sammlungen sein. In welchem Sinne dann dieser Titel zu verstehen ist, darüber kann man nichts Sicheres sagen. Wahrscheinlich soll damit nicht der Text als davidisch bezeichnet werden, sondern eine ältere Ueberlieferung mag die Kunstform, vor allem die Musik, auf David zurückgeführt haben. Die Vorlesungen VIII und IX stellen die Religion der Königszeit dar; daran schließt sich mit Vorl. X der Prophetismus, der in seinem Verhältnis zur Volksreligion und zum Ritualgesetz wie in seinen grundlegenden religiösen Gedanken geschildert wird. Die litterarischen Probleme, die die prophetische Litteratur stellt, treten dem gegenüber zurück. Die drei letzten Vorlesungen gelten dem Pentateuch und stellen die Gesetzgebung dar auf den drei Stufen, die als litterarische Corpora im Pentateuch vorliegen (Ex 21—23, Deuteronomische Gesetzgebung, Priesterkodex). In der letzten Vorlesung wird das Ganze des Hexateuch durch eine zusammenfassende Erörterung seiner Geschichtserzählung und seiner Bestandteile dargestellt.

2. The Prophets of Israel 1882. Eine Fortsetzung zu diesem Werke bildet das Buch „The Prophets of Israel" (1882. 2. Aufl. 1895). Hier ist die auf Laien berechnete Darstellung der Vorlesungen durch umfangreiche Anmerkungen ergänzt, die wissenschaftlich sehr wertvoll sind. An Schärfe und Klarheit überragt dieses Werk vielleicht noch das Voraufgehende. Die beiden ersten Vorlesungen betitelt „Israel and Jehovah" und „Jehovah and the Gods of the Nations" bereiten die Darstellung des Prophetentums vor, das in seiner Auffassung des Verhältnisses von Jahve zu Israel und zur Völkerwelt im ganzen an einen in der vorprophetischen Volksreligion gegebenen Gedankenkreis anknüpft. Diese beiden Vorlesungen sind nahezu eine knappe Geschichte der vorprophetischen Religion. Die sechs folgenden Vorlesungen stellen die prophetische Bewegung dar bis zu ihrer Überführung in die gesetzliche Form durch das Deuteronomium und bis auf ihre letzte persönliche Größe, Jeremia. Dabei wird stetig der Zusammenhang mit der Zeitgeschichte betont, die mehr bedeutet als nur den Hintergrund und Antrieb der prophetischen Bewegung. Diese Entwickelung gruppiert R. Sm. in folgende Abschnitte: Amos and the house of Jehu; Hosea and the fall of Ephraim; The kingdom of Judah and the beginnings of Isaiah's Work; The earlier prophecies of Isaiah; Isaiah and Micah in the reign of Hezekiah; The deliverance from Assyria.

3. Kinship and marriage in early Arabia 1885. Die alttest. Forschung stand für R. Sm. bisher im Mittelpunkt; seine Teilnahme hat sie dauernd behalten. Aber er ist auf diesem Gebiet mehr Darsteller als Forscher. Seine volle wissenschaftliche Bedeutung liegt erst in den Werken, die den allgemein semitischen Fragen gelten. Hier entfaltete er sein Entdeckertalent und seine Kombinationsgabe im Aufspüren und Verknüpfen von Thatsachen, die nicht an der Oberfläche lagen. Und aus ihnen suchte er dann ein Bild ältester semitischer Lebensverhältnisse zu rekonstruieren. Die genaue Kenntnis des AT verband sich bei ihm mit umfassender Belesenheit in der arabischen Litteratur und mit lebendiger Anschauung des arabischen Lebens. Vor allem hatte er das große Repertorium der altarabischen Kultur, das Kitāb el-aġānī, genau studiert; aus der alten Poesie, aus der „Tradition" und den arabischen Kommentatoren gewann seine Forschung ein Material an Thatsachen, wie es sich selten in einer Hand vereinigt, und das bis dahin nach nicht kulturhistorisch verwertet und gestaltet war. R. Sm. wurde auf das Problem geführt, wie das gesellschaftliche Leben im vorislamischen Arabien aufgebaut war. Er untersuchte deshalb die sozialen Zustände und die Familienverhältnisse im alten Arabien. Schon der Aufsatz „Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the old Testament" (Cambridge Journal of Philology IX, S. 75—100) kam zu dem Ergebnis, daß sich bei Arabern und Israeliten Spuren des Matriarchats finden. Inzwischen hat G. A. Wilken in seinem Buche „Het Matriarchat

by de oujde Arabieren" (Amsterdam 1884. Deutsche Übersetzung Leipzig 1881) unter Benutzung des von R. Sm. beigebrachten Materials die Annahme des Matriarchats bei den Arabern neu zu begründen versucht vor allem durch Benutzung eines reichen ethnographischen Materials aus der malayischen Welt. Darauf erschien das Werk, in dem R. Sm. seine Ergebnisse in abschließender Form darstellte: „**Kinship and Marriage in early Arabia**, Cambridge 1885. R. Sm. hat zuerst mit den Mitteln der semitischen Philologie die sozialen Lebensformen der semitischen Stämme zu erforschen gesucht. Die ethnologischen und kulturgeschichtlichen Ergebnisse werden durch eine scharfsinnige Erklärung und Kombination vereinzelter, weit verstreuter und verhältnismäßig später Angaben gewonnen. In ihnen sieht R. Sm. die Nachklänge aus einem älteren sozialen Gefüge des arabischen Lebens. Und was er als Urform arabischen Lebens erwiesen zu haben glaubt, darin sieht er unfraglich im wesentlichen den semitischen Urzustand. Aus den vorliegenden Mitteilungen läßt sich freilich eine Gesamtanschauung vom altarabischen Leben erst dann gewinnen, wenn man die Einzelheiten nach einer allgemeinen Theorie über die ältesten Zustände der menschlichen Gesellschaft deutet und sie in eine ethnologische Grundanschauung eingliedert. Und eine solche bildet die Voraussetzung für das Werk von R. Sm. Er ist abhängig von dem System der primitiven Gesellschaft, das der Jurist M. F. Mc Lennan seinen „**Studies in Ancient History**", London 1886 (besonders Teil I: „**Ancient Marriage**") entwickelt hat. R. Sm. findet die Aufstellungen dieses Gelehrten durch die Thatsachen, die in der semitischen Überlieferung vorliegen, bis ins einzelne bestätigt. Nach Mc Lennan nimmt R. Sm. als ältesten Zustand der arabischen Gesellschaft das Matriarchat mit exogamischer Polyandrie und eine totemistische Clansverfassung an. Derartig wären auch die ältesten Kulturverhältnisse der Semiten überhaupt zu denken. Zu dieser Annahme führen die Parallelen, die die arabischen Verhältnisse bei Hebräern und Aramäern finden. Das ist das Hauptergebnis des Werkes. Das Schwergewicht der Beweisführung liegt darin, daß R. Sm. die innere Zusammengehörigkeit von Matriarchat, Totemismus und Heterogeneität der ältesten Stämme erweist. Die Methode ist dabei eine logisch-deduktive; und in der That ergiebt sie ein Bild der Entwickelung, das durch seine innere Geschlossenheit unmittelbar überzeugend wirkt. Man wird nicht bezweifeln können, daß es bei einzelnen arabischen Stämmen und unter gewissen Verhältnissen Polyandrie mit Matriarchat gab; ob der Totemismus ebenso sicher anzunehmen ist, kann zweifelhaft erscheinen. Die Art, wie R. Sm. die überlieferten Thatsachen gruppiert und aus ihnen mit eindringendem Scharfsinn Schlüsse zieht, erzeugen zunächst den Eindruck, daß die hier konstruierte Entwickelungsgeschichte der altarabischen Gesellschaft, der Stammesverfassung und der Familie, richtig sein müsse. Aber die ethnologischen Theorien, die die Grundlage des ganzen Baues bilden, bedürfen noch vielfach der Prüfung und sind keineswegs unbestritten. Auch hat die vergleichende, mit Analogien arbeitende Methode einen Mangel: sie erschließt oft eine ursprüngliche und einheitliche Form der Anschauung aus Thatsachen, die erst für weit spätere Zeit bezeugt sind. Das Werk hat ein berechtigtes Aufsehen erregt; mit ihm hat sich sogleich auch der Widerspruch gegen die Hauptgedanken erhoben. Der dogmatische Charakter seiner allgemeinen Voraussetzungen ist nicht zu verkennen und ebensowenig die Kühnheit der Konstruktionen. Sehr viele wertvolle Beiträge für Einzelheiten wie für die Grundfragen haben die Besprechungen von Th. Nöldeke, P. de Lagarde, Aug. Müller und Ign. Goldziher gebracht Auf sie muß vor allem verwiesen werden. Der bleibende Wert des Werkes liegt vor allem darin, daß es eine methodische Ausnutzung der einzelnen Thatsachen für ein kulturgeschichtliches Gesamtbild gelehrt hat, wie die semitische Philologie sie bis dahin nicht erreicht hatte.

4. Mit seinem letzten Werke, **Lectures on the religion of the Semites**, 1889 (2. Aufl. 1894, deutsch v. R. Stübe 1899) hat R. Sm. sein reiches Wissen und sein ganzes wissenschaftliches Denken am vollendesten dargestellt. Leider ist das Werk ein Torso; es fehlen die beiden Bände, mit denen es zum Abschluß gekommen wäre. Das Werk gehört trotz seiner unvollendeten Gestalt in die erste Reihe religionswissenschaftlicher Darstellungen. Für das geschichtliche Verständnis der semitischen Religion ist es epochemachend geworden. Die 2. Auflage des Werkes hat viel neues Material aufgenommen. Einzelne Abschnitte sind neu hinzugekommen, so die wichtige Darlegung über Heiligkeit und tabū (S. 159—161), über die Übertragbarkeit der „Heiligkeit" (herem., S. 231 f.), über Wasserlibation (S. 411 ff.). Die Bedeutung des Werkes im ganzen beruht darauf, daß R. Sm. den ursprünglichen Sinn und die Bedeutung der ältesten religiösen Institutionen erschlossen hat. Damit werden allgemeine, fundamentale Probleme der antiken Religion behandelt. Denn alle religiösen Beziehungen sind in den Volksreligionen des Altertums an feste Institu-

tionen gebunden. Die Geschichte der antiken Religionen muß also von den Institutionen, d. h. wesentlich vom Kultus, Opfer und heiligen Recht, ausgehen. Auf diesem Wege versucht R. Sm. die Religion als einheitlichen, gemeinsamen Besitz des vorgeschichtlichen semitischen Volkstums darzustellen. Freilich ist die semitische Volksgemeinschaft nur eine hypothetische Größe; wir kennen die Semiten nur als einzelne, nahe verwandte Völker, die längst in volkstümlicher Eigenart bestehen und die sich in ihrer Kultur schon sehr weit von einem etwa gemeinsamen, ursemitischen Kulturbesitz entfernt haben. Und dem entspricht die Religionsgeschichte. Auch die semitischen Volksreligionen, von denen sich allein eine annähernd zulängliche historische Vorstellung gewinnen läßt, haben ein individuell-nationales Gepräge. Und doch tritt dabei — wie in Rasse und Sprache — eine Fülle des Gemeinsamen hervor. Liegt darin ein gemeinsemitischer Besitz und läßt sich ein Bild der ursemitischen Religion und mit ihm eine Vorstellung von ursemitischer Kultur und den geistigen Wesenszügen der Rasse gewinnen? Wenn man das Problem so stellt — wie es R. Sm. thut — so liegt darin freilich eine Voraussetzung, daß nämlich gleiche Anschauungen und Institutionen als Fortführung einer ursprünglichen Kulturgemeinschaft, der eine Volkseinheit entsprach, zu betrachten sind.

Für die Erforschung der altsemitischen Religionen liegt aber eine besondere Schwierigkeit darin, daß sie uns nur in einzelnen Zügen durch weit verstreute, gelegentliche Angaben entgegentreten. Das ursprünglichste und verhältnismäßig reichste Material bietet die altarabische Litteratur, daneben treten die älteren Stücke des ATs. Aber ein geschlossenes Bild von der altsemitischen Religion ist aus ihnen nicht zu gewinnen. Dazu ist eine breitere Grundlage nötig. Nach den Gesetzen primitiven Denkens überhaupt sucht R. Sm. die erhaltenen Reste zu deuten und ein Gesamtbild der gemeinsemitischen Religion zu gewinnen. Dazu hat er in weitem Maße Parallelen aus andern Völkern, die eine primitive Kultur zu vertreten scheinen, herangezogen. Die Vorstellungen und das Denken primitiver Völker scheint sich weit näher zu stehen als das geistige Leben in hoch entwickelten Kulturen; die Differenzierung der Lebensformen ist noch nicht wirksam geworden. Darin liegt eine gewisse Berechtigung für die psychologische Interpretation der Thatsachen einer wenig bekannten primitiven Kultur durch Heranziehung von Parallelen aus anderen, ähnlichen Kulturzuständen. Aber so sehr die Verhältnisse auch dazu nötigen, diesen Weg zu beschreiten, so wenig darf man ihn im Gefühl voller Sicherheit gehen. Es liegen diesem Verfahren eine Reihe allgemeiner Voraussetzungen und Analogieschlüsse zu Grunde, durch die man von der geschichtlichen Wirklichkeit sehr weit abgeführt werden kann.

Das Wesen der ursemitischen Religion sucht R. Sm. zu gewinnen aus den Kulturformen der ursemitischen Gesellschaft und aus der Art, wie der Mensch dieser Stufe die umgebende Natur und sich selbst auffaßt. Der Träger der Religion ist nämlich der durch Blutsverwandtschaft aller seiner Glieder geeinte Stamm; seine wirtschaftliche Kulturform ist ein primitiver Kommunismus. Demgemäß hebt sich die Persönlichkeit überhaupt noch nicht aus der festen Gemeinschaft heraus. In dem Gefühl dieses Zusammenhangs bewegt sich alles primitive Denken. So faßt es nicht nur die menschliche Gemeinschaft auf; die ganze Natur, mit der der Mensch in wirksamer Beziehung steht, wird in den Kreis der menschlichen Gemeinschaft einbezogen. Das ist nicht eine Analogie, sondern für primitives Denken eine volle Realität. Die ganze Natur ist belebt und bildet einen großen Zusammenhang gemeinsamen, wesensgleichen Lebens. Es giebt kaum scharfe Grenzen zwischen beseelten Wesen und Dingen. Der Stammesverband erweitert sich, er umfaßt den Stammesgott, seinen Stamm und alles, was in dessen Bereiche lebt und vorhanden ist. Für die religionsgeschichtliche Forschung richtet sich das Interesse auf die Stellung des Stammesgottes. Er ist durchaus in physischer Weise als der Urheber des Stammes gedacht und damit ein Glied in der naturhaft begründeten Gemeinschaft. Dem alten Matriarchat entspricht eine weibliche, als Mutter gedachte Gottheit. Durch die Entwickelung des Gesetzes der männlichen Verwandtschaft tritt der Vatergott an die Stelle. In ihm reflektiert sich das altsemitische Familienrecht; damit erhebt sich die Gottesvorstellung als „Vater" über ihre physische Grundbedeutung zu einem ethisch wertvollen Begriff. R. Sm. geht diesem Gedanken (S. 49 ff. und 59 ff.) mit besonderer Vorliebe nach und will die Furcht als Motiv zur Ausgestaltung der Göttervorstellung abweisen. Mit dem Leben des Stammes geht das seines Gottes zusammen. Gewinnt ein Stamm durch Verbindung mit anderen, durch Unterwerfung, eine größere Macht, so entwickelt sich ein Gefühl für die erweiterte Stellung in der Welt, das Volk entsteht. Ihm entspricht die Vorstellung vom Stammesgott als König. Mit dem Königtum ist überall eine erhöhte Bedeutung des Rechtes verknüpft;

das Recht findet im König vielfach seinen Ursprung; an ihn tritt die Pflicht, Schützer des Rechts zu sein. Der äußeren Machterweiterung des Gottes entspricht damit eine ethische Steigerung der Gottesvorstellung. Die Idee der Gerechtigkeit wird in sie aufgenommen.

Diese alte Clans-Religion stellt sich nun dar in festen Institutionen und findet ihren Ausdruck vor allem im Opfer. Der alles erfüllende Begriff in ihr ist „Heiligkeit". In diesem Begriff liegt zunächst keine ethische Qualität, sondern eine Art Rechtsvorstellung, die auf einem Besitzverhältnis beruht. R. Sm. hat den ursprünglichen Begriff „heilig" durch das Tabu polynesischer und australischer Religionen erläutert. „Heilig" ist alles, was der Gottheit verfallen oder zugewiesen ist. Mit diesem Heiligkeitsbegriff ist besonders die Entwickelung heiliger Orte und Gebiete verknüpft.

Eine ganz andere Entwickelungslinie, die in der ursemitischen Kultur keine Anknüpfungspunkte hat, sieht R. Sm. in der Ba'al-Religion. Sie ist die Religion der semitischen Kulturländer; in Ackerbau und Privatbesitz liegen ihre Voraussetzungen. Schon die Bezeichnung des Gottes als Ba'al = Herr, Besitzer deutet auf die veränderten wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse hin. Der Ackerbau, der individuell betrieben wird, führt zum Privateigentum. „Herr" eines Gebietes ist, wer es durch Bewässerung und Bestellung in ein Ertrag lieferndes Ackerland verwandelt. Wo aber die Natur selbst durch Quellen und Flüsse dem Menschen Wasser spendet und Pflanzenwuchs ermöglicht, da ist es der Gott, der den Boden so bestellt hat; er ist damit Besitzer solcher Gebiete von natürlicher Fruchtbarkeit. Natürlich werden diese Gebiete die bevorzugten Stätten menschlicher Siedelung; aber sie bleiben Herrschaftsgebiete des Ba'al, von dem die Bewohner die Gaben des Landes empfangen. So tritt auch der Mensch als Ackerbauer unter die Herrschaft des Herren des Fruchtlandes, dem er im vegetabilischen Opfer seinen Tribut darbringt. Der Ba'al ist der Schöpfer aller Fruchtbarkeit, ursprünglich des Pflanzenwuchses, dann auch der tierischen und menschlichen Fruchtbarkeit. Die Ba'al-Religion ist also aus dem Leben der Ackerbau treibenden Völker erwachsen und reflektiert die Lebensformen einer agrarischen Kulturstufe. Wenn sich freilich der Ba'alkultus auch in Arabien findet, so ist er — wie R. Sm. annimmt — hierhin erst übertragen. Auch hier sind es vor allem die Oasen, wo er Boden findet. Durch seinen Charakter als Grundherr ist der Ba'al örtlich gebunden. Diese Idee setzt sich bis in die späten Stufen der historischen Religionen fort in der Vorstellung, daß der Gott einen festen Wohnsitz hat.

R. Sm. hat somit nicht eine gemeinsemitische Urreligion gewonnen, sondern zwei durchaus verschiedene Formen der Religion, die Vater-Religion der Nomaden und die Ba'al-Religion der Ackerbauer. Beiden Religionen ist das Opfer als Darstellung dieser Beziehungen eigen; aber es hat naturgemäß in beiden Religionen eine ganz verschiedene Bedeutung. In der Ba'al-Religion bedeutet das Opfer die dem Gotte als Grundherrn dargebrachte Huldigung; es ist also ein Tribut, der von den Erträgen des Ackers dem Spender der Fruchtbarkeit dargebracht wird. Ihre Fortbildung finden diese „Erstlinge" an vegetabilischen Opfern im Zehnten und in der minha. — Ganz anders sind Hergang und Sinn beim Opfer der Nomaden. Das Opfer besteht hier in der Schlachtung eines Tieres, dessen Blut dem Gotte als sein Anteil durch Besprengung oder Libation dargebracht wurde, während das Fleisch — ursprünglich roh — von den Opfernden verzehrt wurde. Die Form des Opfers ist also das sakramentale Mahl der Stammesgemeinschaft, das durch Genuß desselben Opfertieres den Gott mit dem Stamme verbindet. Die Idee des Opfers ist hier, die natürliche Blutsgemeinschaft innerhalb des Stammes wie mit dem Vatergott zu erneuen und zu festigen. Diese Gemeinschaft begründende Kraft kann aber nur das Blut eines stammverwandten Tieres haben, d. h. das Opfertier ist das Totemtier des Stammes, das nur für das sakramentale Opfermahl getötet werden darf. — Bis auf diesen Punkt ergiebt sich das Wesen des Opfers aus den religiösen Grundanschauungen. In der geschichtlichen Entwickelung des Opfers aber möchte R. Sm. die Fortbildung des sakramentalen Mahles sehen; danach sucht er abweichende Erscheinungen auf Mißverständnissen und falschen Deutungen zu erklären. Die erste Schwierigkeit macht das Menschenopfer, über das R. Sm. folgende Theorie entwickelt: Es blieb für die sakramentale Wirkung des Opfers die Forderung der Blutsverwandtschaft des geopferten Wesens bestehen, verloren aber ging die Vorstellung von der Verwandtschaft der Tiere mit dem Menschen. Wenn man trotzdem Tiere opferte, so konnten sie nur Ersatz für ein wirklich blutsverwandtes Wesen sein, d. h. für einen Menschen, am besten für einen Verwandten. Auf Grund dieser Theorie vom Tieropfer

kam man zu der Anschauung von der höchsten Wirkungskraft des Menschenopfers in besonders schwierigen Lagen. Von der Theorie aus erst kam man zur Praxis. Dann aber war das Opfermahl ausgeschlossen, an seine Stelle trat die Vernichtung des Opfers, meist durch Verbrennen. So wird das Feueropfer die Form für die Übergabe des Opfers an die Gottheit, obwohl das Verbrennen ursprünglich nur den Zweck der Vernichtung hatte und deshalb auch nicht auf dem Altar, sondern an abgelegenen Orten erfolgte. Das Brandopfer aber konnte die Form der Darbringung werden, weil sich die Gottesvorstellung vergeistigt hatte. Es war der Himmelsgott, zu dem der Opferrauch emporstieg. — Damit ist die Verbindung zwischen dem Opfer als Mahl und dem Opfer als Übergabe an die Gottheit hergestellt. Diese letzte Auffassung tritt durch die Ausbildung des Privateigentums immer mehr in den Vordergrund und wird endlich die beherrschende Idee. Aus seinem Besitz erteilt der Mensch dem Gotte einen Anteil. Um so wohlgefälliger ist aber das Opfer dem Gotte, je reicher sein Anteil ist; das wirksamste Opfer ist also das, welches dem Gotte allein und ganz zufällt. Damit aber gewinnt das Opfer allmählich eine ganz andere Bedeutung; es wird zu einem Mittel auf den Gott einzuwirken. Das Opfer bekommt einen magischen Zug; es rückt in die bedenkliche Nähe der Zaubermittel. Freilich hatte diese Theorie des Opfers nicht auf semitischem Boden ihre letzten Konsequenzen gefunden, sondern in Indien. — So bedeutend diese Ausführungen und ihre Ergebnisse im einzelnen sind — bei dem Streben, eine einheitliche, ursemitische Wurzel aller Erscheinungen zu gewinnen hält R. Sm. den prinzipiellen Unterschied zwischen einer Religion, die Gott als Erzeuger, und einer, die ihn als Grundherrn denkt, nicht aufrecht. Er will aus einer Form — aus dem sakramentalen Gemeinschaftsmahl — alle Formen des Opfers ableiten. Hierbei geht es — ebenso wie bei der Einfügung der Dämonen in das System des Totemismus — nicht ohne Gewaltsamkeiten ab. R. Sm. neigt dazu, alle Erscheinungen aus einem Ursprung herzuleiten. Das wird auf dem Boden der semitischen Religionsgeschichte für uns vielleicht niemals möglich sein. Sieht man die Thatsachen unbefangen an, so wird man in ihnen nicht die Fortbildung einer einzigen Grunderscheinung sehen dürfen, sondern wir müssen zwei selbstständig nebeneinander hergehende Reihen annehmen, die aus verschiedenen Kulturverhältnissen erwachsen sind, somit einen selbstständigen Ursprung haben. Beide sind prinzipiell geschieden in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Auch für das Opfer muß man dann eine zweifache Voraussetzung und Grundbedeutung zugeben. Die innere Konsequenz in der Entwickelung ist gewiß mannigfach gebrochen, aber nicht durch allerlei Mißverständnisse und falsche Schlüsse, — wie R. Sm. annimmt — sondern durch geschichtliche Berührungen, gegenseitigen Austausch, Kreuzung und zuletzt auch durch Zusammengehen in einer gemeinsamen Weiterbildung. Vor allem ist die Theorie vom Menschenopfer ganz unhaltbar. Wenn es in den Anschauungskreis gehört, für den das Opfer die Blutsgemeinschaft festigt und deshalb ein blutsverwandtes Wesen fordert, so wird man sich nicht scheuen dürfen, das Menschenopfer für das älteste und eigentliche Opfer zu halten, an dessen Stelle das Tieropfer getreten ist. Indes besteht wohl kein prinzipieller Unterschied zwischen Menschen- und Tieropfer zu einer Zeit, für deren Denken alles Leben Gemeinschaft des gleichen Blutes ist. Auch die Verbrennung des Opfers wird nicht lediglich die Beseitigung des Körpers bezwecken — derartige Interessen liegen Völkern primitiver Kultur ganz fern. Wahrscheinlich ist es doch als eine Form der Übergabe zu fassen. Endlich wird man fragen dürfen, ob überhaupt alle Vorstellungen und Gedanken, die eine primitive Religion erfüllen, zu einem festen Gefüge zusammengeschlossen werden müssen, ob sie in ein System zu ordnen sind, oder ob nicht neben unfraglich vorhandenen Grundgedanken zahlreiche Vorstellungen nebenher gehen, die ihre besonderen Voraussetzungen haben. Die Untersuchung primitiver Religionen, soweit wir solche bisher überhaupt richtig verstehen können, vermag darauf kaum schon eine feste Antwort zu geben.

R. Stübe.

Societé évangelique s. d. A. Frankreich Bd VI S. 196, 8ff.

Socin und der Socinianismus. I. Äußere Geschichte des Socinianismus bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts. — Entstehungsgeschichte und Biographisches über die beiden Socine: Sano-Przypkowski, Vita Fausti Socini, Krakau 1636; George Ashwell, De Socino et Socinianismo, Oxford 1680. Abrah. Calov, Scripta Antisociniana, III voll., Ulm 1684 (vgl. d. Art. Calov Bd III, 651). Lamy, Histoire du Socinianisme, Paris 1723. Sam. Friedr. Lauterbach, Ariano-Socinianismus olim in Polonia,

oder ehemal. polnisch-arianischer Socinianismus, Frankfurt und Leipzig 1725. Fr. S. Bock, Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianorum, Regiomont. 1774—84, 2 t. J. M. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation, Bd V (523—631). Illgen, Symbola ad vitam et doctrinam Fausti Socini (3 Hefte), Lpz. 1826—40. F. Trechsel, Die protestant. Antitrinitarier vor Faust. Socinus, 2 Tle., Heidelberg 1839—44 (insbes. Bd II, Lelio Sozzini). O. Fock, Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christl. Geistes, sein histor. Verlauf und s. Lehrbegriff, 2 Tle., Kiel 1847 (insbes. I, 121—263). Wallace, Antitrinitarian Biography, Lond. 1850. E. Th. Henke, Vorlesungen über neuere Kirchengeschichte, herausg von Gaß (1874), I, 453 ff. Joseph Ferencz, Kleiner Unitarierspiegel, deutsch von R. Lehmann, Wien 1879. O. Koniecki, Geschichte der Reformation in Polen, 2. A., Bresl. 1901, S. 198—120. E. Luckfiel, Der Socinianismus und seine Entwicklung in Großpolen: Ztschr. der hist. Ges. d. Prov. Posen, 1892/93. Sembrzycki, Die polnischen Reformierten und Unitarier in Preußen: Altpreuß. Monatsschr. 1893, H. 1 und 2 (auch sep.). J. H. Allen, Hist. of Unit. (s. unten III), p. 49—120. Burnat, Lelio Socin, Vevey 1894. W. J. van Douwen, Socinianen en Doopgezinden: Th. Tydschr. 1898, I—III. H. Dalton, Lasciana, Berlin 1898 (bietet wertvolle Urkunden-Beiträge zur Vorgeschichte des poln. Socinianismus; s. bes. S. 388 ff.). G. Krause, Reformation und Gegenreformation im ehemaligen Königreich Polen, Posen 1901.

[Speziellere Litteratur, bes. auch betr. d. heutigen siebenbürgischen Unitarismus s. unten im Texte.]

Die Reformationskirchen des 16. Jahrhunderts sahen schon während der ersten Jahrzehnte ihres Bestehens sich zur Abwehr einer doppelten Gegnerschaft von ultra-reformatorischer Tendenz genötigt. Auf der einen Seite wurden sie von der Opposition der Wiedertäufer gegen ihre konservative Taufpraxis bedroht, auf der anderen richteten sich die Angriffe antitrinitarischer Schwärmer und Sekten gegen ihren Gottesbegriff und ihr kirchlich-theologisches System überhaupt. Gegner der letzteren Art traten —, von jenen frühesten, zugleich auch anabaptistisch gerichteten Widersachern der Dreieinigkeitslehre wie Denk, Hetzer, Kautz ꝛc. an bis zu Servet und dessen nächsten Nachfolgern (Gentilis, Blandrata, Alciati ꝛc.) in beträchtlicher Zahl hervor; doch fehlte es denselben fürs erste noch an jeder festeren einheitlichen Organisation. Auch der ältere Socin (L e l i o S o z z i n i) —, geb. zu Siena 1525, gest. 1562 zu Zürich (nach einem unruhigen Wanderleben, das ihn seit 1547 in wiederholte Berührungen mit den Vorkämpfern der Reformation in Zürich [Bullinger], Genf [Calvin], Wittenberg [Melanchthon] gebracht und ihn u. a. auch zweimal [1556 und 1558] nach Polen geführt hatte), gehörte zu diesen noch isoliert stehenden, auf Sammlung einer Gemeinde ihrer Glaubensgenossen nicht ausgehenden Antitrinitariern. Wird der Name der socinianischen Partei zuweilen mit auch von ihm hergeleitet, so geschieht das, wenn auch nicht ganz mit Unrecht, doch ungenauer Weise. Begründer der großen Antitrinitariersekte, die man als Socinianer oder ältere (polnisch-siebenbürgische) Unitarier vom modernen (englischen und amerikanischen) Unitariertum zu unterscheiden hat, wurde erst Lelios Neffe Faustus Socinus, über dessen Schicksale und Lehrwirken jetzt vor allem näher zu handeln ist.

F a u s t o S o z z i n i, geb. 1539 in Sina, von mütterlicher Seite mit dem Geschlechte der Piccolomini verwandt (vgl. Allen, l. c. p. 50 ff.), wurde frühe zur Waise und genoß eine nachlässige Jugendbildung bei ziemlich mangelhaftem Unterricht, den sein heller Verstand nie ganz zu ersetzen vermochte. Dem Beispiele der Ahnen und insbesondere auch seines Oheims Lelio folgend, widmete er sich anfangs der Rechtswissenschaft, beschäftigte sich aber daneben mit religiösen und theologischen Fragen. Der Unterricht in theologischen Dingen, den er genoß, war antirömisch nach seinem eigenen Geständnis. Es scheint aber dieser Unterricht hauptsächlich oder fast ausschließlich in den Belehrungen bestanden zu haben, die er von seinem Oheim Lelio, sei es durch Briefe, sei es bei persönlicher Anwesenheit, empfing. Denn Lelio erkannte frühe den Geist, der sich in seinem Neffen regte, und sagte oftmals, dieser werde sein angefangenes Werk zur Vollendung führen. Bei Anlaß der Verfolgung, die 1559 über seine Familie einbrach, begab sich Faustus nach Lyon und nach dreijährigem Aufenthalte daselbst nach Zürich, um die Papiere seines daselbst verstorbenen Oheims in Sicherheit zu bringen, sie zu studieren, sich in die darin niedergelegten Anschauungen hineinzuleben; es waren wenig zusammenhängende Abhandlungen, viele einzelne Notizen (Fock S. 161). Da aber der Inhalt mit dem, was von Anfang an in des Faustus Geiste sich geregt, übereinstimmte, wurde er so in der eingeschlagenen Richtung befestigt und seine Überzeugungen rundeten sich zu einem Ganzen ab. Er rühmte daher, außer der hl. Schrift nur seinen Oheim zum Lehrer gehabt zu haben.

Damals begann er seine litterarische Thätigkeit mit der **Explicatio primae partis**

primi capitis Evang. Joa. 1562, welche anonym erschien und von vielen dem Lelio zugeschrieben wurde; schon sie kann als eine Art Programm des Antitrinitarismus gelten. Faustus kehrte hierauf in sein Vaterland zurück und verbrachte zwölf Jahre (1562—1574) am Hofe des Großherzogs Franz von Medici in Florenz, durch Ämter und Ehren ausgezeichnet, dabei freilich versunken in die Zerstreuungen des Weltlebens, wie er sich selbst dessen anklagt. In dieser langen Zeit verfaßte er nur eine einzige kleinere Abhandlung theologischen Inhalts: De S. S. Script. autoritate. Endlich konnte er das Hofleben nebst den vielerlei Hemmungen, die es seinem theologischen Drange auferlegte, nicht mehr ertragen. Ohne seine Entlassung vom Großherzog zu nehmen, wohl aus Besorgnis, sie nicht zu erhalten, verließ er Florenz und Italien und widerstand allen noch so freundlichen Einladungen des freisinnigen Fürsten zur Rückkehr. Die nächsten vier Jahre (1574 bis 1578) verlebte er meist in Basel, beschäftigt mit der Ausbildung seines Systems und mit der praktischen Bewährung und Ausbreitung desselben in Unterredungen und Disputationen. So entstanden zwei seiner bedeutendsten Schriften: „De Jesu Christo Servatore" gegen den französischen ref. Geistlichen Covet, und „De statu primi hominis ante lapsum" gegen den Florentiner Pucci. Unter solchen Beschäftigungen traf ihn Blandratas Einladung nach Siebenbürgen zur Bekämpfung des dortigen Nonadoranten Franz Davidis. Seine Disputationen mit diesem hartnäckigen Gegner der Anbetungswürdigkeit Jesu blieben ohne Erfolg; an dem grausamen Verfahren gegen ihn hat er keinen Anteil gehabt, obschon er erklärte, daß diejenigen, welche, wie Davidis, die göttliche Verehrung Christi verwarfen, des christlichen Namens unwürdig seien. Der über diese Sache entstandene Hader, sowie eine damals in Siebenbürgen ausgebrochene Pest bewogen ihn schon 1579, dieses Land zu verlassen (Allen p. 63). Er begab sich sofort nach Polen, wo seit seines Oheims doppelter Anwesenheit der Name Socin einen guten Klang hatte und wo durch namhafte Anhänger der unitarischen Lehren (namentlich durch den bei der Umgestaltung der Landesverfassung im republikanisch-aristokratischen Sinne im Jahre 1573 eine Hauptrolle spielenden Adelsführer Nikolaus Siniecki) die unitarische Richtung auch politisch zu Einfluß gelangt war. Fortan war er bis an sein Ende im Jahre 1604 unablässig bemüht, die verschiedenen auseinanderstrebenden Parteien der dortigen Unitarier in Eine Gemeinschaft zu vereinigen.

Vorerst freilich schien keine Hoffnung vorhanden, daß seine Bemühungen Erfolg haben würden. In Krakau, wo er vier Jahre verweilte, meldete er sich vergeblich zur Aufnahme in den Verein der Unitarier oder „Polnischen Brüder" und zur Zulassung zu ihrer Kommunion. Das Haupthindernis bestand darin, daß er sich weigerte, sich einer neuen Taufe zu unterziehen. Die Wiedertaufe wurde nämlich von allen Eintretenden verlangt und niemand ohne dieselbe zum Abendmahle zugelassen. Faustus mißbilligte zwar die Kindertaufe, meinte aber, daß nur die von anderen Religionen zum Christentum Uebertretenden getauft werden sollten; wenigstens solle es jedem, der schon einmal die Taufe empfangen, freistehen, ob er sich wieder taufen lassen wolle oder nicht. Mit jener anabaptistischen Richtung hing der Grundsatz zusammen, daß es dem Christen verboten sei, obrigkeitliche Ämter zu bekleiden, Prozesse zu führen und Kriegsdienste zu leisten, welchen Grundsätzen die unter der theologischen Führung eines gewissen Gonionдski stehenden Unitarier huldigten (vgl. über deren Glaubensbekenntnis Catechesis et Confessio, Cracoviae 1574, Fock I, 152f. sowie Allen, l. c. p. 76f.). Andere Differenzen betrafen dogmatische Punkte und traten weniger in den Vordergrund; so der Gegensatz zwischen den eine reale persönliche Präexistenz Christi behauptenden Arianern oder Farnovianern (Anhänger des Stanislaus Farnovski) und den dieselbe leugnenden übrigen Unitariern; nicht minder die Kontroverse wider eine Partei von Chiliasten (Millennariern) unter Budzinski, Gregor Pauli 2c., sowie endlich die wider den auch in Polen damals noch stark verbreiteten Nonadorantismus unter Christian Franken, Jak. Paläologus, Simon Budney oder Budneus (in Litauen, Führer der dort verbreiteten Partei der Budneisten) u. a.

Leicht hätte ein anderer Charakter durch diese Schwierigkeiten sich von einer solchen Gemeinschaft gänzlich entfremden lassen. Socinus wurde aber um so mehr gereizt, sich der Gemeinschaft, die ihn verstoßen, zu nähern und ihr seine Grundsätze einzuflößen. Es erklärt sich das einesteils aus der Festigkeit seines Charakters, anderntheils aus seiner Überzeugung, daß die unitarische Gemeinschaft, ungeachtet sie vielerlei ihm unsympathische Elemente in sich schloß, doch die einzige religiöse Gemeinschaft sei, an die er sich anschließen könne. So verwendete er denn alle seine Kraft darauf, den Unitarismus zu heben, nach seinem Sinne zu einigen und zu verteidigen — in Wort und Schrift auf

Synoden und in besonderen Unterredungen, sowie in einer Reihe von Schriften. Er wurde die Hauptstütze desselben, und schon dies mußte wesentlich dazu beitragen, daß seine besonderen Ansichten Eingang fanden. Am Abende seines Lebens hatte er die Genugthuung, zu sehen, daß in den Hauptpunkten Einigkeit gewonnen war. Seine Ansicht von der Taufe erhielt 1603 auf der Synode von Rakow den Sieg. Damit war die anabaptistische Richtung ausgemerzt. Auch in jenen dogmatischen Punkten hatte Socinus die Mehrzahl seiner Gegner zu seiner Ansicht bekehrt oder doch zum Schweigen gebracht.

Aus dem Privatleben des Mannes ist noch anzuführen, daß er 1583 Krakau verließ aus Furcht vor Verfolgung von Seite des Königs Stephan Bathory. Auf den Rat Dudiths, mit dem er in freundschaftlicher Verbindung stand, siedelte er sich in einem Dorfe nahe bei Krakau, Pawlikowice, an und heiratete daselbst die Tochter des adeligen Dorfbesitzers Christoph Morsztyn; seine Verbindung mit dieser angesehenen Familie diente dazu, seinen Einfluß auf die polnischen Adeligen zu erhöhen. Dazu trug aber auch seine liebenswürdige Persönlichkeit, der feine Anstand seiner Manieren bei. Er verlor um diese Zeit seine Güter in Italien. Dieser Schlag war für ihn um so empfindlicher, als er den Ertrag derselben auch auf Besoldung von Abschreibern verwendete; fortan mußte er selbst seine Bücher abschreiben, wenn er sie für seine zahlreichen Freunde vervielfältigen wollte, ohne zum Druck zu rekurrieren. In den Jahren 1585 und 1587 kam er nach Krakau zurück. 1588 besuchte er die Synode zu Brzesc in Litauen, wo er durch den glänzenden Erfolg seines theologischen Disputierens seinen Einfluß auf die Unitarier dauernd befestigte. An Mißhandlungen fehlte es nicht, zuerst 1594 durch eine Truppe Militär, dann am Himmelfahrtsfeste 1598, wo er, krank und bettlägerig, von Krakauer Studenten, die durch römische Priester fanatisiert waren, aus dem Bette geworfen, halb nackt durch die Stadt geschleppt und blutig geschlagen wurde und nur mit genauer Not durch Vermittelung eines Professors der Universität, Martin Vadovita, der ihn in sein Haus aufnahm, dem Tode der Ertränkung entging. Während des Tumultes waren alle Papiere, Schriften und Bücher Socins, die man in seiner Wohnung gefunden, auf dem Marktplatz verbrannt worden. Bis zu seinem Tode im Jahre 1604 lebte er nun wieder außerhalb Krakaus in einem benachbarten Dorfe Luclawice, dessen Besitzer ihn beherbergte. Seine Werke erschienen später gesammelt in Bd I und II der von seinem Enkel Wissowaty 1656 ff. herausgegebenen Bibliotheca fratrum Polonorum (vgl. unten II), sowie auch unter dem bes. Titel: Fausti Senensis opera omnia in duos Tomos distincta. Es befinden sich darunter Schrifterklärungen, polemische Schriften gegen Katholiken, Protestanten und Unitarier, sowie positiv-dogmatische Werke. Von diesen letztgenannten sind die bedeutendsten: 1. Praelectiones theologicae (dabei die wegen ihres später erlangten Einflusses auch auf die orthodox-reformierte Lehrbildung wichtig gewordene Vorl. De J. Christo Servatore), 2. Christianae religionis brevissima Institutio per interrogationes et responsiones, quam Catechismum vulgo vocant, und 3. Fragmentum Catechismi prioris F. L. S., qui periit in Cracoviensi rerum ejus direptione.

Unmittelbar nach seinem Tode erschien der von ihm vorbereitete Rakowsche (Rakauer) Katechismus, das Hauptsymbol der Socinianer. Socin war nebst einem anderen Unitarier, Statorius, beauftragt worden, eine neue verbesserte Ausgabe des älteren Katechismus von 1574 zu besorgen (s. Fock a. a. O. S. 152). Beide Männer wollten aber eine selbstständige Arbeit. Faustus schrieb die oben angegebene Institutio, deren Vollendung durch seinen Tod unterbrochen wurde. Nachdem auch Statorius, der sich nach Socins Tode mit der Sache beschäftigte, gestorben war, wurde die Arbeit von Valentin Schmalz, Hieronymus Moskorzowski und Völkel zu Ende geführt, auf Grund der Schriften Socins. So erschien 1605 der genannte Katechismus in polnischer Sprache. Im Jahre 1608 erschien eine deutsche Ausgabe des größeren Katechismus, 1609 eine lateinische, von Moskorzowski verfaßte und mit Zusätzen bereicherte, Jakob I. von England gewidmete Ausgabe unter dem charakteristischen Titel: Catechesis ecclesiarum, quae in Regno Poloniae, m. ducatu Lithuaniae etc. affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J. Christi esse illum verum Deum Israelis, hominem autem illum, Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur — neuerdings gewöhnlich kurz als Catech. Racoviensis citiert (vgl. über ihn: J. A. Schmidt, De catechesi Racov., Helmstad. 1707; Köcher, Katechet. Gesch. der Waldenser, böhm. Brüder 2c., Jena 1768). Eine zweite lateinische Ausgabe erschien 1665 zu Amsterdam, mit Verbesserungen und Zusätzen von Joh. Crell und Joh. Schlichting, wahrscheinlich

von Wiszowaty und Stegmann besorgt. Eine 3. und 4. Ausgabe erschienen gleichfalls in Amsterdam 1680 und 1684, wovon besonders die letztere vieles Eigentümliche bietet. Nach der Ausgabe von 1609 besorgte Oeder eine neue, mit lutherisch-orthodoxer Widerlegung begleitete Edition 1793, Frankf. a. M. und Leipzig. Bei der unten zu bietenden Skizze des socinianischen Lehrbegriffs werden wir vorzugsweise die Ausgabe von 1609 zu Grunde legen.

Bis zum Tode Socins hatte der Unitarismus in Polen einen bedeutenden Aufschwung gewonnen (vgl. hierüber sowie für das Folgende bes. Luckfiel a. a. O.). Es gab zahlreiche socinianische Gemeinden, die freilich an Mitgliedern nicht stark waren; den fast ausschließlichen Bestandteil bildete der Adel, der sich damals durch humanistische Bildung auszeichnete. Fast alle diese Gemeinden besaßen mehr oder minder bedeutende Schulen. Die bedeutendste Gemeinde und Schule war die von Rakow im Palatinat Sendomir. Die Stadt war ursprünglich von einem Reformierten, Joh. Sieninski, Kastellan von Zarnow, im Jahre 1569 begründet worden. Sie wurde bald, da viele Unitarier sich in ihr ansiedelten, zu einem Hauptherde freisinnigen Geisteslebens, besonders seitdem Jakob Sieninski, der Sohn des Begründers, zum Socinianismus übertrat (1600) und daselbst eine Schule (Gymnasium bonarum artium, nach Sands Ausdruck), gründete. In den höheren Klassen dieser rasch aufblühenden Anstalt wurde philosophischer und theologischer Unterricht erteilt, so daß die künftigen Geistlichen darin die Vorbildung zu ihrem Amte erhalten konnten. Mit dieser Hochschule war eine von Krakau dahin verpflanzte Buchdruckerei verbunden, worin fast alle Hauptschriften der polnischen Socinianer gedruckt wurden. Die Anstalt erhielt bald einen außerordentlichen, weit über die Grenzen Polens und der Partei reichenden Ruf. In ihrer Blütezeit zählte sie an tausend Schüler, unter ihnen fast dreihundert Söhne adeliger Eltern. Evangelische und Katholiken studierten in Rakow neben Anabaptisten und Unitariern. Alle durch musterhafte, strenge Disziplin verbunden. Die Bedeutung Rakows wurde noch gehoben durch die Generalsynode der Socinianer, die sich daselbst alljährlich auf die Dauer von 8 bis 14 Tagen versammelte, zusammengesetzt aus sämtlichen Geistlichen, Ältesten und Diakonen der verschiedenen Gemeinden. Sie beschäftigten sich mit allen Angelegenheiten und Fragen, welche die äußeren und inneren Verhältnisse der Gemeinden betrafen; neben den Generalsynoden und unter ihnen standen die Partikularsynoden, gebildet aus den Geistlichen, Aeltesten und Diakonen eines gewissen Distrikts. Diese wohlorganisierte Kirchenverfassung trug viel zur Hebung und Festigung des Gemeindelebens bei.

Was aber noch wesentlicher die Blüte des Socinianismus fördern half, waren die vielen ausgezeichneten Geistlichen, Theologen und Gelehrten, die aus der Rakower Schule hervorgingen oder auf dieselbe einwirkten. — Der schon genannte Valentin Schmalz, geboren in Gotha 1572, 1591 in Straßburg, wo er studierte, durch Woidowski für den Unitarismus gewonnen, dann nach Polen übergesiedelt, wo er die Taufe nochmals empfing und zuerst Rektor der Schule zu Szmigel, dann 1598 Prediger in Lublin, endlich 1605 Prediger und Lehrer in Rakow wurde (gest. 1622), gehört zu den eifrigsten und thätigsten Beförderern des Unitarismus. Im Interesse desselben machte er viele Reisen und schrieb im ganzen 52 Schriften, die eine heftige Polemik atmen und worunter die bedeutendsten eine über die Gottheit Christi sowie die gegen den Wittenberger Professor Franz gerichteten sind. Der ebenfalls schon genannte Johann Völkel, geb. in Grimma, trat nach Vollendung seiner Studien in Wittenberg zum Socinianismus über 1585, wobei er sich wieder taufen ließ, wurde Rektor der Schule in Wengrow, bald darauf Prediger der Gemeinde Philippow in Litauen, später in Szmigel. Er starb, nachdem er wegen Widersetzlichkeit von der allgemeinen Synode für kurze Zeit suspendiert gewesen war, im Jahre 1618. Sein Hauptwerk: „De vera religione", eine systematische Darstellung des Socinianischen Lehrbegriffs, hat in seiner Partei ein fast symbolisches Ansehen erlangt (nach seinem Tode von Joh. Crell herausgegeben, Rakow 1630, und vervollständigt durch die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften). — Christoph Ostorodt, geb. in Goslar, studierte in Königsberg, ward darauf Rektor der Schule in Suchow in Pommern an der polnischen Grenze. Hier trat er in Verbindung mit Unitariern und wurde 1585 nach Empfang der Taufe in ihre Gemeinschaft aufgenommen. Er flüchtete mit Mutter und Bruder, die er für seinen Glauben gewonnen, nach Polen, wo er sich bald große Achtung erwarb. Er war eine Zeit lang Prediger in Rakow und starb 1611 als Prediger der Gemeinde Buskow bei Danzig. In ihm regte sich vorzugsweise stark das anabaptistische Element des Unitarismus: Kriegführung, Bekleidung öffentlicher Ämter, Rechtssachen, Eidesleistung, Reichtum, das alles war ihm ein Greuel. So stritt er auch heftig wider

Valentin Schmalz, der behauptet hatte, daß nicht alle Vorschriften Christi und der Apostel zur Seligkeit nötig seien. Ostorodt war deshalb im Begriffe, aus dem Verbande der socinianischen Gemeinden auszutreten, als ein durch Deputierte der Generalsynode veranstaltetes Kolloquium wenigstens äußerlich den Frieden herstellte, so daß Ostorodt wegen seiner Härte und Übereilung um Verzeihung bat. Die bedeutendste und bekannteste Schrift Ostorodts ist die „Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion", welche in populärer Darstellung und ohne Originalität die Sätze Socins reproduziert. — Der gleichfalls schon genannte Hieron. Moskorzowski (Moscorovius), seit 1595 zu den Unitariern übergegangen, Begründer und Patron der unitarischen Gemeinde des ihm angehörenden Städtchens Czarkow, gestorben 1625, verfaßte verschiedene polemische Schriften, sowie eine „Apologie der Socinianer", an den polnischen König und Senat gerichtet. — Über Adam Goslaw, Andr. Woidowski und einige andere socinianische Theologen derselben Generation vgl. Fock I, 193 f.

In der folgenden Generation der socinianischen Lehrer nimmt durch ausgezeichnete Begabung, tüchtige Bildung und unermüdlichen Fleiß Johann Crell die erste Stelle ein. Geboren in Helmersheim in Franken 1590, erhielt er in Nürnberg seine Vorbildung und studierte seit 1606 auf der Universität Altorf. Hier wurde er durch Professor Soner und den Socinianer Güttich (Gittichius), der daselbst studierte, für den Unitarismus gewonnen. Schon war er Baccalaureus geworden und stand im Begriff, mit der Inspektion der studierenden Jugend betraut zu werden, als man Verdacht gegen ihn schöpfte; denn zu jenem Amte war die Verpflichtung auf die Augustana erforderlich, die Crell nicht leisten konnte, und daher jenes Amt von sich wies. Er entfloh 1612 heimlich nach Polen, wo man ihn mit offenen Armen empfing; 1613 erhielt er in Rakow eine Professur der griechischen Sprache, 1616 das Rektorat über die Schule, 1621 vertauschte er diese Stelle mit dem Amte eines Predigers in Rakow, welches er bis an seinen 1631 erfolgten Tod bekleidete. Crell ist ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller gewesen, seine Werke füllen den 3. und einen beträchtlichen Teil des 4. Bandes der Bibliotheca Fr. Polon. Es sind biblische Kommentare, zwei Bücher De uno Deo patre (der schärfste socinianische Angriff auf die orthodoxe Trinitätslehre), ferner die Verteidigung der Schrift Socins „de Christo Servatore" gegen Grotius, sowie mehrere Schriften moraltheologischen Inhalts. — Ihm reiht sich würdig an die Seite Jonas Schlichting von Bukowiec (Bauchwitz), dessen Vater schon sich der unitarischen Gemeinde angeschlossen hatte. Er war geboren 1592 und bezog nach Vollendung der Vorbereitungsstudien in Rakow 1616 die Universität Altorf, wo er jedoch nur mit Mühe Aufnahme fand, infolge der bereits begonnenen Untersuchung, betreffend den daselbst grassierenden Kryptosocinianismus. Nach Polen zurückgekehrt, wurde er zuerst Geistlicher in Rakow, unternahm aber bald im Interesse seiner Partei weite Reisen. Im Jahre 1638 reiste er nach Siebenbürgen, um die Streitigkeiten mit den Nonadoranten beizulegen, aber ohne Erfolg. Auf Veranlassung eines im Jahre 1642 verfaßten Glaubensbekenntnisses der polnischen Socinianer wurde er 1647 vom Reichstage geächtet und sein Glaubensbekenntnis verbrannt. Im Jahre 1658 verließ er Polen und starb 1661 zu Selchow in der Mark. Er hinterließ Kommentare zur Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften (gesammelt in t. IV der Bibl. Fr. Polon), sowie jene Konfession von 1642, welche nach und nach ins Polnische, Deutsche, Französische, Holländische übersetzt wurde. Auch hat er mehrere apologetische Schriften verfaßt. Von besonderer Bedeutung ist sein Werk gegen den Wittenberger Professor Meisner: De trinitate, de moralibus V. et N. Test., itemque de eucharistiae et baptismi ritibus, 1637.

Von den übrigen socinianischen Theologen mögen hier noch folgende erwähnt werden: Martin Ruarus, geboren in Krempe in der Südermark 1589, in Altorf, wo er studierte, für den Socinianismus durch Soner gewonnen, darauf in Rakow in die socinianische Gemeinde aufgenommen, nach mehreren Reisen Rektor der Schule in Rakow als Nachfolger von Crell, später in Danzig angesiedelt (1631), wurde von da nach sieben Jahren verwiesen, durfte aber unter der Bedingung bleiben, daß er seine Ansichten nicht verbreitete. Später mußte er die Stadt wirklich verlassen und lebte fortan in Straszin nahe bei Danzig. Er starb 1657, ein Mann von sehr vielseitiger Bildung, der u. a. wichtige Anmerkungen zum Rakowschen Katechismus sowie einen theologisch und geschichtlich interessanten Briefwechsel hinterließ. — Joachim Stegmann, zuerst Pfarrer zu Farland in der Mark, 1626 wegen seiner Hinneigung zum Socinianismus abgesetzt, dann als reformierter Geistlicher in Danzig angestellt, aber auch hier wegen seiner Neigung zum Socinianismus abgesetzt, hierauf Rektor der Schule in Rakow bis 1631, von da an Geistlicher in Klausenburg, wo er 1633 starb. Er schrieb eine Schrift gegen Botsack, Prediger und

Rektor in Danzig, der die socinianische Lehre angegriffen hatte, sowie eine über das Kriterium und die Norm der Glaubenskontroversen, als welche Norm er die Vernunft darzuthun sucht. — Sein Sohn, Joachim Stegmann jun., gest. 1678 als Geistlicher der unitarischen Gemeinde in Klausenburg, ist nebst Wiszowaty Verfasser der Vorrede zu den späteren Ausgaben des socinianischen Katechismus; schrieb auch eine „Untersuchung", welche von den beiden über die Trinität disputierenden Parteien Recht habe, eine kurze Demonstration der Wahrheit der christlichen Religion u. a. — Bedeutender ist Joh. Ludw. von Wolzogen, Freiherr von Neuhäusel, geb. 1599, ursprünglich reformiert; er wanderte aus Österreich nach Polen, trat hier zur unitarischen Gemeinde über, war eine Zeit lang in Basel, starb 1661. Als Exeget nimmt er durch seine biblischen Kommentare seine Stelle neben Crell und Schlichting. Er schrieb außerdem ein Compendium religionis christianae und eine scharfe Kritik der Dreieinigkeitslehre. — Samuel Przypkowski, geb. 1592, studierte in Altorf (1614—1616), wurde (nachdem er durch seine Heirat einer Nachkommin des F. Socin zum Urenkel des berühmten Theologen geworden war), kgl. polnischer Rat, mußte aber mit den übrigen Socinianern um die Mitte des 17. Jahrhunderts Polen verlassen und starb als kurfürstl. brandenburgischer Rat 1670. Er schrieb ein Leben des F. Socin, eine Vergleichung des apostolischen Symbols mit dem heutigen, einen Traktat über Gewissensfreiheit und eine Geschichte der unitarischen Kirchen von Polen, die leider verloren gegangen ist (vgl. Fock I, 204 f. und Allen, p. 66 f. 92 f.). — Andreas Wiszowaty (Wissowatius), von mütterlicher Seite Enkel des F. Socinus, geb. 1608, studierte in Rakow unter Ruarus und Crell, später in Leiden und Amsterdam, wo er Verbindungen mit Episcopius, Curcelläus (später bei einer Reise nach Frankfurt auch mit Grotius) knüpfte. Nach ausgedehnten Reisen leitete er seit 1643 als Geistlicher verschiedene Gemeinden der Ukraine, Volhyniens und Klein-Polens, bis er 1648 durch den Krieg von dort vertrieben wurde. Nachdem er noch mehrere Gemeinden bedient hatte, wurde er 1657 aus Polen verjagt durch dasselbe Edikt, welches die socinianischen Gemeinden dieses Landes überhaupt zu Grunde richtete. Er kehrte 1661 nach Polen zurück, um die zurückgebliebenen Religionsgenossen zu trösten. Seitdem lebte er bis 1666 in Mannheim als Geistlicher der aus Polen daselbst angesiedelten Socinianer, später in Amsterdam, wo er 1678 starb. Es werden von ihm 62 Schriften genannt, wovon die bedeutendste den Titel führt: Religio rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo Tractatus. Außerdem veranstaltete er mehrere Ausgaben des Rakowschen Katechismus und die der Biblioth. Fr. Polonorum. — Stanislaus Lubienik oder Lubienicki (der Jüngere), geboren 1623 zu Rakow, nach unruhigem, an Exilen und Verfolgungen reichem Leben gestorben zu Hamburg 1675, erlangte Ruhm durch seine (unvollendet gebliebene) Historia Reformationis Polonicae, in qua tum Reformatorum tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis provinciis narrantur; Freistadii (= Amsterdam) 1685 — die wichtigste ältere Geschichtsquelle des polnischen Socinianismus (vgl. Fock I, 209—212). — Noch nennen wir Peter Morskowski, einen Schüler Crells, Prediger an mehreren Gemeinden, Verfasser der Politia ecclesiastica oder socinianischen Agende, geschrieben im Auftrage eines Konvents von Dazwie 1646; sie blieb Manuskript und wurde erst von Oeder 1745 mit Anmerkungen herausgegeben. Sie handelt in 3 Büchern: 1. de membris Ecclesiae, 2. de officiis eorum qui regunt Ecclesiam, 3. de modo et ratione omnis Ecclesiae membra in officio continendi.

Der während der ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts so kräftig erblühte Socinianismus erlag der katholischen Reaktion, die unter Sigismund III. ihr Haupt erhoben hatte. Unter seiner Regierung wurde schon 1627 die Gemeinde in Lublin durch den von Jesuiten fanatisierten Pöbel vernichtet. Die Jesuiten richteten nun ihr Hauptaugenmerk auf die Rakower Schule. Unter der Regierung Wladislaws IV. (seit 1632), bot sich der Anlaß auch zu ihrer Zerstörung (Allen, p. 88 f.). Der König war zwar Religionsverfolgungen abgeneigt, aber in den Händen der Jesuitenfreunde waren alle hohen Aemter, besonders die Gerichtsstellen. Da geschah es, daß einige Zöglinge von Rakow ein vor der Stadt stehendes Kruzifix mit Steinen bewarfen. Sie wurden wegen dieser Roheit aus der Schule entlassen. Aber die Katholiken richteten eine Anklage gegen die ganze Gemeinschaft der Socinianer. Sieninski, der Grundherr von Rakow, wurde des Verbrechens der beleidigten göttlichen Majestät angeklagt. Alle möglichen Verleumdungen wurden ausgestreut. Der Warschauer Reichstag von 1638 beschäftigte sich mit der Sache und ordnete die Untersuchung an, sich die Entscheidung vorbehaltend. Sie konnte kaum zweifelhaft sein, da die Rakowsche Gemeinde unschuldig war. Aber die jesuitische Partei wußte es

dahin zu bringen, daß der Senat, entgegen der Erklärung des Reichstages, und ohne die Angeklagten angehört zu haben, ohne Zuziehung der Landbotenkammer das Urteil fällte (im J. 1638). Es lautete dahin, daß die Schule in Rakow zerstört, die Kirche den Arianern genommen, die Buchdruckerei aufgehoben, die Geistlichen und Lehrer als infam erklärt und geächtet werden sollten. Die Verletzung der staatlich gewährleisteten pax dissidentium beschönigte man mit der Erklärung, daß sie sich nur auf die Dissidenten in der Religion, nicht auf die über die Religion erstreckte. Der alte Sieninski starb bald darauf aus Gram. Nach seinem Tode ging Rakow in katholische Hände über, heute ist es ein armseliges Dorf. Mit schlauer Politik setzte die jesuitische Partei ihre Angriffe gegen die Socinianer fort, die wegen ihrer Isoliertheit um so leichter zu unterdrücken waren. Es war aber auf die Unterdrückung aller Dissidenten abgesehen. Unter Wladislav IV. gelang es jener Partei noch, die Kirche und Schule von Kießlin, die sich aus den Trümmern der Rakowschen gebildet hatte, zu zerstören und die Unitarier von dem Religionsgespräche in Thorn in demselben Jahre (1646) auszuschließen.

Unter Johann Kasimir, der 1648 den Thron Polens bestieg, geschahen im Zusammenhange mit politischen Ereignissen die letzten entscheidenden Schläge wider die unitarischen Gemeinden. Schon im Kosakenkriege, der besonders die südlichen Provinzen verwüstete, wurden die daselbst befindlichen socinianischen Gemeinden von den Kosaken versprengt und vernichtet. Die übrigen Socinianer atmeten wieder auf, als die Schweden in das Land kamen. Viele ergriffen die Partei des Schwedenkönigs, von dem sie Linderung ihrer Leiden hofften. Seitdem wurden sie als Landesverräter angesehen; sie erlitten unsägliche Drangsale. Mit dem Abzuge der Schweden 1658 war das Schicksal der Socinianer entschieden. Auf dem Reichstage in Warschau (1658) kam ihre Ausweisung zur Verhandlung. Der socinianische Landbote Swanski legte sein Veto ein; dieses Vorrecht, durch eine einzige Stimme den Beschluß des ganzen Reichstags aufzuhalten, war 1652 zum ersten Male in Anwendung gekommen; jetzt setzte man sich darüber hinweg. So kam der Beschluß zu stande, daß das Bekenntnis und die Förderung des „Arianismus" bei Lebensstrafe verboten und den Beamten die Vollziehung des Beschlusses bei Verlust ihrer Stellen geboten wurde. Der Termin von drei Jahren, den der König anfänglich den Socinianern gewährt hatte, damit sie ihre Güter veräußern könnten, wurde bald auf zwei Jahre beschränkt. Vergeblich blieben die Proteste seitens Kurbrandenburgs und der Schweden. Viele Socinianer wanderten aus nach verschiedenen Gegenden und unter mancherlei Drangsalen, viele wurden katholisch, viele blieben dem Vaterlande und ihrem Glauben getreu, heimlich beschützt von Katholiken und Protestanten, worauf 1661 ein neues Edikt die Befolgung der gegen jene erlassenen Gesetze einschärfte. Bald kam die Reihe an die übrigen Protestanten; das Blutbad von Thorn im Jahre 1724 war die Folge der Erstarkung des jesuitischen Katholicismus (vgl. Franz Jacobi, Das Thorner Blutgericht von 1724, Halle 1896; auch desselben „Neue Forschungen über d. Thorner Blutgericht: Ztschr. d. westpreuß. Gesch.-Ver. H. 35, Danzig 1896).

Die weitere Entwickelung des Socinianismus führt uns zunächst nach Deutschland, das demselben in der Person von Prof. Soner in Altorf einen sehr einflußreichen Beförderer gewährt hatte.

Ernst Soner hatte in Leiden, wo er 1597 und 1598 studierte, die Bekanntschaft Ostorodts und Woidowskis gemacht, war durch sie für den Socinianismus gewonnen worden, hatte seitdem enge Verbindungen mit den Häuptern desselben in Polen angeknüpft und suchte seit seiner Anstellung als Professor der Medizin und Physik heimlich für sein Bekenntnis zu wirken. Der Ruf, den er unter den Socinianern genoß, zog eine große Anzahl derselben aus Siebenbürgen, Ungarn und Polen nach Altorf. Er prägte ihnen in philosophischen Privatissima seine Ansichten ein und gewann einige seiner nicht-socinianischen Zuhörer für diese Lehre, so Crell und Ruarus. Er wußte so geschickt zu dissimulieren, daß er bis zu seinem Tode 1612 im unangefochtenen Rufe der Orthodoxie blieb. Unter seinen Schriften ist hauptsächlich zu nennen eine Abhandlung über die Ewigkeit der Höllenstrafen. Erst einige Zeit nach Soners Tode ward zum großen Erstaunen des deutschen Publikums der Herd des Socinianismus in Altorf entdeckt. Der Rat zu Nürnberg, zu dessen Gebiet die Universität gehörte, inquirierte die Studenten; manche widerriefen, andere wurden verbannt, die Polen wurden ausgewiesen, die socinianischen Schriften, deren man habhaft werden konnte, verbrannt. Man wurde aufmerksam auf die Verbreitung socinianischer Ansichten; es erschienen mehrere polemische Schriften gegen sie, von Balduin, Scherzer, Schomer, Abr. Calov. Unterdessen hatte eine Abteilung der polnischen Exulanten in Schlesien ein Unterkommen gefunden in den pol-

nischen Fürstentümern Oppeln und Ratibor und im Gebiete des Herzogs von Brieg, wozu Kreuzburg gehörte. Diese Exulanten hielten in Kreuzburg zwei Synoden 1661 und 1663. Die erste erließ ein Cirkularschreiben, welches die ungerechte Vertreibung schilderte und die gegen die Socinianer erhobenen Beschuldigungen zu widerlegen suchte; die zweite sandte Wiszowaty und den jüngeren Stegmann nach der Pfalz, um den Verbannten dort einen sicheren Aufenthalt auszuwirken. Kurfürst Karl Ludwig gewährte den polnischen Exulanten in der That den Aufenthalt in Mannheim. Wenn sie nicht gesucht hätten, ihre Ansichten zu verbreiten, so würde man sie gewiß in Ruhe gelassen haben. Da sie aber durch Schrift und Wort Proselytismus trieben, so wurde ihnen das verboten und bald verloren sie auch die Aussicht auf Erlaubnis zu fernerem Aufenthalte. Sie verließen daher 1666 das Land wieder und zerstreuten sich nach verschiedenen Ländern, Holland, Preußen, Schlesien, nach der Mark. Hier bildeten sich einige socinianische Gemeinden; in einer derselben, Königswalde bei Frankfurt a. O., war Samuel Crell, Enkel des Joh. Crell, Geistlicher. Samuel Crell, geb. 1660, wurde zuerst von seinem Vater unterrichtet, studierte darauf im arminianischen Gymnasium von Amsterdam 1680 und wurde später Geistlicher in Königswalde. Er verließ die Gemeinde in der letzten Zeit seines Lebens und starb 1747 in Amsterdam. In der Erlösungslehre neigte er zum arminianischen Lehrbegriffe. In mehreren Schriften suchte er zu beweisen, daß die trinitarische Ansicht der vornicänischen Kirchenlehrer verschieden gewesen sei von der, die nach der Synode von Nicäa gekommen. Unter dem Namen Artemonius schrieb er eine Abhandlung über den Prolog des 4. Evang., worin er unter Vergeudung vielen gelehrten Scharfsinnes das Gefälschtsein des Textes dieses Abschnittes zu erweisen suchte (s. dagegen d. Schrift von Joh. Phil. Lavater, Anti-Artemonius s. initium evangelii S. Joannis vindicatum, Norimb. 1785). Früher (1716) hatte Crell auch ein Glaubensbekenntnis seiner Sekte in deutscher Sprache herausgegeben, welches damals die preußischen Unitarier dem Kurfürsten überreichten (vgl. unten). Aus seinem dogmatischen Traktat über Rö 5, 12 ff.: Cogitationes novae de primo et secundo Adamo (Amsterdam 1700) hat der Helmstedter (später Berliner) Theologe Abraham Teller manche der heterodoxen Lehrweisen entlehnt, die er zu einem System vereinigt in seinem „Lehrbuch des christlichen Glaubens" (1764) veröffentlichte; so die Gleichsetzung des von Gott (Gen 2, 17) dem Adam angedrohten Todes mit „ewiger Zernichtung", sowie die Ausscheidung der Lehrstücke von Christi beiden Naturen und von der Trinität aus dem dogmatischen System (vgl. d. Artikel „Teller" sowie den Aufsatz von F. Wolff, „Der Fall Teller", in Ev. KZ 1905, Nr. 35.

Mit dem Tode Samuel Crells verschwand der Unitarismus in der Mark, aber nicht in den übrigen Gebieten der preußischen Monarchie. Schon in den letzten Dezennien des 16. Jahrhunderts hatte er sich in gewisse Gebiete des brandenburgischen Preußens verbreitet, so daß Markgraf Herzog Georg Friedrich es nötig fand, ein Mandat gegen die Wiedertäufer (solche waren die damaligen Unitarier) und Sakramentierer, zu erlassen. In der Nähe von Danzig, Buskow und Straszin bildeten sich socinianische Gemeinden. In Danzig hielten sich viele und zum Teil sehr bedeutende Socinianer kürzere oder längere Zeit auf. Es wurden zu ihrer Vertreibung vom Stadtmagistrat eigene Edikte erlassen. Um dieselbe Zeit (1640) befahl der Kurfürst Georg Wilhelm auf Andringen der preußischen Stände aufs schärfste, über die Vertreibung der Antitrinitarier, Socinianer, Photinianer zu wachen. Anders gestalteten sich die Verhältnisse unter der Regierung des großen Kurfürsten. Er hatte den Grundsatz der Duldung, womit sich die Absicht verband, sein Land zu bevölkern. Von gleicher Gesinnung war sein Statthalter in Preußen, Fürst Boguslav Radziwil beseelt. So wurde also jenem Edikte des verstorbenen Kurfürsten weiter keine Folge gegeben und die Socinianer siedelten sich in den Ämtern Lyk, Rhein und Johannisburg an, doch ohne das Recht, Grundbesitz zu erwerben. Im Jahre 1665 hielten die Socinianer sogar eine Synode zu Johannisburg; doch lebten sie in beständiger Unsicherheit. Um deswillen überreichten sie 1666 dem Kurfürsten eine von Samuel Przypkowski verfaßte Apologie, worin sie den Grundsatz aussprachen, daß es der Obrigkeit nicht zukomme, die Gewissensfreiheit zu beeinträchtigen. Später übergaben sie ihm auch das oben erwähnte, von Sam. Crell (1716) deutsch herausgegebene Glaubensbekenntnis, als dessen Verfasser neuerdings des Andreas Wissowatius Vater Benedikt Wiszowaty erwiesen wurde (s. O. Clemen in der ZKG XVIII [1897], S. 140 ff.). Im Jahre 1670 erwirkten aber die Stände ein Reskript, welches die Vertreibung der Socinianer in nahe Aussicht stellte; sie gaben dem Kurfürsten eine Supplikation ein, dieser ließ sie den Ständen vorhalten, „ob sie etwa auf andere Gedanken kommen

möchten". Da zugleich der König von Polen für sie intercedierte, wurde der Sturm beschwichtigt, aber immer aufs neue wiederholten die Stände ihre Anträge auf Austreibung, so 1679 und 1721, 1729 unter Friedrich Wilhelm I. (Über Speners antisocinianische Schrift „Verteidigung der ewigen Gottheit Christi", Berlin 1705, sowie über deren Vorläufer, den 1689 von d'Abbadie veröffentlichten Traktat De la divinité de N. Seigneur J.-Christ handelt P. Grünberg, Ph. J. Spener &c. [1893], 346 f. 494 ff.). Die Socinianer erhielten sich in kümmerlichen Verhältnissen und in sehr kleiner Zahl bis ins 19. Jahrhundert. Eigentliche Gemeinden gab es nur in Rutow und Andreaswalde, zweien Dörfern im Oletzkoer Kreise. Jene ging nach der Mitte des 18., diese zu Anfang des 19. Jahrhunderts ein. 1833 gab es in Preußen nur noch zwei alte Männer als Socinianer, wovon der eine Schlichtling hieß (vgl. Sembrzycki a. a. O.).

In den Niederlanden regten sich antitrinitarische Ideen zugleich mit anabaptistischen, wie denn beide anfangs vielfach unter sich verbunden erscheinen. Im Jahre 1569 wurde ein Antitrinitarier, Hermann von Vleckwyck, in Brügge verbrannt. In den Jahren 1597 und 1598 gewannen Ostorodt und Woidowski in Amsterdam und Leiden vielen Anhang. Die Generalstaaten erließen 1599 ein Edikt, daß die aufgefangenen socinianischen Schriften in Gegenwart jener zwei Männer verbrannt und sie selbst aus dem Lande verwiesen werden sollten; doch konnte die ganze Richtung dadurch nicht unterdrückt werden. Der Socinianismus breitete sich so sehr aus, daß von 1628 an die Synoden sich mit der Sache ernstlich beschäftigten und zu wiederholten Malen die Generalstaaten um Maßregeln angingen, die neue Lehre zu vertreiben. Allein alle Eingaben der Synoden blieben ohne Wirkung bis 1653. Damals verlangten die Generalstaaten auf eine neue Synodaleingabe hin ein Gutachten von der theologischen Fakultät in Leiden, worauf der Socinianismus durch ein eigenes Edikt verboten wurde. Dieses Edikt wurde aber nicht streng ausgeführt, und die um dieselbe Zeit erfolgte Vertreibung der Socinianer aus Polen führte einen Zuwachs ihrer Partei in Holland herbei.

Unter den Eingewanderten verdienen drei Männer eine besondere Erwähnung. Jeremias Felbinger, geb. 1616 in Brieg in Schlesien, eine Zeit lang Geistlicher in Straszin, verweilte später in Polen, Preußen, zuletzt in Amsterdam, wo er 1687 in großer Dürftigkeit lebte. Er war nicht ein strenger Socinianer; in der Erlösungslehre dachte er arminianisch und lehrte die Auferstehung der Gottlosen zum Gericht. Er hat viele Schriften geschrieben. — Chr. Sand, der Jüngere, zum Unterschiede von seinem Vater, Geistlicher in Königsberg, wegen seiner Hinneigung zum Socinianismus abgesetzt. Auf der Universität Königsberg gebildet, verließ er im Jahre 1668 Preußen und begab sich nach Amsterdam, wo er 1680 starb. Unter seinen zahlreichen Schriften ist die bedeutendste die Bibliotheca Antitrinitariorum, erschienen nach des Verfassers Tode 1684, eine reiche Fundgrube für die litterarische Geschichte seiner Partei. — Daniel Zwicker, geb. in Danzig, 1612 durch Florian Crusius für den Socinianismus gewonnen, mußte mit ihm und Ruarus 1643 die Vaterstadt verlassen, lebte seit 1657 in den Niederlanden und starb 1678 in Amsterdam. Sein Werk „Irenicum Irenicorum" machte großes Aufsehen; es ist den Obrigkeiten und geistlichen Häuptern aller Konfessionen gewidmet. Die Vernunft, die richtig ausgelegte hl. Schrift und die wahre Tradition sind als die drei Grundnormen der Religionswahrheit aufgestellt. — Übrigens erlangte der Socinianismus in den Niederlanden niemals freie Religionsübung; er verschmolz sich daher allmählich mit den Remonstranten, oder auch mit den laueren Taufgesinnten oder den Kollegianten.

In Siebenbürgen hatte der Unitarismus fast gleichzeitig mit seiner ersten Ausbreitung in Polen, und zwar durch die Wirksamkeit des abwechselnd in beiden Ländern verweilenden theologisch gebildeten Arztes Georg Blandrata (s. d. Art. Bd III S. 250), Eingang gefunden. Theologischer Hauptanwalt derselben wurde demnächst Franz Davidis (s. d. Art. Bd IV S. 517). Nachdem 1568 durch Beschluß des Landtags zu Thorenburg das unitarische Bekenntnis unter die religiones receptae Transsylvaniens aufgenommen wordens war, schien dasselbe gegen Ende der Regierung Zapolyas II. zur herrschenden Landesreligion werden zu sollen. Auch unter Stephan Bathori seit 1571 trat noch nicht sofortiger Rückgang der unitarischen Sache ein, da Blandrata auch bei diesem Fürsten, obschon derselbe Katholik war, sich in Gunst zu behaupten wußte. Allein schon damals ließ des Davidis Übergang zum Nonadorantismus einen inneren Zwiespalt im unitarischen Lager hervortreten, den die katholischen Gegner am Hofe des Fürsten mit Erfolg zu benutzen verstanden. Vergebens suchte der von Blandrata zu Hilfe gerufene Socin Davidis samt seinem Anhange auf dem Wege des theologischen Disputierens zum Wideranschlusse an die besonnenere Richtung zu bewegen (Nov. 1578 bis Mai 1579).

Trotzdem hielt sich die unitarische Gemeinschaft noch mehrere Jahrzehnte hindurch in ziemlicher Stärke, mußte aber freilich, dem Einflusse des polnischen Socinianismus nachgebend, das nonadorantische Element allmählich unterdrücken und letztlich, 1638 — durch die sog. Complanatio Deesiana (eine Vereinbarung auf dem Landtage zu Deesch, wonach die unitarischen Kirchen sich zur Anrufung Christi im Gebete sowie zur Anwendung der Taufformel: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes" verpflichten mußten) — es vollständig von sich ausschließen. Um eben diese Zeit erfolgte die Unterdrückung des sabbatierischen Zweigs der transsylvanischen Unitarier (vgl. d. Art. „Sonntagsfeier"). Allein eine fast ununterbrochene Reihe von Bedrückungen, Beraubungen und Verfolgungen reduzierte die Partei während des 17. und 18. Jahrhunderts und beförderte zugleich ihre zunehmende Magyarisierung. Das anfänglich in ziemlicher Stärke bei ihr vertretene deutsche und polnische Element ist seit Ende des 18. Jahrhunderts vollständig erloschen; schon 1792 wurde zu Klausenburg die letzte deutsche Predigt gehalten. Als einigermaßen hervorragender theologischer Vertreter des transsylavanischen Unitarismus während dieser seiner späteren Entwickelung wird der während der Jahre 1737—58 als Bischof wirkende Bischof Sentabrahami (Michael St. Abraham) genannt, Verfasser einer Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios, welche freilich erst lange nach seinem Tode, unter Kaiser Joseph II. (Claudiopoli 1787) zum Druck gelangte. Seit 1821 ist der Unitarismus Siebenbürgens mit demjenigen Englands und seit 1834 mit dem Nordamerikas in eine engere Verbindung getreten, welche fördernd auf seine materielle wie geistige Subsistenz einzuwirken begonnen hat. Die Gesamtzahl der siebenb. Unitarier betrug (nach dem Census von 1881) 53 862 Seelen in 106 Kirchgemeinden, darf also jetzt — die etwa 1000 ungarischen Unitarier mitgerechnet — auf gegen 60 000 geschätzt werden. Vgl. überhaupt G. v. Rath, Siebenbürgen; Reisebeobachtungen und Studien, Heidelberg 1880, S. 80—108 (samt der hier S. 149 angegebenen älteren Litteratur); Allg. ev. luth. KZ 1882, S. 108 ff.; J. H. Allen, Hist. of the Unitarians, p. 113—120; Franz Kanyaró (Prof. in Klausenburg), Unitarier in Ungarn, mit Berücksichtigung der allg. Gesch. des Unitarismus, Klausenburg 1891 (dazu die Anzeige im ThLB 1892, S. 124).

II. Lehrbegriff des Socinianismus oder älteren Unitarismus. Als Sammlung der älteren Quellenschriften ist vor allem wichtig die von Andr. Wissowatius herausgegebene Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, Irenopoli (d. i. Amsterdam) 1656 ff. Die fünf Bände enthalten: die sämtlichen Werke des Faust. Socinus (t. I. II), die Schriften Joh. Crells samt den exeget. Werken Jonas Schlichtings (t. III. IV), die Werke Wollzogens nebst einigen Schriften von Stegmann jun. u. von Wissowatius (t. V). Als Bd VI erschienen nachträglich die Werke Przypowskis (Eleutheropoli, d. i. Amsterdam 1692). Wegen der einzelnen Hauptschriften dogmatischen, exeget. und katechet. Inhalts s. die obigen Angaben im Text.

Darstellungen. Als reichhaltigste und präziseste Gesamtdarstellung hat immer noch die von Fock zu gelten; s. Abt. II, S. 291—722 des oben gen. Werks. Vgl. auch A. Hilgenfeld, Kritische Studien über die Socinianer: Theol. JBB. v. Bauer u. Zeller 1848, S. 371 ff. M. Schneckenburger, Vorl. über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien (herausg. v. Hundeshagen 1863), S. 27—68. L. Diestel, Die socin. Anschauung vom AT (JdTh 1862, IV. A. Ritschl, D. Lehre v. d. Rechtf. u. Versöhnung I², 324—335. A. Harnack, Lehrb. d. DG III³, S. 702—725.

Für die Lehre des Socinianismus in seiner früheren, durch modern rationalistische Einflüsse noch nicht modifizierten Gestalt, sind Hauptquellen, die Werke des Faustus Socin, der Rakowsche Katechismus, sowie die Schriften der bedeutendsten socinianischen Theologen bis um Mitte des 17. Jahrhunderts, namentlich die in t. III—VI der Bibl. Fratrum Pol. enthaltenen. Dieser ältere Socinianismus hält durchaus die Autorität des göttlichen Wortes fest; er ist entschieden supranaturalistisch. Aber er hat als Hintergrund einen Komplex von Ideen und Anschauungen, welche außerhalb des Christentums stehen und durch gezwungene Exegese in das Wort Gottes hineingelegt werden, nicht ohne daß sie selbst einige Modifikationen erleiden und einen gewissen biblischen Anstrich annehmen. In den neueren Evolutionen des Socinianismus lösen sich diese außerhalb des Christentums stehenden Ideen und Anschauungen vom Schriftworte ab und treten in bestimmterer Klarheit und Konsequenz hervor.

Es gilt zuerst die grundlegenden allgemeinen Prinzipien des Socinianismus zu skizzieren, also seine Begriffe von Religion, Offenbarung und hl. Schrift.

Den allgemeinen Begriff der Religion läßt der Socinianismus ganz beiseite; er faßt die Religion lediglich als christliche auf. Der Cat. Racov. hebt an mit der Definition

(qu. 1): Religio christiana est via patefacta divinitus, vitam aeternam consequendi. Ähnlich Socins Brevissima Institutio zu Anfang (Rel. chr. est via divinitus proposita et patefacta perveniendi ad immortalitatem seu vitam aeternam). Außer der christlichen ist nur noch die jüdische Religion dieses Namens würdig, sofern auch sie auf äußerer positiver Offenbarung beruht. Allein die mosaische Religion, zu der sich die Uroffenbarung und die Religion Abrahams entwickelt hatte, war in sich selbst unfähig, die Macht des Fleisches zu brechen, da sie die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht aussprach und die Erfüllung ihrer Gebote nur auf Verheißungen irdischer Glückseligkeit gründete. Deshalb war eine höhere Stufe der Religion nötig, welche durch Aufstellung einer höheren Belohnung die Menschen zur Gottesliebe entzündete. Im Christentum sind die ceremoniellen und juridischen Gebote der mosaischen Religion abgethan, die sittlichen dagegen beibehalten, verschärft und ihre Erfüllung durch höhere Verheißungen ermöglicht. So ist das Christentum lediglich ein vervollkommneter Mosaismus, laut Mt 5, 17, vgl. Jo 17, 3. Der Glaube an Christum nihil novi attulit, — — sed novas tantum qualitates religioni addidit, quatenus Christus perfectiora et praestantiora tum praecepta tum promissa Dei nomine proposuit (Fragm. catech. prior. F. Socini, Biblioth. fratr. Polonor. I, 677). Trotz dieses seines grundlegenden Verhältnisses zur ntl. Religion gilt das AT den Socinianern faktisch als überflüssig und entbehrlich für den Christen. Es enthält nach ihnen nichts, was nicht auch im NT, und zwar hier viel klarer und besser, gelehrt wäre; es kommt als Offenbarungsquelle fürs Christentum nicht mit in Betracht, hat vielmehr nur noch historische Bedeutung. Übrigens wird trotz dieser Herabsetzung des ATs doch eine Inspiration auch in Bezug auf dieses gelehrt. Die hl. Schriftsteller haben nach Socin divino spiritu impulsi eoque dictante geschrieben; freilich sei nur das zum religiösen Wahrheitsgehalt Gehörige als inspiriert zu betrachten; in Nebendingen hätten auch die Apostel irren können. Gemäß diesem bedingten und beschränkten Inspirationsbegriff (zu welchem noch die Voraussetzung, daß verschiedenes Unechte, mittelst Kritik zu Beseitigende, sich in den Schrifttext eingeschlichen habe, hinzutritt) lehrt dann der Socinianismus in seiner Weise gewisse Vorzüge oder Vollkommenheiten der hl. Schrift: ihre Axiopistie, sofern sie die allein wahre und göttliche Religion verkündige; ferner ihre Perspicuität, ihre Suffizienz ꝛc. Liegt hierin eine gewisse Unterwerfung unter die Autorität der Bibel als einer göttlich eingegebenen Urkunde, so stellt andererseits der Socinianer sich wieder über die hl. Schrift. Er beansprucht für sich die Selbstentscheidung über das, was als echter Schriftinhalt anzuerkennen sei. Hierfür bedient er sich zweier Kriterien: 1. desjenigen der Vernunftgemäßheit: es könne in der Bibel zwar manches supra rationem et humanum captum, aber nichts contra rationem sensumque ipsum communem enthalten sein (vgl. Bibl. fratr. Pol. II, 617); 2. des Kriteriums der moralischen Bedeutsamkeit und Nutzbarkeit: zum Offenbarungsgehalt der hl. Schrift könne nichts moralisch Unnützes, nichts praktisch Unverwertbares gehören (vgl. Harnack S. 705 f.). — Dieser halbe Rationalismus des socinianischen Religionsprinzips entwickelte sich im Laufe der Zeit zu einem immer entschiedenderen Vernunftglauben; vgl. bes. Wiszowatys Religio rationalis. Trotzdem bleiben zwischen der religiösen Weltansicht der socinianischen und derjenigen der modernen englischen und neuenglischen Unitarier erhebliche Differenzen zurück. Bei den letzteren erscheint alles Supranaturalistische viel vollständiger ausgeschieden; ihr Spiritualismus zeigt einen mehr oder weniger pantheisierenden Charakter.

Wir betrachten hiernach in Kürze die einzelnen charakteristischen Hauptlehren des socinianischen Glaubenssystems.

1. Lehre von Gott. Sie zerfällt in die Lehre vom Wesen (essentia) Gottes und von seinem Willen. Das Sein Gottes, welches wesentlich mit dem Dasein Gottes zusammenfällt, wird nicht abstrakt metaphysisch, sondern in konkreter Beziehung auf die Welt des endlichen Seins, bestimmter ausgedrückt, in Beziehung auf den Menschen aufgefaßt. „Was heißt erkennen, daß Gott sei?“ fragt der Cat. Rac. qu. 54 und antwortet: „erkennen, oder vor allem fest überzeugt sein, daß er aus sich selbst über uns göttliche Macht habe“. — So ist Sein und Herrschaft Gottes als identisch gesetzt; absolute Freiheit der Willensbestimmung kommt Gott über uns zu; absolut auch in dem Sinne, daß er sie aus sich selbst (ex se ipso) hat. Ähnlich wie in der Theologie der scotischen Scholastik wird Gott als absolute Willkür gedacht (Harnack S. 707). — Daß aber Gott sei und was er sei, nebst allen dazu gehörigen Bestimmungen, das kann der Mensch nur durch positive Offenbarung wissen. Und so müssen sich die Beweise für das Dasein Gottes in dem Beweis der Autorität der Schrift konzentrieren.

In Bezug auf Gottes Eigenschaften wird als allgemeiner Kanon aufgestellt, „daß die wesentlichen Eigenschaften Gottes (ea quae naturaliter Deo insunt) in Wirklichkeit niemals voneinander getrennt werden können, sodann, daß wir nicht umhin können, sie als verschieden und unterschieden aufzufassen, so daß, wenn nur die eine erkannt und erläutert ist, damit nicht eo ipso auch die anderen erkannt und erläutert sind." Was die einzelnen Eigenschaften betrifft, so hat den Socinianismus insbesondere das Problem der göttlichen Allwissenheit beschäftigt. Diese Eigenschaft, sofern sie ein Vorauswissen auch des Zukünftigen in sich schließt, betrachtet er als eine beschränkte; das notwendige Zukünftige wisse Gott voraus, nicht aber das Mögliche, so weit es von der menschlichen Freiheit abhängt. Nach dieser Seite hin sei Gottes Wissen beschränkt, denn sein vollständiges und genaues Vorauserkennen unserer freien Handlungen würde unsere Freiheit selbst aufheben (vgl. F. Socin, Praell. theoll. c. 8—11; J. Crell, De Deo et eius attributis, c. 24; vgl. Fock S. 438ff.). Ein ähnliches antiprädestinatianisches Interesse, wie bei dieser Eigenschaft, bestimmt die Socinianer bei ihrer Erörterung des Wesens der Gerechtigkeit Gottes, wo sie das Moment der Strafgerechtigkeit sehr zurücktreten lassen und vielmehr das der Billigkeit (aequitas), Güte und Wahrhaftigkeit vorzugsweise betonen. — Vor allem eingehend verweilt der Socinianismus beim Attribut der göttlichen Einheit. Dasselbe fällt nach ihm mit der göttlichen Aseïtät, ja mit dem Gottesbegriff selbst zusammen. Die Kenntnis der Einheit Gottes ist zur Seligkeit nötig, weil wir sonst ungewiß wären, wer uns die Seligkeit eröffnet hat (Cat. Rac. qu. 66). Daher in der Schrift so oft gesagt wird, daß Gott Einer sei (Dt 6, 4; Mc 12, 29; Dt 32, 39; 1 Ti 2, 5; Eph 4, 6; Ga 3, 20). Ferner ist es zur Seligkeit nützlich zu wissen, daß Gott nur Eine Person ist (Cat. qu. 71). So milde hierin der Gegensatz gegen die orthodoxe Dreieinigkeitslehre ausgesprochen ist, so stark und entschieden ist die Polemik dagegen, ja sie bildet recht eigentlich den Mittelpunkt der socinianischen Opposition gegen die (katholische wie protestantische) orthodoxe Lehre überhaupt. Schon der Katechismus ist sehr ausführlich darüber; dieselbe Opposition bildet das Thema vieler socinianischer Schriften. Es wird dabei so verfahren, daß die Dreieinigkeitslehre zunächst als schriftwidrig dargestellt wird. Keines der bekannten Dicta probantia aus dem AT, welche die ältere Orthodoxie aufzuführen liebte, weder Gen 1, 26; 3, 22; 18 ꝛc., noch Jes 6, 3. 8 ꝛc., wird als beweiskräftig anerkannt. Es wird geleugnet, daß in der Schrift der hl. Geist irgendwo Gott genannt werde (Cat. qu. 80); wenn ihm bisweilen göttliche Attribute beigelegt werden, so komme dieses daher, weil er eine Kraft und Wirksamkeit Gottes sei (Lc 1, 35; 24, 49); unter dem Namen des hl. Geistes werde daher oft Gott selbst, sofern er wirkt, verstanden. Wenn von orthodoxer Seite als Beweise der Gottheit des Sohnes und des Geistes Stellen angeführt wurden, wo Vater, Sohn und Geist auf Eine Linie gestellt werden (Mt 28, 19; 1 Ko 12, 4—6; 1 Jo 5, 7), so werden auch diese Stellen zu entkräften versucht. Hieran schließt sich weiter der Vernunftbeweis gegen die Dreieinigkeit. Es war nicht schwer, manche Schwierigkeiten, welche das kirchlich formulierte Trinitätsdogma der Vernunft darzubieten schien, aufzudecken, und so eine Reihe logischer Scheingründe für die These: Plures numero personae in una essentia div. esse non possunt (Cat. qu. 72) ins Feld zu führen. Sowohl das Fehlen der Ausdrücke persona, substantia, aeterna generatio Filii, praeexistentia u. s. f. in der hl. Schrift, wie die mancherlei angeblichen Widersprüche und Inkonsequenzen in der dogmatischen Formulierung des Verhältnisses der drei Personen zueinander werden angelegentlich betont (vgl. Fock S. 454ff.; Harnack 708f.; auch A. v. Oettingen, Luth. Dogm. II, 1, S. 228f.).

2. Lehre von der Schöpfung und vom Menschen. Dem Socinianismus fallen bei der Schöpfung Gott und Welt mehr oder weniger auseinander. Dies zeigt sich besonders darin, daß die Schöpfung aus Nichts geleugnet und eine präexistente Materie gesetzt wird, woraus Gott die Welt gebildet habe; so zwar nicht der Katechismus oder überhaupt Socin selbst, wohl aber Völkel (de vera religione) und die folgenden (Crell, Moscorov, Wiszowaty ꝛc., s. Fock S. 482). Er geht davon aus, daß die Stelle 2 Mak 7, 28, wonach Gott die Welt ex nihilo geschaffen, nach Analogie der Stelle Weisheit Salomos 11, 17, daß Gott alles ex informi materia gebildet, erklärt werden müsse. Das Nichts der ersten Stelle sei identisch mit der gestaltlosen Materie der zweiten, d. h. einer solchen Materie, die weder in Wirklichkeit, noch nach einer natürlichen Anlage das war, was später aus ihr gebildet ward, so daß, wäre nicht eine unendliche Kraft hinzugekommen, niemals etwas aus ihr geworden wäre. Aus Hbr 11, 3 soll angeblich erhellen, daß das Sichtbare aus etwas schon Vorhandenem, freilich Unsichtbarem hervorgebracht

worden. Von welcher Art dieses vorhandene Etwas gewesen, lehre am besten die mosaische Kosmogonie. Im ersten Satze: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", sei die nachfolgende Erzählung summarisch, gleichsam in eine Überschrift zusammengefaßt. Alles Folgende enthält keine neuen Momente, sondern ist nur der Kommentar zu jenem allgemeinen Ausspruche. So ist also das **Tohu wabohu**, welches von der Erde in ihrem ursprünglichem Zustande ausgesagt wird, die gestaltlose Materie, die deswegen in der genannten neutestamentlichen Stelle ein nicht Erscheinendes genannt wird, weil, wie es heißt (Gen 1, 2), Finsternis auf der Tiefe lagerte. Moses und die Schrift überhaupt sagen nicht, daß dieses **Tohu wabohu** geschaffen worden, daher haben wir vollkommene Freiheit anzunehmen, was der Vernunft gemäß ist. Es tritt hier derselbe Dualismus zu Tage, der das ganze System beherrscht (vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturw. I, 716 ff. 766).

Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Dieses Bild Gottes im Menschen besteht wesentlich in der Herrschaft über alle ihm untergeordneten, vor ihm geschaffenen Wesen. Geist und Vernunft sind in diese Herrschaft eingeschlossen, da sie die bewirkende Ursache dieser Herrschaft sind; somit ist das Bild Gottes nicht geradezu Geist und Vernunft (**mens et ratio**) des Menschen, sondern daraus ergiebt sich erst das Gottebenbildliche. Diese Zeichnung des Bildes Gottes meint Socin Gen 1, 26 deutlich ausgedrückt zu finden, so daß die Worte: „er möge herrschen über die Fische des Meeres" nur als Exegese der vorigen anzusehen seien; jene Worte müßten so verstanden werden: „als der da herrsche, **qui scilicet dominatur**" (Socin, **De statu primi hom. ante lapsum adv. Puccium, in der Bibl. Fr. Pol. II, p. 286**). Ferner ist der Mensch nach socinianischer Lehre lediglich sterblich geschaffen und hat von Natur mit der Unsterblichkeit nichts gemein. Die natürliche Unsterblichkeit des Menschen folgt nicht daraus, daß er nach Gottes Bilde geschaffen ist, denn auch nach dem Sündenfalle ist Gottes Bild in ihm, wie dies gegenüber der orthodoxen Erbsündelehre auf Grund von Stellen wie Gen 9, 6; Ja 3, 9 feststeht. Auch daß Gen 1, 31 alles von Gott Geschaffene gut genannt wird, spricht nicht für die natürliche Unsterblichkeit; denn gut heißt seinem Zwecke entsprechend. Der ganze mosaische Bericht spricht für die ursprüngliche Sterblichkeit des Menschen. Sofern der Mensch aus einem Erdenkloß gebildet, war er sterblich geschaffen (Cat. qu. 41), dies ergiebt sich auch daraus, daß er vom Moment seiner Erschaffung an die Bestimmung zum Essen und zur Zeugung hatte; — ferner daraus, daß erst der Baum des Lebens die Unsterblichkeit verleihen sollte. Überdies, wäre die Sterblichkeit erst infolge der Sünde entstanden, so könnte sie über diejenigen nicht mehr herrschen, die an Christum glauben, sofern dieser die Strafen der Sünde getilgt hat. Die Stelle Rö 5, 12 aber, wonach durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist, will sagen, daß Adam wegen seiner Sünde dem ewigen Tode verfiel (Cat. qu. 44. 45).

Gegen die orthodoxen Vorstellungen von der hohen Weisheit und Erkenntnis Adams macht Socin geltend, daß es gar nichts Besonderes war, die Tiere mit Namen zu benennen, da diese sich nur auf das den Sinnen Wahrnehmbare, nicht auf das innere Wesen der Tiere beziehen konnten. Auch bezeichne die Benennung des Weibes als Mutter der Lebenden oder als Männin nur das in die Sinne Fallende; es sei also nur kindliche Unwissenheit gewesen, daß Adam und Eva ursprünglich an der Nacktheit keinen Anstoß nahmen. Besonders eifrig wird ferner vom Socinianismus gegen die anerschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit protestiert. Dafür könne die Stelle Gen 1, 31, wo von Gott alles gut genannt wird, ebenso wenig angeführt werden, als für die natürliche Unsterblichkeit; die Worte, daß Gott den Menschen recht erschaffen (Sap. Sal. 7, 29), besagen nur so viel, daß von Anfang nichts Verkehrtes im Menschen war. Der Mensch, so wie er aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen war, besaß nur das **posse**, nicht das **velle**; ihm eignete nur die Potenz des freien Willens, nicht wirkliche Willensfreiheit (Cat. Rac. qu. 41 sqq.).

Dem allen entsprach nun die socinianische Erklärung des Sündenfalles. Da die Erkenntnis schwach, der sittliche Wille der ersten Menschen ungeübt war, da die Sinnlichkeit über ihre Vernunft die Oberhand hatte, so mußte der durch das Verbot angeregte sinnliche Reiz sich geltend machen, die schwache Vernunft betören und die Menschen zur Uebertretung des Verbotes fortreißen. Es ist damit im Grunde nur in die äußere Erscheinung getreten, was in ihnen verborgen war. Doch ist der Socinianismus möglichst darauf bedacht, die Sünde als That der Freiheit, die sich zum Guten oder zum Bösen wenden konnte, zu begreifen, was ihm freilich unvollkommen genug gelingt.

Durch die Sünde Adams hat weder er, noch haben seine Nachkommen die Freiheit

verloren, d. h. das Vermögen, die rechte Wahl zwischen Gut und Böse zu treffen (Cat. qu. 422). Sofern die Erbsünde die Leugnung dieser Freiheit ist, bestreitet sie der Socinianer auf das Allerentschiedenste (Cat. qu. 423). Die Stellen Gen 6, 5; 8, 21 bezieht der Katechismus lediglich auf aktuelle Sünden, Ps 51, 7 bloß auf David, und zwar unter nur bildlicher Fassung der Worte; etwas weniger verkehrt, immerhin aber doch auch ohne richtiges Verständnis der paulinischen Heilslehre (vgl. S. 472,35), wird über Rö 5, 12ff. gehandelt (Cat. qu. 424—426). Überhaupt widerspreche die Erbsünde als Negation der Freiheit zum Guten, als über den Menschen verhängte Strafe, durchaus der Schrift, welche in ihren Ermahnungen zur Buße und Umkehr überall die Freiheit des Menschen voraussetze und nicht minder entschieden widerspreche sie der Vernunft. Die Konkupiszenz und Geneigtheit zur Sünde, worin man die Erbsünde setzt, ist, nach Socin, wohl als Möglichkeit in allen vorhanden, aber nicht erwiesenermaßen in allen. Gesetzt aber, es bestünde diese Allgemeinheit des Hanges, so wäre sie noch nicht als Folge der adamitischen Sünde anzusehen: und wäre dies der Fall, so würde die Erbsünde damit aufhören, Sünde zu sein. Denn die Sünde ist nur da, wo Schuld ist; nun aber wäre die Sünde in den von Adam abstammenden Menschen ohne ihre Schuld. Demnach giebt es nicht einmal im uneigentlichen Sinne eine Erbsünde, d. h. wegen der Sünde des ersten Menschen ist seinen Nachkommen keine Befleckung und Schlechtigkeit (labes et pravitas) auferlegt worden. Die Nachkommen Adams werden in demselben Zustande geboren, in welchem er selbst war; denn es war ihm nichts genommen, was er von Natur hatte oder haben sollte. — Immerhin wird, vermöge einer eigentümlichen Inkonsequenz, die allgemeine Sterblichkeit des Menschengeschlechts auf die Sünde Adams zurückgeführt, als das einzige aus ihr resultierende Übel. Vor dem Falle, lehrt Socin, war es natürlich und allen Gesetzen der menschlichen Natur angemessen, daß der Mensch starb; nach dem Falle wurde daraus eine Notwendigkeit, der von Natur sterbliche Mensch wurde um jener Sünde willen seiner natürlichen Sterblichkeit überlassen. Mit dieser Annahme hängt weiter die eines gewissen, durch das fortgesetzte Sündigen aller Generationen erzeugte habitus peccandi, einer Art von sündlicher Depravation der Menschheit zusammen. Cupiditas ista mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et se ipsum corrupit, quae corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Demgemäß ist die Freiheit des Menschen doch nicht mehr in normalem Zustande; sie ist geschwächt, kann aber mit der Hilfe Gottes das Heil sich aneignen. Dieser göttlichen Kräftigung bedarf er hauptsächlich zur Vermeidung der minder groben, zügellosen und vernunftwidrigen Sünden, der peccata, quae ipsi rationi per se non omnino adversantur. Soll der Mensch auch dieser Klasse von Sünden, über die seine natürliche Vernunft ihm keinen bestimmten Aufschluß bietet, Herr werden, so muß Gott ihm durch gewisse besonders kräftige und hohe Verheißungen zu Hilfe kommen und dies sind eben die Gnadenverheißungen in Jesu Christo (Socin, Opp. III, p. 463).

3. Die Christologie bezieht sich auf die besonderen Willensbethätigungen Gottes, welche nicht allen Menschen insgesamt gelten, sondern nur denjenigen, welche das ewige Leben erlangen sollen. Da nun (nach dem Obigen) die außerhalb des Christentums Stehenden dem Untergange, der eigentlichen Vernichtung verfallen, gewinnt das Christentum und die Verheißung des ewigen Lebens eine ganz eigentümliche Bedeutung. Die socinianische Heilslehre bezielt nur einen bevorzugten Teil, eine Elite des Menschengeschlechts; sie trägt einen ethisch-aristokratischen Charakter (vgl. Harnack S. 709f. und die daselbst mitgeteilte Bemerkung von Dilthey, welche auf den inneren Zusammenhang dieses ethischen Aristokratismus mit der einseitig humanistischen Grundrichtung des Socinianismus hinweist). Es ist eine plus quam humana vitae ratio, die Christus vorschreibt; der Ausdruck „neue Kreatur" wird zum Ausdruck eines neuen Lebens der ganzen menschlichen Natur. Das Evangelium bewirkt eine totale Veränderung in der geistigen Natur des Menschen, insofern es ihm eine Eigenschaft verleiht, die ihm sonst schlechterdings abgeht, er mag gottlos oder fromm sein. So gewinnt auch der Satz, daß Christus nicht gekommen ist, um uns in den Stand wiederherzustellen, in welchem Adam vor dem Falle sich befand, sondern um uns zu einem weit vorzüglicheren zu erheben, eine ungeahnte Bedeutung: das Christliche ist mehr als das wahrhaft Menschliche. Ist aber derjenige, der die Menschen über ihr Menschsein hinaushebt, mehr als ein Mensch? Auf diese Frage giebt der Socinianismus die Antwort, daß Christus einerseits wahrer, sterblich geborener Mensch gewesen, sonst könnte sein Heil nicht dem Menschen zugeeignet werden;

andererseits aber sei er auch mehr als ein bloßer Mensch gewesen, ein Mensch von ungewöhnlichen Eigenschaften, ausgerüstet mit Weisheit ohne Maß und von Gott zu unbeschränkter Macht erhoben und mit Unsterblichkeit begabt.

Warum mußte Christus wahrhaft und wesentlich Mensch sein? Die Notwendigkeit davon ist gegeben in der für die Erlösung notwendigen Gleichartigkeit mit den Menschen. Das Endziel der christlichen Religion ist nämlich die Unsterblichkeit, welche durch die Auferstehung Christi vermittelt wird. Nun aber wäre diese keine Bürgschaft für unsere Auferstehung, wenn Christus seiner Natur nach wesentlich von uns verschieden, wenn seine Auferstehung ein spezieller Vorzug seiner Natur wäre (vgl. hierfür 1 Ko 15, 13. 16). Hätte andererseits Christi Vorzug vor allen Menschen in seiner Gottheit bestanden, dann konnte er nicht sterben. In beiderlei Hinsicht steht es also fest, daß Christus wesentlich nichts anderes als ein Mensch war.

Dieser Hauptsatz der socinianischen Christologie hat aber den Sinn, daß er nicht auch göttliche Natur hatte; der Cat. Rac. lehrt ausdrücklich, daß die Schrift, sofern sie Christi Menschsein bezeugt, ihm die göttliche Natur abstreite (Qu. 100: ... Scriptura testatur, J. Christum natura esse hominem; quo ipso naturam illi adimit divinam). Die Polemik gegen die göttliche Natur Christi bildet den anderen Hauptbestandteil der Polemik des Socinianismus wider die orthodoxe Lehre überhaupt.

Ausführlich wird auch hier zunächst beim Schriftbeweis verweilt. Die Gottheit Christi folge nicht daraus, daß er Sohn Gottes genannt wird; denn die Schrift nenne auch andere Menschen so, z. B. Ho 1, 10; Rö 9, 26. Wenn Jo 3, 16; Rö 8, 32 gesagt wird, daß Gott seinen Sohn in den Tod dahin gegeben, so folgt daraus, daß dieser Sohn von Natur nicht Gott ist, denn sonst könnte solches von ihm nicht ausgesagt werden. Auch um deswillen kann der Sohn nicht Gott sein, weil sonst Gott sich selbst Sohn wäre. Wenn aber Christus der eingeborene Sohn Gottes heißt, so will das so viel sagen, daß er unter allen Söhnen Gottes der vorzüglichste und Gott liebste sei, sowie Isaak und Salomon um ähnlicher Eigenschaften willen in der Schrift auch eingeborene Söhne genannt werden (Hbr 2, 17; Spr. Sal. 4, 3. Cat. qu. 166). Der Name Sohn Gottes bezieht sich lediglich auf den historischen Christus. Für die ewige Zeugung könne Mi 5, 1 nicht angeführt werden, wo der Prophet nur so viel sagen will, daß der Ursprung Christi in das Altertum hinaufreiche, in die Zeiten Davids, des Urahnen des Stammes Christi. In der Stelle 1 Jo 5, 20 seien die Worte: „dieser ist der wahrhaftige Gott" u. s. w. nicht auf Christum zu beziehen; AG 20, 28 sei das Blut, womit Gott sich seine Gemeinde erworben, zunächst Christi Blut, das Gottes Blut genannt werde wegen der innigen Verbindung Christi mit dem Vater (Cat. qu. 116—126). Jo 1, 1 und Rö 9, 5 sei das Christo beigelegte Prädikat Gott als appellativische Bezeichnung des Ansehens, der Macht zu fassen, die auch auf Geschöpfe übertragen würden. Was das Prädikat Wort, Logos betrifft, so werde es Christo beigelegt, sofern er der Verkündiger der göttlichen Offenbarung ist, sofern er das zuvor in Gott Verborgene ausspricht; Bild des unsichtbaren Gottes wird er in demselben Sinne genannt (Kol 1, 16). Gott gleich ist er Jo 5, 18; Phi 2, 6 in Hinsicht der Macht und Wirksamkeit. Die Worte: „ich und der Vater sind Eins", müssen nach Analogie derjenigen Stellen verstanden werden, wo gesagt wird, daß die Gläubigen unter sich eins sein sollen, wie er selbst und der Vater eins sind (Jo 17, 11. 22), d. h. sie beziehen sich auf Einheit des Willens und der Macht. Auf Einheit der Macht beziehen sich auch die Stellen Jo 16, 15: „Alles, was der Vater hat, ist mein", Jo 17, 10, sowie die Prädikate Herr, König u. s. w.

Über die Schwierigkeiten, welche für den Socinianismus aus den Stellen sich ergaben, wo Christus als präexistentes Wesen erscheint und woraus man auf seine Ewigkeit, folglich auf seine Gottheit, einen Schluß zog, half er sich ziemlich leicht hinweg; nirgends freilich zeigt seine künstelnde Exegese sich in grellerem Lichte als hier. Wenn es heißt: im Anfange war das Wort, — so will das sagen, am Anfange des Evangeliums, das eben durch den Ausdruck „Wort" bezeichnet wird, gemäß der Regel, wonach in der Schrift das Wort „Anfang" auf die behandelte Materie bezogen wird (Jo 15, 27; 16, 1; AG 11, 15). Da nun in Jo 1, 1 das Evangelium, dessen Beschreibung Johannes übernommen, die subjecta materia ist, so hat er ohne Zweifel unter dem Worte „Anfang" den Anfang des Evangeliums Johannis verstanden (Cat. qu. 104). Wenn ferner gelehrt wird, daß durch das Wort oder durch Christum Alles gemacht, geschaffen worden (Jo 1, 3; Kol 1, 16), so wird das Wort „Alles" nach derselben Regel wieder auf die subjecta materia bezogen und muß nun alles das bedeuten, was zum Evangelium gehört; demnach werden jene Aussprüche von der sittlichen Neuschöpfung des Christentums

verstanden. Die Stelle Jo 1, 10, wonach durch das Wort die Welt gemacht ist, kann nach dem Socinianismus auf zweierlei Art ausgelegt werden; entweder so, daß das menschliche Geschlecht durch Christum neu gebildet und gleichsam wieder geschaffen worden (reformatum et quasi denuo factum), oder so, daß jene Unsterblichkeit, die wir erwarten, durch Christum zu stande gebracht sei, — wonach der Ausdruck „Welt“ im Sinne von zukünftiger Welt, futurum seculum, genommen wird (Cat. qu. 127—131). So muß auch die Stelle Hbr 1, 2, Gott habe durch Christum die αἰῶνας geschaffen, den Sinn geben, daß Christus durch seine Auferstehung Erbe aller Dinge geworden ist; die αἰῶνες beziehen sich nämlich auf die Zukunft, d. h. auf die durch Christum eingeführte höhere Weltordnung (Cat. qu. 134). — Nun aber schien der Begriff der Menschwerdung selbst auf eine Präexistenz Christi zu führen. Daher werden alle darauf bezüglichen Stellen anders gewendet; das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Jo 1, 14) besagt nur, daß derjenige, durch den Gott seinen Willen geoffenbart hat, und der deshalb von Johannes „Wort“ genannt worden, allem menschlichen Elende und dem Tode unterworfen gewesen; Fleisch bedeutet hier dasselbe wie in Gen 6, 3; 1 Pt 1, 24, und ἐγένετο hat nicht die Bedeutung des Werdens, sondern des Seins, wie in Jo 1, 6 und Lc 24, 19 (Cat. qu. 144. 145). In der St. Phi 2, 6 könne göttliche Gestalt nicht so viel sein, als göttliche Natur, da es heißt, daß Christus derselben sich entäußerte, während doch Gott sich seiner Natur nicht entäußern kann. Knechtsgestalt bedeute auch nicht die menschliche Natur an sich, sondern einen besonderen Zustand des Menschen; demnach sei der Sinn der Stelle dieser, daß Christus, der in der Welt gleichwie Gott die Werke Gottes verrichtete, und dem, gleichwie Gotte, alles unterthan war, und dem göttliche Anbetung dargebracht wurde, als ein Knecht und Sklave geworden ist, als ein ganz vulgärer Mensch, da er freiwillig sich ergreifen, binden, geißeln und töten ließ (Cat. qu. 147—149) u. s. f.

Aus den Stellen Jo 3, 13. 31; 6, 36. 62; 16, 28 folgert der Socinianismus eine zeitweilige Versetzung Christi in den Himmel. Er soll nämlich kurz vor dem Antritte seines Lehramtes auf wunderbare Weise in den Himmel entrückt worden sein, um hier von Gott in eigener Person in den Wahrheiten des Christentums Unterricht zu empfangen. Der Cat. qu. 194 berührt die Sache sehr kurz und führt nur jene Schriftzeugnisse dafür an. Eingehender handelt Socin in der Brevissima institutio p. 675 von diesem raptus in coelum. Auch Paulus sei in den dritten Himmel entrückt worden und habe daselbst unaussprechliche Worte gehört, warum nicht auch Christus? Es sei möglich, daß diese Gegenwart im Himmel unkörperlich war; wahrscheinlich jedoch sei Christus nicht bloß dem Geiste, sondern auch dem Leibe nach daselbst gewesen, — wie denn auch Mose, vor Veröffentlichung des Gesetzes, 40 Tage lang auf dem Berge Sinai mit Gott von Angesicht zu Angesicht verkehrte und von ihm Unterricht über das Gesetz empfing. Wie Moses Antitypus Christi, so ist Sinai Antitypus des Himmels.

Zur Schriftbeweisführung wider die Gottheit Christi gesellt der Socinianismus seine Versuche zur Erweisung ihrer Vernunftwidrigkeit. Als positive Beweise derselben hebt der Cat. Rac. u. a. hervor: 1. Zwei absolut verschiedene Substanzen können unter keiner Bedingung in Einer Person zusammengehen, weil Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit durchaus nicht in derselben Person vereinigt sein können, und weil dann statt einer zwei Personen herauskämen, wir also zwei Christus anzunehmen hätten (qu. 98). 2. Soll die Union der beiden Naturen eine unzertrennliche sein, dann konnte Christus unmöglich sterben, da der Tod eine Trennung voraussetzt; denn wie konnte der Körper Christi tot sein, wenn die Gottheit mit ihm vereinigt blieb? 3. Als Höhepunkt der Vernunftwidrigkeit erschien den Socinianern die communicatio idiomatum des lutherischen Lehrbegriffes. Wollzogen meinte mit Bezug auf die Ubiquität des Leibes Christi, daß nach dieser Lehre Christus, nachdem er schon von seiner Mutter geboren worden, sich doch noch im uterus derselben befunden habe (Declaratio duarum contrariarum sententiar., in der Bibl. Fr. Pol. V, c. 17).

Doch begnügt der Socinianismus sich nicht, Christum als bloßen Menschen zu behandeln. Da er denn doch an der Schrift festhält, so kann er nicht umhin, Christum über die Linie der Menschheit zu stellen. Der Kat. verneint es entschieden, daß Jesus ein Mensch gewesen sei wie alle anderen Menschen, ein purus et vulgaris homo. Ostorodt drückt das so aus, daß Christus etwas mehr war denn alle andere Menschen. Dieses „mehr“ bezieht sich nicht auf das Wesen, sondern auf die Eigenschaften des Wesens. Christus hat nämlich gewisse Vorzüge vor allen anderen Menschen. Es ist physisch anders erzeugt als alle anderen Menschen, d. h. ohne Zuthun des Mannes, wobei vorausgesetzt wird, daß Gott den befruchtenden männlichen Samen auf wunderbare Weise

geschaffen habe (Cat. Rac. qu. 96; Socin, Breviss. inst. p. 654[a]; Ostorodt, Unterricht K. 6, S. 48 ꝛc.). Außer diesem physischen hat Christus einen moralischen Vorzug vor allen anderen Menschen, nämlich den der vollkommenen Heiligkeit und Gerechtigkeit und der daraus sich ergebenden Ähnlichkeit mit Gott. Ein dritter Vorzug Christi ist der der Macht. Alle Dinge sind ihm unterworfen; wie die Herrschaft des Menschen über die Erde das Ebenbild Gottes in ihm konstituiert, so die von Gott Christo übertragene Macht dessen Gottheit. Insofern heißt er wahrhaftiger Gott 1 Jo 5, 20 (Cat. qu. 120). Sofern Christo in diesem Sinne Gottheit zugeschrieben wurde, fordert der Socinianismus für ihn göttliche Verehrung. Es gab eine Partei unter den Unitariern, welche Christo, weil er nicht eigentlich Gott sei, die göttliche Verehrung verweigerten. Wie schon Socin um deswillen den Führer dieser Nonadorantenpartei als des christlichen Namens unwürdig bezeichnet hatte, so erklärte auch der Kat. diejenigen, qui Christum non invocant nec adorandum censent, für Unchristen, da sie in der That Christum nicht hätten (Prorsus non esse christianos sentio, quia reipsa Christum non habeant, qu. 246). Die Häupter dieser Partei waren Jakob Paläologus, Joh. Sommer, Matthäus Glirius, Franz Davidis, Christian Franken. Socin bekämpfte die beiden letzten in Disputationen, den ersten 1578 und 1579, den zweiten am 14. März 1584, und gab die Verhandlungen im Drucke heraus; sie finden sich in der Bibl. Fr. Pol. Vol. II. Gegenüber ihrem Syllogismus: „Die Anbetung gebührt allein Gott, Christus ist nicht Gott, also darf er auch nicht angebetet werden", werden socinianischerseits die Stellen ins Feld geführt, wo die Gläubigen aufgefordert wurden, den Sohn zu ehren, wie sie den Vater ehren: Jo 5, 22. 32; Phi 2, 9—11; Jo 14, 13; 15, 16; 16, 23—26; Hbr 4, 14 ꝛc. (Cat. qu. 239—243). Diese göttliche Verehrung Christi sei keine Verletzung des Gebotes, Gott allein anzubeten. Denn alle Christo dargebrachte Verehrung gereiche zur Ehre des Vaters (in Dei Patris gloriam redundat, Cat. qu. 244); das Gebot, keine fremden Götter zu haben, gelte hier nicht, da Christus kein fremder Gott ist, sondern die Verehrung, die wir ihm darbringen, der des Vaters untergeordnet ist. Gott werde verehrt als erste Ursache unseres Heiles, jener als die zweite; dieser als derjenige, aus dem Alles, Christus als derjenige, durch welchen Alles ist (Cat. qu. 245).

4. Der socinianischen Lehre von Christi Werk gebührt ein besonderer Abschnitt. Der Kern dessen, was Christus zum Heile der Menschheit gewirkt, drängt sich für den Socinianismus in sein prophetisches und königliches Amt zusammen. Das hohepriesterliche Amt ist nur ein Accidenz des königlichen, und wird nicht wegen seiner eigentümlichen Bedeutung, sondern nur der traditionellen Gewohnheit zulieb mitbehandelt (Cat. qu. 191). Zu seinem prophetischen Amte wurde Christus durch jenen Unterricht, den er im Himmel erhalten, befähigt. Der Inhalt der durch ihn uns mitgeteilten Offenbarung ist wesentlich Gesetz, dessen zwei Bestandteile Gebote und Verheißungen sind (praecepta et promissiones; vgl. oben). Außer dem neubestätigten und durch viele neue Vorschriften erweiterten Moralgesetze des Alten Bundes hat Christus auch ein eigentümliches Ceremonialgebot gegeben, nämlich das hl. Abendmahl. Der Kat. giebt auf die Frage 333, „welches sind die gemeinhin sog. Ceremonialgebote Christi?" die Antwort: „es giebt nur eines, nämlich das Mahl des Herrn". Daher derselbe Kat. das Abendmahl voranstellt und erst nachher die Taufe berühret. Diese Ordnung ist in der Ausgabe von 1684 umgekehrt, und statt daß das Abendmahl das einzige Ceremonialgebot genannt wird, findet sich hier die Antwort, daß „in der Kirche Christi immer zwei äußerliche religiöse Riten im Gebrauche gewesen sind, nämlich Taufe und Brechen des Brotes." Auf beide Akte, den des Untertauchens in der Taufe und den des Brotbrechens beim Abendmahl wird ihres symbolischen Sinnes wegen der stärkste Nachdruck gelegt. Was die Lehre vom Abendmahl betrifft, so wird gleicherweise die katholische, lutherische und calvinische verworfen. Ähnlich wie bei Zwingli reduziert sich alles auf eine bloße Erinnerung an den Tod Christi (commemoratio mortis Chr.); dabei wird der Name Sakrament für diese Ceremonie als unstatthaft abgelehnt (Cat. qu. 334—338; vgl. Ostorodt, Völkel ꝛc.). — Dasselbe gilt für die Taufe, von der obendrein behauptet wird, sie sei gar nicht als Ceremonie von bleibender Giltigkeit, sondern nur für die ersten Zeiten des Christentums eingesetzt worden. Sie ist ihrer ursprünglichen Bedeutung nach nichts als ein äußerlicher Ritus, wodurch diejenigen, welche vom Judentum oder vom Heidentum zur christlichen Religion sich wendeten, öffentlich bekannten, daß sie Christum als ihren Herrn anerkannten (Cat. qu. 346); die Deklaration eines inneren Vorganges der Wiedergeburt, die mit dem sinnlichen Elemente in keinem Rapport steht. Daher bedürfen die im Schoße der christlichen Kirche Geborenen der Taufe nicht; die Worte: „wer da glaubt

und getauft wird, der wird selig werden" sind von der Buße zu verstehen, welche die Seele rein wäscht und deswegen die Verheißung des ewigen Lebens hat. Für die Kinder ist dieser Ritus auf keine Weise bestimmt, da die Schrift hierfür kein Gebot und kein Beispiel giebt, und da die Kinder, wie sich von selbst versteht, nicht fähig sind, Christum als ihren Herrn anzuerkennen; obendrein seien nach 1 Ko 7, 14 die Kinder christlicher Eltern schon ohnehin heilig. Indessen sei die Kindertaufe, wenn auch ein Irrtum, doch nicht Sünde (Cat. l. c.). Diese Auffassung der Taufe hatte, soweit sie der konsequenteren wiedertäuferischen entgegenstand, Mühe, durchzudringen; sie erlangte 1603 den Sieg auf einer Synode von Rakow. In den späteren Ausgaben des Katechismus wurde gelehrt, daß die Taufe auf Kinder angewendet zwar keinen Sinn habe, man aber die Kindertaufe, als uralten Gebrauch der Kirche, nicht absolut verdammen dürfe.

Das Christentum hat aber nicht bloß Gebote, sondern auch Verheißungen. Diese sind 1. das ewige Leben, eine dem NT eigentümliche, dem AT aber unbekannte Verheißung; denn nur ein Hoffen auf ewiges Heil ohne göttlichen Verheißungsgrund fand bei den alttestamentlichen Frommen statt (Cat. qu. 352. 355). 2. Der heilige Geist, der nicht als Person zu denken ist, sondern lediglich als Kraft oder Wirksamkeit Gottes, die von diesem auf die Menschen übergeht. Es giebt eine doppelte Äußerung des heiligen Geistes, eine temporäre, in den ersten Zeiten der Kirche, in die Augen fallend, bestehend in den Wundergaben, zum Behufe der Befestigung des Christentums. Als dieser Zweck erreicht war, hörte sie auf und es trat die zweite Art der Äußerung ein, die nicht in die Augen fallende. Diese ist teils objektiv, teils subjektiv, d. h. sie ist teils der Geist der Offenbarung (**spiritus revelationis**), der mit dem Evangelium zusammenfällt, teils die in den Herzen der Gläubigen gewirkte Gewißheit der ewigen Seligkeit.

In den Bereich des prophetischen Amtes Christi gehört ferner sein Tod, und das ist eben die wesentliche Bedeutung desselben. Der Inhalt der neuen Offenbarung bedurfte einer Besiegelung; diese geschieht auf dreifache Weise, durch Christi Sündlosigkeit und heiliges Leben, durch seine Wunder, durch seinen Tod. Darauf wird die Stelle 1 Jo 5, 8 bezogen: drei sind die da zeugen auf Erden, Geist, Wasser und Blut; der Geist wirkt Wunder, das Wasser bedeutet die Reinheit des Lebens, das Blut den Tod (Cat. qu. 374); das Hauptgewicht in jenem Geschäfte der Besiegelung wird aber auf den Tod gelegt. Die satisfaktorische Geltung desselben als einer Leistung des Hohenpriesteramtes Christi wird, mit vielfachen Anklängen an das Räsonnement der scotistischen Scholastiker, nachdrücklich bestritten (Fock II, 615 ff.; Ritschl I, 316 ff.; Harnack III, 717 f.). Nur als Bestätigung des durch ihn prophetisch verkündigten Willens Gottes war der Tod des Herrn notwendig zum Heil der Menschen. Bestätigen aber mußte er Gottes Heilswillen in doppelter Weise: zuerst so, daß er uns der großen Liebe Gottes versicherte, vermöge welcher dieser uns schenken will, was er im N. Bund verheißt (Jo 3, 16; Rö 5, 8 2c.); sodann so, daß wir durch die Auferstehung Christi, welche notwendig den Tod voraussetzt, unserer eigenen Auferstehung und des ewigen Lebens versichert werden, unter der Bedingung, daß wir den Geboten des Herrn Jesu Gehorsam leisten. Denn dadurch wird uns gezeigt, daß diejenigen, die Gott gehorchen, aus jeder Art des Todes erlöst werden, und daß Christus diejenige Macht erlangt hat, vermöge welcher er denen, die ihm Folge leisten, das ewige Leben geben kann. Hieraus folgt, daß unser Heil eigentlich mehr von der Auferstehung Christi als von seinem Tode abhängt; schreibt die Schrift es nichtsdestoweniger dem Tode Christi zu, so kommt dies daher, daß der Tod der Uebergang zur Auferstehung war, und daß vorzüglich der Tod Christi uns die Liebe Gottes vor Augen stellt (Cat. qu. 386. 387). Wie denn Socin Christi Auferstehung geradezu **caput et tanquam fundamentum totius fidei et salutis nostrae in Christi persona** nennt (gemäß 1 Ko 15, 14 ff.). Die Auffassung des Todes als einer Genugthuung für unsere Sünden bestreitet der Socinianismus als falsch, irrig und verderblich unter Beibringung zahlreicher Argumente aus Schrift und Vernunft (Cat. qu. 388—414).

Das königliche Amt Christi besteht darin, daß der von den Toten Auferweckte und in den Himmel Aufgenommene zur Rechten Gottes sitzt, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist, daß alle seine Feinde ihm zu Füßen gelegt sind, so daß er die Seinen regieren, schützen und in Ewigkeit bewahren kann. Christus ist nun gewissermaßen Statthalter Gottes. Auf die Frage: was heißt es, zur Rechten Gottes sitzen? giebt der Cat. qu. 472 die Antwort: an seiner Stelle regieren, **vices Dei gerere**; doch ist dieser Ausdruck in der Ausgabe von 1684 ausgelassen worden. Die königliche Herrschaft Christi ist, wie Ostorodt bemerkt, „die vornehmste Ursache, um welcher willen er unser Heiland, und Gott und Gottes Sohn ist und genennet wird". Sie voll-

endet sich darin, daß Christus die Seinen wieder in das Leben ruft und ihnen Unsterblichkeit schenkt, daß er überhaupt als Richter über die Lebendigen und die Toten jedem nach seinen Werken vergelten wird. Die Erhöhung Christi und somit auch sein königliches Amt beginnt nicht mit der Auferstehung, sondern erst mit der Auffahrt, da er den verklärten Leib empfing und zur Rechten des Vaters sich setzte. Der Socinianismus nährte anfangs auch chiliastische Ideen; durch den Einfluß Socins, der sie schriftlich bekämpfte, geschah es, daß sie wenigstens von den bedeutenderen socinianischen Theologen nicht vorgetragen wurden, wie denn auch im Kat. keine Spur davon sich findet.

Das hohepriesterliche Amt hängt mit dem königlichen enge zusammen. Vermöge dieses letzteren kann Christus uns in allen Nöten zu Hilfe kommen; vermöge jenes ersteren will er uns zu Hilfe kommen und kommt uns wirklich zu Hilfe, und diese Art seiner Hilfeleistung heißt (figürlich) sein Opfer. Demnach ist das hohepriesterliche Amt nur subjektiv vom königlichen verschieden, nur dessen volle Wirklichkeit. Die Ursache, warum Christi hohepriesterliches Opfer erst im Himmel gebracht wird, ist, daß es ein Tabernakel erforderte angemessen der Beschaffenheit des Hohenpriesters. So lange Christus auf Erden war, war er noch nicht Hoherpriester, nach Hebr 8, 4; 7, 26 2c.

5. Das soteriologische Lehrgebiet zeigt, entsprechend den dargelegten anthropologischen und christologischen Prämissen, eine wesentlich pelagianische Gestalt. Dem Menschen wird Gottes Wille kundgethan mit seinen Verheißungen; darauf folgt die Willensbestimmung des Menschen, dem göttlichen Gesetze Gehorsam zu leisten; daraus ergiebt sich die innere Versiegelung der äußerlich vernommenen Verheißung, worin sich die göttliche Unterstützung vollendet. In einzelnen besonderen Fällen tritt, nach Socins Ansicht, ein unmittelbares Eingreifen in die Selbstbestimmung des Menschen ein. Das Gewöhnliche aber ist der angegebene, die wesentliche Autonomie des menschlichen Willens voraussetzende Prozeß.

Die Rechtfertigung durch den Glauben wird gelehrt, aber freilich mit starken Abweichungen vom orthodox-evangelischen Lehrbegriffe. Der Glaube enthält in sich drei Momente: 1. den Assensus, wodurch wir Jesu Lehre als wahr bekennen; dieser Glaube bringt nicht notwendig das Heil; 2. das Vertrauen auf Gott durch Christum, was auch das Vertrauen auf Christum in sich enthält; daran reiht sich 3. der Gehorsam gegen Gottes Gebote. Erst sofern der Glaube auch dies letztere leistet, bringt er das Heil und ist rechtfertigend (Cat. qu. 416—421). Der Begriff der Rechtfertigung wird zunächst so gefaßt, wie bei den Reformatoren im Gegensatze zu der katholischen Bestimmung. Justificatio est, cum nos Deus pro iustis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat (Cat. qu. 453; vgl. Socins Praelectt. c. 15 und Tr. de iustificat., Opp. I, p. 602). Allein das Gerechtgehalten- oder -gesprochenwerden um Christi willen hat bei den Socinianern, weil ihnen der Satisfaktionsbegriff in der Erlösungslehre fehlt, einen wesentlich anderen Sinn als bei den übrigen evangelischen Kirchengemeinschaften. „Gott verzeiht uns auch schon ohne blutigen Opfertod Christi, aus Liebe, und Christus führt uns nur zu ihm hin“ 2c. Der Glaube wirkt unsere Rechtfertigung wesentlich nur, sofern er Gehorsam gegen Christi Gebote und Vertrauen auf Verheißung des ewigen Lebens ist. Die Werke sind das eigentlich Rechtfertigende; daß sie immer unvollkommen sind, macht die Rechtfertigung nicht unmöglich. Es kommt auf das Bestreben an, Christo gehorsam sein zu wollen, auf das im Geiste Wandeln, nicht nach dem Fleische. Die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit ist nicht biblisch begründet; das Ergreifen der Gerechtigkeit Christi ist ein menschliches Fündlein 2c.

6. Die Lehre von der Kirche bietet manche Ähnlichkeit mit der evangelischen, besonders in ihrer reformierten Fassung. Der Cat. qu. 488 ff. erörtert in protestantischer Weise den Unterschied der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Als Kennzeichen der wahren Kirche wird die gesunde Lehre angegeben; die sichtbare Kirche ist „coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur.“ Also ein einseitig doktrinärer Kirchenbegriff! Die Kirche gilt den Socinianern als eins mit der Schule wahrer Gotteserkenntnis. „Der Socinianismus hat in der ganzen Zeit seines Bestehens wesentlich die Form einer theologischen Akademie besessen“ (Harnack S. 722, N. 1). — Betreffs des Kirchenregiments (Cat. qu. 491—508) wird von dem Grundsatze ausgegangen, daß dasselbe vom weltlichen Regimente sorgfältig zu unterscheiden sei. Das Kirchenregiment ist insofern monarchisch, als Christus der König, das Haupt der Kirche ist, aber unter ihm sind alle gleich; alle stehen zu ihm in demselben Verhältnisse und haben dieselben Rechte. Das Bedürfnis der Gemeinschaft ruft nun verschiedene kirchliche Ämter hervor, die

aber immer der Gemeinschaft untergeordnet bleiben. Es werden dreierlei Ämter unterschieden: Pastoren, Älteste, Diakonen; die ersten verwalten das Lehramt, die zweiten befassen sich mit der allgemeinen Leitung der Gemeinde und mit Schlichtung von Streitigkeiten; den Diakonen kommt die Finanzverwaltung, die Armen-, Witwen- und Waisenpflege zu. Die Ältesten und Diakonen werden von der Gemeinde gewählt, die Geistlichen oder Pastoren von der Synode. Die Vertreter der drei genannten Ämter bilden vereinigt den Vorstand jeder Gemeinde, deren Versammlung bisweilen für die Kirchenzucht und den Finanzstand herbeigezogen wird. Die höchste und letzte Instanz für kirchliche Angelegenheiten bildet die allgemeine Synode, bestehend aus den Vorständen der einzelnen Gemeinden. — Der Socinianismus hält streng auf Kirchenzucht (Cat. qu. 509—521). Sie ist ihm eine doppelte, sofern sie teils von allen Christen geübt wird, teils von denjenigen Personen, die der Gemeinde vorstehen; ferner wird sie teils als private, teils als öffentliche ausgeübt, je nachdem die Vergehungen zur öffentlichen Kunde gelangt sind oder nicht. Die öffentliche Kirchenzucht besteht „verbis, oratione et facto", d. h. zunächst aus einer öffentlichen Ermahnung und Zurechtweisung (1 Ti 5, 20; 2 Ti 2, 6), sodann aus Ausschließung von dem Umgange, endlich aus Exkommunikation (1 Ko 5, 11; 2 Th 3, 6ff.; Mt 18, 17). Zweck ist die Besserung der so Gestraften; wenn sie sich bessern, werden sie wieder aufgenommen. Die Gewalt zu binden und zu lösen, die der Herr der Kirche gegeben, ist die Erklärung nach dem Worte Gottes, wer würdig sei, wer nicht, Mitglied der Kirche zu sein. — Mit löblicher Sorgfalt wurde der Grundsatz festgehalten, daß sich der Staat in die Kirchenzucht nicht zu mischen habe. Der Staat sollte überhaupt die Häretiker nicht mit bürgerlichen Strafen belegen; die Socinianer hatten ein nahe liegendes Interesse, diesen Grundsatz aufzustellen, der so oft gegen sie verletzt worden war. Damit verband sich andererseits die strengste Unterwürfigkeit unter die weltliche Obrigkeit. Socin verdammte schlechthin allen aktiven Widerstand gegen dieselbe, selbst wo er den Schutz der religiösen Überzeugung betraf; daher erschienen ihm die Kämpfe der Protestanten in Frankreich und in Holland für ihre religiöse Freiheit als frevelhafte Auflehnung. Der Christ ist also verflichtet, alles zu leiden, was die weltliche Obrigkeit über ihn verhängt; aber thätigen Gehorsam ihr zu leisten ist er nur in den Fällen verpflichtet, wo die Gebote dem Worte Gottes nicht widerstreiten. Der Grundsatz, lieber Unrecht leiden als Unrecht thun, wird auch auf die Privatverhältnisse angewendet; man soll nur in dringenden Fällen ein Gemeindeglied vor der weltlichen Gerichtsbarkeit verfolgen; auch auf den Krieg wird jener Grundsatz angewendet, und der Kriegsdienst verworfen, doch mit einer gewissen Modifikation. So wie es erlaubt ist, Waffen bei sich zu tragen, um die Räuber von sich abzuhalten, so darf man auch dem Feinde in Reihe und Glied entgegengehen, die Waffen gegen ihn schwingen, um ihm Furcht einzujagen, aber niemals die Waffen selbst gebrauchen (Socin. ad Palaeolog. p. 81 sq.; ad Eliam Arcissev. etc.; vgl. Fock II, S. 708). — In dieselbe Kategorie gehört auch die Frage, ob es dem Christen erlaubt sei, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden. Socin und die Mehrzahl der socinianischen Theologen beantworten sie bejahend, unter der Bedingung, daß dabei die Gebote Christi niemals übertreten werden. Insofern nun die Kriminaljustiz und der Krieg als den Geboten Christi absolut zuwiderlaufend angesehen wurden, war dadurch die Bekleidung eines öffentlichen Amtes zur Unmöglichkeit gemacht (Fock S. 709f.). — Im Hinblick einerseits auf diese gesetzlich engherzige und weltflüchtige Richtung, die sie mit der Sekte Mennos teilten, andererseits auf ihre gelehrten Bestrebungen hat der Philologe J. Lipsius über die Socinianer einst geurteilt: „Sunt docti Menonistae" (vgl. die hierauf bezügliche Anekdote bei Ritschl, Rechtf. ꝛc.², I, 323).

7. In der Eschatologie kommen hauptsächlich zwei Punkte in Betracht. 1. Die Auferstehung des Fleisches wird als solche aufgegeben, d. h. als Auferstehung derjenigen Leiber, die wir auf Erden gehabt haben; wir werden wohl wieder Leiber erhalten, aber geistliche, wie Paulus lehrt, 1 Ko 15. Dadurch ist die Identität der Person nicht in Zweifel gestellt; denn dazu bedarf es nur der Erhaltung der eigentlichen Substanz des Menschen, und diese ist nicht der verwesliche Körper, sondern der Geist. 2. Die Gottlosen nebst dem Teufel und seinen Engeln werden der endlichen Vernichtung preisgegeben und darin besteht ihre Strafe. Die Ausdrücke ewiger Tod, ewige Verdammnis haben diesen Sinn. Schienen Aussprüche Christi und der Apostel dieser Auffassung zu widersprechen, so behalfen sich die socinianischen Theologen mit Annahme von Accommodationen Christi und der Apostel an die Zeitvorstellungen (vgl. Fock S. 714—721). So führt uns das Ende des Lehrbegriffes an dessen Anfang zurück, wo als Zweck der christlichen Religion angegeben wurde, dem sterblich erschaffenen Menschen unsterbliches, ewiges Dasein

zu sichern. Die Unsterblichkeit der Seele gehört zu den vom Unitarismus bis in das 19. Jahrhundert hinein mit voller Entschiedenheit festgehaltenen Glaubensartikeln. Bekannt ist, was der sterbende Priestley (gest. 4. Februar 1804) zu den sein Lager umstehenden Enkeln und übrigen Angehörigen tröstend sagte: „Ich schlafe jetzt ein, wie auch ihr einst; aber wir werden alle dereinst zu neuem Leben aufwachen, und ich hoffe auf eine nimmer endende Seligkeit!" (**Herzog** †) **Zöckler** †.

Sodom s. d. A. Palästina Bd XIV S. 580,31.

Sohar s. d. A. Kabbala Bd IX S. 685,12ff.

Sohn, Georg, reformierter Theolog, 1551—1589. — Joh. Calvin (Prof. in Heidelberg), Oratio de vita et obitu Georgii Sohn, Heidelberg 1589, abgedruckt als Vorwort in: Opera Georgii Sohnii, tom. I, Herborn 1591; sie ist die Grundlage für: Melchioris Adami Vitae eruditorum, Francofurti ad Moenum 1706, p. 296—301; Joh. Tilemanni, dicti Schenck, Vitae professorum theologiae qui in academia Marburgensi docuerunt, Marburgi Cattorum 1727, p. 129—140. Verzeichnis seiner Schriften: Fr. W. Strieder, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 15. Bd, Cassel 1806, S. 109 bis 112; H. Heppe, Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568—1582, 2 Bde, Cassel 1847 (I, S. 119. 168; II, S. 25. 45f. 62. 107. 159—170. 219—221).

Georg Sohn, einer der angesehensten hessischen Theologen im 16. Jahrhundert, wurde am 31. Dezember 1551 zu Roßbach in Oberhessen als der Sohn eines landgräflichen Beamten geboren. Auf der lateinischen Schule zu Friedberg für die akademischen Studien vorbereitet, bezog er im Jahre 1566 die Universität Marburg, von da ging er 1569 nach Wittenberg. Er studierte die Rechtswissenschaft, trat aber, nachdem er daselbst 1571 Magister der freien Künste geworden war, zur Theologie über; seine theologischen Studien begann er in Marburg, wohin er 1572 zurückkehrte. Seine ungewöhnliche Gelehrsamkeit eröffnete ihm schon im Alter von 23 Jahren 1574 die Aufnahme in den Lehrkörper der Universität. 1575 ward ihm die Professur der hebräischen Sprache mit der Auflage übertragen, daß er nicht bloß „grammaticalia, sondern auch res ipsas theologicas traktieren sollte". Drei Jahre später, am 9. Januar 1578, erteilte ihm die theologische Fakultät die Würde eines Doktors der Theologie.

In den Jahren 1578—1582 nahm Sohn fast an allen Generalsynoden der hessischen Kirche teil. Allerdings griff er in die Verhandlungen wenig ein, aber sein, namentlich durch den Landgrafen Wilhelm von Niederhessen, veranlaßtes Erscheinen auf den Synoden trug doch dazu bei, daß er in die konfessionellen Kämpfe jener Zeit mitten hineingestellt ward. Sein theologischer Hauptgegner war sein Kollege Ägidius Hunnius, der 1576 (vgl. Bd VIII S. 455) aus Württemberg berufen worden war. In demselben Maße, als Landgraf Wilhelm von Kassel Hunnius seinen Zorn erfahren ließ, machte Landgraf Ludwig zu Marburg dessen Gegner Sohn für die kirchlichen Wirren verantwortlich, weshalb Ludwig, als Landgraf Wilhelm im Jahre 1580 auf die Dienstentlassung des Hunnius drang, diesen nur unter der Bedingung verabschieden wollte, daß zugleich auch Sohn von der Universität entfernt würde.

Unter solchen Verhältnissen konnte für Sohn das Leben in Marburg nicht allzu viel Anziehendes haben, und er leistete daher einem von Pfalzgraf Johann Kasimir 1584 an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg Folge; als Professor der Theologie und Inspektor des Sapienzkollegiums hielt er am 18. Juli seine Inaugurationsrede. Im Jahre 1588 wurde Sohn im Nebenamt auch Mitglied des Kirchenrats. Nur eine kurz dauernde Wirksamkeit war Sohn beschieden, er starb bereits am 23. April 1589 im Alter von 37 Jahren.

Seine Schriften, soweit sie dogmatischen Inhalts sind, behandeln vorwiegend die damals zwischen Lutheranern und Reformierten erörterten Streitfragen (Abendmahl, Christologie, freier Wille), wenden sich aber auch gegen die römische Kirche (Anti-Christus Romanus seu quod papa romanus sit Anti-Christus). In seinen gesammelten Werken (3 Bde, Herborn 1591. 1592; 2. Auflage Siegen 1598; 3. Auflage Herborn 1609) bringt tomus I die „scripta methodica": De verbo Dei et eius tractatione libri II; Synopsis sive delineatio methodi theologiae; Methodus theologiae; Idea locorum communium theologicorum; tomus II: Exegesis praecipuorum articulorum Augustanae confessionis; tomus III: Exegesis interpretationis scholasticae et theologicae super selectos aliquot Psalmos Davidis. Außerdem ist noch hervorzuheben seine „Synopsis corporis doctrinae Phil. Melanchthonis", Heidelberg 1588. (**H. Heppe** †) **C. Mirbt.**

Sokrates. — Ausgaben von R. Stephanus Paris 1544, Christophorson Genf 1612, Valesius Paris 1668, Reading Cambridge 1720 (nachgedruckt in der Oxforder Schulausgabe von 1844 und bei MSG LXVII), Hussey Oxford 1853 (nachgedruckt von Bright 1878). Eine englische Uebersetzung von Zeno und Hartranft in den Nicene and Postnicene Fathers edit. by Schaff and Wace, II Series, Vol. II. — Sonst ist neben anderem z. T. im Text Genannten zu vergleichen: zum Text: Nolte in der ThQS 1859, 308. 518; zum Leben: die Testimonia veterum (am vollständigsten in der Ausgabe von Hussey) und die den Ausgaben vorgesetzten Viten, bes. Valesius: De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni; ferner: Dupin, Nouvelle Bibliothèque, IV, 78; Ceillier, Histoire générale, XIII, 669; Cave, Hist. lit., I, 427; Fabricius-Harleß, Bibliotheca, VII, 423; Bardenhewer, Patrologie, 332 f. und die üblichen encyklopädischen Werke; zu den Quellen: Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (= Fleckeisens Jahrbb. für class. Philol., Suppl. XIV) 105 ff., Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus = Studien zur Gesch. der Theologie und der Kirche, hrsg. von Bonwetsch u. Seeberg III, 4; zur allgemeinen Charakteristik: Harnack in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie; zur Erklärung und Kritik: die im 3. Band der Ausgabe Husseys gesammelten Annotationes und die geschichtlichen Darstellungen der von Sokrates behandelten Zeit.

Von dem Leben des Kirchenhistorikers Sokrates scheint schon das Altertum nicht viel mehr gewußt zu haben, als sich aus gelegentlichen Notizen seiner Kirchengeschichte ergiebt. Er war nach V, 24, 9 in Konstantinopel geboren und aufgewachsen; als seine Lehrer nennt er V, 16, 9 die Grammatiker Helladius und Ammonius; sie stammten aus Alexandrien, wo sie heidnische Priester gewesen waren; ein Aufstand der alexandrinischen Christen, bei dem die Götzentempel gestürmt wurden, zwang beide zur Flucht; sie wandten sich nach Konstantinopel, wo S. in noch sehr jungen Jahren ihren Unterricht genoß. Der alexandrinische Aufstand ist auf etwa 390 zu datieren. (Vgl. die Annotationes Readings und Husseys zu Sokr. V, 16, 1 sowie Rauschen: Jahrbücher der christlichen Kirche, 534 ff.) Daß S. später, wie Valesius behauptet, den Unterricht des Sophisten Troilus genossen hat, ist nicht zu erweisen. Sind wir doch nicht einmal über den Beruf, den S. schließlich ergriffen hat, völlig sicher unterrichtet. Sein Werk ergiebt durch seine Gesamthaltung nur so viel, daß er nicht Kleriker war. In dem Titel des Werkes wird er von unseren Handschriften als Scholastikus d. h. Sachwalter bezeichnet. Das kann richtig sein. Doch wird man, da Photius Bibl. 28 die Angabe in der ihm vorliegenden Überlieferung nicht gefunden zu haben scheint, vorsichtig sein müssen. Zu dem Beruf selbst mag man Valesius zu Sokr. VI, 6, 36, Fabricius-Harleß VII, 423, Geppert 133 vergleichen. Daß S. in späteren Jahren gereist und u. a. nach Paphlagonien und Cypern gekommen ist, ist wahrscheinlich: h. e. I, 12, 8 lesen wir: *ταῦτα δὲ ἐγὼ καὶ ἀκοῇ παρὰ πολλῶν Κυπρίων παρέλαβον* und II 38, 30 heißt es: *ταῦτα ἐγὼ παρὰ ἀγροίκου Παφλαγόνος ἔμαθον, ὃς ἔλεγε παρεῖναι τῇ μάχῃ. λέγουσι δὲ ταῦτα καὶ ἄλλοι Παφλαγόνων πολλοί.*

Die Kirchengeschichte des S. ist griechisch zum erstenmal von R. Stephanus herausgegeben worden; seine Ausgabe benutzt einzig den cod. Regius 1443. Es folgte die lateinische Übersetzung des Johannes Christophorson, wichtig durch die (in dem mir einzig zugänglichen Genfer Druck von 1612 p. 905 ff.) angehängten variae lectiones. Sie gingen, leider weder vollständig noch zuverlässig, in die in demselben Jahre 1612 gleichfalls zu Genf erschienene griechisch-lateinische Ausgabe über. Ihre Herkunft ist trotz der Bemerkungen Noltes ThQS 1861, 422 Anm. noch immer ziemlich dunkel; zu einem Teil ist Rhein. Mus. 59, 165 Anm. zu vergleichen. Neben diesen lectiones Christophorsoni bucht die Genfer Ausgabe noch lectiones Scaligeri; Nolte 308 hat darauf hingewiesen, daß sie von Scaliger fast alle aus des Vulcanius Castigationes in historiam ecclesiasticam Eusebii Pamphili et aliorum entnommen sind; die castigationes liegen heute noch in Leyden (vgl. auch Hussey praef. in Soz. VII). Die schließlich noch beigegebenen wenig zahlreichen lectiones Curterii sind, wie Hussey praef. in Soz. VI gezeigt hat, wertlos. — Die grundlegende Ausgabe des S. wurde von Valesius geschaffen; außer dem Regius des Stephanus benutzte er einen cod. Vaticanus und einen cod. Florentinus (bei Hussey F) und zog wenigstens zeitweilig die indirekte Überlieferung des Theodorus Lektor (codex Leonis Allatii) heran. Auch auf die andern Plagiatoren des S., Cassiodor-Epiphanius und Nicephorus Callisti, nahm er gebührende Rücksicht. Reading fügte dann ausgewählte Lesarten eines codex Domini Jones und eines codex Castellani episc. hinzu, und Hussey kollationierte außer einem in dem cod. Barocc. 142 (zu dieser Handschrift vergleiche man die Ausführungen C. de Boors in der ZKG VI, 478 ff.) erhaltenen Fragment, einen zweiten codex Florentinus (M). Eine Ausgabe der Berliner Kirchenväterkommission wird vorbereitet. Bis sie vorliegt, wird, wer S. und

besonders Husseys Ausgabe benutzen will, folgendes zu bedenken haben: 1. die Collationen und besonders auch die des von Hussey neu herangezogenen cod. Florentinus M sind unzuverlässig (vgl. Nolte 521); 2. die beiden grundlegenden Florentiner Handschriften (saec. X et XI) sind auf das nächste verwandt; unsere direkte griechische Ueberlieferung ist also jung. Im allgemeinen ist cod. F dem cod. M vorzuziehen; M hat ganz willkürlich geändert; vgl. vor allem den Schluß von Buch VI, wo M die in F erhaltene Parallelrecension getilgt hat (daß es sie gekannt hat, beweist XI, 11, wo es die erste Recension nach der zweiten interpoliert hat) und II, 22, 5 bezw. 23, 3 wo M in ähnlicher Weise den mit Athanasius im Exil weilenden Paulus gestrichen hat; II, 23, 39. 43 hat es ihn verräterischerweise stehen lassen; 3. die 1897 von Mesrop Dr. Tēr Mōsēsean publizierte armenische Übersetzung des S. ist bisher zur Kritik noch gar nicht verwertet worden, da sie aus dem 7. Jahrhundert stammt, wird sie, obwohl das, was Preuschen ThLZ 1902, 209 aus ihr mitteilt, sie nicht sonderlich empfiehlt, vielleicht doch Beachtung verdienen; 4. von der indirekten Überlieferung ist das Zeugnis des Nicephorus und anderer S. gelegentlich ausschreibender Kompilatoren (vgl. z. B. das von E. Goeller im Oriens Christianus I, 82ff. publizierte nestorianische Bruchstück zur Kirchengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts) wenig wert, das des Cassiodor-Epiphanius und Theodorus Lector um so mehr. Für die Rekonstruktion des Textes ist es noch lange nicht genügend verwertet, ja, da Theodorus Lector gar nicht, Cassiodor ungenügend ediert ist, z. Z. noch nicht einmal voll verwertbar. Husseys Ausgabe ist wie überhaupt so auch in diesem Punkt ganz unzureichend. Eine Reihe von Stellen hat Nolte 524ff. zu bessern gesucht.

Die Kirchengeschichte des S. umfaßt die Jahre 305—439, d. h. sie umspannt einen Zeitraum von 135 oder, wie S. selbst VII, 48, 8 abrundend rechnet, 140 Jahren. Sie wird 439 oder bald nachher zum Abschluß gebracht sein, jedenfalls noch zu Lebzeiten des Kaisers Theodosius, also vor 450 (vgl. VII, 22, 1; das Nähere bei Jeep 137, Geppert 7, Güldenpenning: Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos 10). Ihre Absicht ist, eine Fortsetzung zu dem Werk des Euseb zu geben (I, 1); sie will in einfacher Sprache und ohne panegyrisch zu werden (I, 1, vgl. prooem. in libr. VI) berichten, was die Kirche von den Tagen Konstantins bis zur Gegenwart erlebt hat. Im Vordergrund ihres Interesses stehen dabei die kirchlichen Unruhen. Denn wenn die Kirche Frieden hat, so hat, wie VII, 48, 7 (vgl. auch I, 19, 15) sagt, der Kirchenhistoriker keinen Stoff zu seiner Darstellung; er kann dann nicht viel mehr thun, als die Reihenfolge der Bischöfe konstatieren und Anekdoten erzählen. Daß außer über die Geschichte der Kirche auch über den Arianismus und die politische Geschichte berichtet wird, meint das Vorwort zu Buch V entschuldigen zu müssen. — Den Anstoß zu seinem Plan verdankt S. einem z. B. im prooemium zu Buch VI genannten sonst unbekannten Theodorus. Da er ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε angeredet wird, muß er ein Mönch oder höherer Kleriker gewesen sein; eine Vermutung über seine Person z. B. bei Hussey zu VII, 48, 7.

Die Kirchengeschichte des S. liegt uns nicht in erster Auflage vor. Das beweist das Vorwort zu ihrem zweiten Buch, wo S. erzählt, wie er das erste und zweite Buch einer durchgreifenden Umarbeitung unterzogen habe. Der Grund sei folgender gewesen: er sei in den beiden ersten Büchern ursprünglich dem Rufin gefolgt, und habe vom 3. bis 7. einiges dem Rufin entnommen, anderes aus andern Quellen geschöpft. Da sei er auf die Werke des Athanasius und auf Briefe damals führender Männer gestoßen und habe aus diesen Urkunden gelernt, daß Rufin ein unzuverlässiger Führer sei. So habe er sich denn zur Umarbeitung entschlossen und der neuen Auflage auch die zahlreichen durch die zwei ersten Bücher zerstreuten Urkunden eingefügt. Daß die Umarbeitung sich nicht nur auf die zwei ersten Bücher beschränkt hat, sondern sich, wenn auch in geringerem Umfang, auch auf die folgenden Bücher erstreckt hat, zeigt die oben erwähnte in der zweiten Florentiner Handschrift gestrichene Dublette am Ende des 6. Buches. Die zweite Fassung ist ein Rest der ersten Auflage: § 10. 11 der ersten Fassung erscheint § 3 der zweiten Fassung gegenüber sekundär: das χρονίζειν des Johannes ist im Anhang viel besser motiviert. Die Stelle beweist zugleich, daß die erste Auflage nicht nur vorbereitet, sondern auch publiziert worden ist. Sonst würde sich schwerlich ein Rest von ihr erhalten haben (vgl. Geppert 130; was Hussey, annotationes p. 495 vorbringt, ist nicht beweisend).

Der Versuch, festzustellen, was S. für seine Darstellung für Quellen benutzt hat, ist in größerem Maßstab erst von Jeep gemacht worden; ihm folgte bestätigend, zurückweisend, weiter führend Gepperts Arbeit, die 113ff. eine bequeme Analyse des gesamten

Sokratestextes in tabellarischer Form bietet. Das Ergebnis ist, daß S. fast alle seine Quellen ausdrücklich nennt. Im einzelnen benutzt er (Nr. 3 und 4 sind erst in der zweiten Auflage hinzugekommen): 1. Rufin (vgl. Jeep 107, Geppert 19, Gwatkin **Studies of Arianism** 97, Harnack 407); ausdrücklich citiert: I, 12. 15. 19. 21. II, 1. III, 19. IV, 24. 26, viel öfter stillschweigend ausgeschrieben; Beispiele bei Jeep und Geppert. Daß dem S. nicht das lateinische Original, sondern die griechische Übersetzung des Gelasius von Cäsarea vorgelegen hat, ist Rhein. Mus. 60, 599 ff. gezeigt. Trotzdem bemerkt Sokr. I, 12. II, 1. III, 19, Rufin habe lateinisch geschrieben. Er prunkt mit Gelehrsamkeit, die er nicht besitzt. 2. Eusebius, **De vita Constantini** (vgl. Jeep 106, Geppert 23). Citate I, 1. 8. 16. 23. II, 21. V, 22. VII, 32. Die Kirchengeschichte und andere Schriften des Euseb sind bekannt, werden für die Geschichtsdarstellung aber nicht eigentlich benutzt. 3. Athanasius (vgl. Jeep 110, Geppert 26) **De synodis** (citiert II, 37), die **Apologia de fuga** (II, 28. III, 8) und vor allem die **Apologia contra Arianos** (vgl. die Vorrede zu Buch II). Genannt wird auch die **vita Antonii** (IV, 23). Schwierig ist die Frage nach der Benutzung des Synodikon; zu ihr ist zu vergleichen Geppert 82, Batiffol, Byz. Zeitschrift X, 128; XV, 330, Loeschcke, Rhein. Mus. 59, 451; 60, 613 Anm., E. Schwartz, G.G.N. 1904, 391 ff. 4. Des Macedonianers Sabinos Sammlung von Synodalakten (vgl. Jeep 114, Geppert 89). Citiert: I, 8. 9. II, 15. 17. 20. 39. III, 10. 25. IV, 12. 22. Zur Rekonstruktion vgl. neben Jeep und Geppert auch P. Batiffol in der Byz. Zeitschrift VII, 265 ff. 5. Eutropius (vgl. Jeep 124, Geppert 67). Niemals citiert. Für die Benutzung beweist besonders der Vergleich von Sokr. II, 25 mit Eutrop. X, 9: *ὃν οἱ στρατιῶται ἀνεῖλον οὐ κελεύοντος Κωνσταντίου τὴν σφαγὴν ἀλλὰ μὴ κωλύοντος* ist einfach übersetzt aus **oppressus est factione militari et Constantio patrueli suo sinente potius quam iubente.** Vgl. auch die Fortsetzung (den korrupten Text des S. sucht Jeep 125 herzustellen) und Sokr. III, 22, 6 neben Eutrop. X, 17, 1. 6. Fasten (Jeep 117, Geppert 32, tabellarische Übersicht bei Geppert 40). Aus ihnen pflegt S. die meisten politischen und halbpolitischen Daten zu entnehmen. In der Form seiner Notizen trifft er bald mit Idatius, bald mit dem Chronikon paschale zusammen; zeitweilig ist auch Marcellinus Comes zu vergleichen. Die Annahme Jeeps, daß die S. vorliegenden Fasten nur etwa bis zum Jahre 395 reichen, ist, wie Geppert 39 gezeigt hat, unrichtig. Auffallend ist, daß fast sämtliche Olympiadenangaben des S. um zwei Jahre falsch sind. 7. Bischofslisten (Geppert 46) und zwar für Konstantinopel, Alexandria, Antiochia, wohl auch Rom und Jerusalem. Für Konstantinopel sind auch die Bischöfe der arianischen und novatianischen Partei genau verzeichnet. Geppert vermutet, daß die Listen sämtlich in Konstantinopel von Novatianern aufgestellt worden sind. — Als weitere Quellen glaubt Jeep annehmen zu müssen: 1. Die Sokr. I, 6 erwähnten Briefcorpora und die Sokr. I, 9 citierten Briefe Konstantins (Jeep 115); er glaubt, daß „letztere für sich, vermutlich in einer offiziellen Ausgabe, verbreitet waren". Aber die Konstantinbriefe sind wahrscheinlich ein Bestandteil des Synodikons des Athanasius gewesen, und die Briefcorpora von I, 6 bezw. über sie orientierende Nachrichten können sich sehr wohl in der Synagoge des Sabinos oder dem Synodikon gefunden haben. 2. Philostorgios (Jeep 116). Harnack, ThLZ 1884, 631 äußert sich skeptisch, Geppert 104 Anm. lehnt die These (allerdings mit unrichtiger Begründung) ab. Sie ist in der That sehr unwahrscheinlich; wer so oft gegen Sabinos polemisiert, hätte, wenn er ihn benutzt, sich doch wohl auch wenigstens einmal gegen Philostorgios gewandt. 3. Eunapius (Jeep 127 ff.). Mit Recht dagegen Harnack a. a. O. 632 und Geppert 69. 4. Olympiodor (Jeep 130 ff.). Wohlbegründete Bedenken bei Harnack a. a. O. 632. — Geppert 69 vermutet die Benutzung von Kaiserbiographien. Der Beweis dafür ist nicht recht geführt, und bedenklich macht mich besonders für die Zeit Konstantins die ausdrückliche Erklärung des S. im Vorwort zu Buch V: . . . *τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ καί τινα τῶν δημοσίων πραγμάτων ἐπισυμπλέκομεν. τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ Κωνσταντίνου περὶ τοὺς πολέμους γενόμενα διὰ χρόνου μῆκος εὑρεῖν οὐκ ἰσχύσαμεν. Τῶν δὲ μετὰ ταῦτα, ὅσα παρὰ τῶν ἔτι ζώντων ἐμάθομεν, ἐν ἐπιδρομῇ ποιούμεθα μνήμην.* — Eine Reihe ausdrücklich citierter Nebenquellen führt Geppert 76 ff. auf. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea 44 hat zu ihnen die apollinaristische Kirchengeschichte des Timotheus von Berytus hinzugefügt. Wichtiger als ihre und der andern Nebenquellen Benutzung ist die Verwertung mündlicher Tradition (Geppert 59). Für die alte Zeit ist Auxanon Hauptgewährsmann (citiert I, 10. 13. II, 38), in der späteren Zeit, besonders in den zwei letzten Büchern, steht S. eigene Erinnerung und das Urteil von Zeitgenossen zur Seite. Das Vorwort zu Buch VI sagt ausdrücklich, daß nunmehr Zeitgeschichte

folgen soll (ich will schreiben *ἅτε αὐτὸς ἐθεασάμην . . . ἅτε παρὰ τῶν ἑωρακότων ἠδυνήθημεν μαθεῖν*) und Gepperts Tabellen zeigen, daß die litterarischen Quellen jetzt wirklich zurücktreten und die mündliche Überlieferung die Hauptrolle spielt.

Was die Arbeitsweise des S. angeht, so ist sie wenigstens zeitweilig ziemlich mechanischer Art. Euseb und Athanasius (II, 37) citiert er z. T. wörtlich; daß er seine Quellen stillschweigend mehr oder minder wörtlich ausschreibt, ist nicht selten; für Eutropius ist oben ein Beispiel gebracht, für Rufin kann Rhein. Mus. 60, 599 verglichen werden, für Athanasius ist z. B. I, 31 lehrreich: das Kapitel ist ein Excerpt aus der Apologia c. Ar. (Jeep 111, Geppert 117). Dabei kann S. sich manchmal so wenig von seiner Quelle freimachen, daß er auf früher Gesagtes zurückverweist, nur weil seine Quelle das von ihm schon früher Gesagte jetzt erst bringt; vgl. Sokr. II, 25 mit Eutrop. X, 9 (Jeep 124). In andern Fällen ergänzt er die ausgeschriebene Quelle aber auch mit Hilfe anderer Überlieferung; so I, 2 Eutrop aus den Fasten (Geppert 13 vgl. auch Jeep 124), I, 10 Euseb, Rufin u. s. w. aus mündlicher Überlieferung. Die Anwendung von Kritik seinen Quellen gegenüber ist nicht selten: an Sabinos hat er viel auszusetzen, besonders auch (II, 17), daß er für seine Partei ungünstige Urkunden unterschlägt, mit Philippus Sidetes geht er (VII, 27) scharf ins Gericht, die Erkenntnis von der Unzuverlässigkeit des Rufin hat ihn zur Neubearbeitung seines Werkes veranlaßt: *ἔγνωμεν δεῖν πιστεύειν μᾶλλον τῷ πεπονθότι καὶ τοῖς γινομένων τῶν πραγμάτων παροῦσιν, ἢ τοῖς καταστοχασαμένοις αὐτῶν καὶ διὰ τοῦτο πλανηθεῖσιν* (II, 1). I, 14 schreibt S. sogar unabhängig von jeder zusammenhängenden Quelle, allein auf Grund einer von ihm aus Sabinos oder sonst woher hervorgezogenen Urkunde Geschichte; er bringt den Brief des Eusebius und Theognis an die Bischöfe von Nicäa und fährt dann fort: *καὶ τοῦτο μὲν τὸ τῆς παλινῳδίας βιβλίον Εὐσεβίου καὶ Θεόγνιδός ἐστιν· ἀπὸ δὲ τῶν ῥημάτων αὐτοῦ τεκμαίρομαι, ὅτι οὗτοι μὲν τῇ ὑπαγορευθείσῃ πίστει ὑπεσημήναντο, τῇ δὲ καθαιρέσει Ἀρείου σύμψηφοι γενέσθαι οὐκ ἐβουλήθησαν· καὶ ὅτι Ἄρειος πρὸ τούτων φαίνεται ἀνακληθείς. ἀλλ' εἰ καὶ τοῦτο οὕτως ἔχειν δοκεῖ, ὅμως τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπιβαίνειν κεκώλυτο· τοῦτο δὲ δείκνυται, ἀφ' ὧν ὕστερον ἑαυτῷ κάθοδον εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐπενόησεν, ἐπιπλάστῳ μετανοίᾳ χρησάμενος, ὡς κατὰ χώραν ἐροῦμεν.*

Die erste und bis heute vornehmste allgemeine Charakteristik der Persönlichkeit, der Interessen und des Werkes des S. verdanken wir A. Harnack. — S. zählt, mag er nun Scholastikus gewesen sein oder nicht, zu den „Gebildeten" seiner Zeit und weiß die *Ἑλληνικὴ παίδευσις* wohl zu schätzen. Ja er fühlt sich sogar zu ihrem Anwalt berufen, und verteidigt sie III, 16, 8 ff. bei Gelegenheit des bekannten Ediktes des Kaisers Julian ausdrücklich gegen solche, die von ihr nichts wissen wollen. Er meint, man müsse zweierlei festhalten: zunächst: Christus und seine Apostel haben sie weder als göttlich noch als schädlich betrachtet; daher muß es auch heute noch dem Urteil eines jeden einzelnen überlassen werden, wie er sich zu ihr stellen will; sodann: die heiligen Schriften offenbaren uns wohl göttliche Dogmen und wirken in uns Frömmigkeit, rechtes Leben und Glauben, aber die *λογικὴ τέχνη*, mit der wir den Gegnern der Wahrheit begegnen müssen, geben sie uns nicht; und doch ist sie nützlich; denn am besten bekämpft man den Feind mit seinen eigenen Waffen. — Wie viel S. von heidnischer und christlicher Litteratur gelesen hat, läßt sich trotz der ziemlich zahlreichen Citate (der index auctorum bei Migne 1691 ist unvollständig) schwer feststellen; aber das spürt man sogleich: eigentliche Gelehrsamkeit besitzt S. nicht. Er erzählt schlicht, den Faden der Darstellung nur selten durch Reflexionen durchschneidend, wie z. B. III, 7, 16 ff., wo über den Sprachgebrauch von *οὐσία* und *ὑπόστασις* gehandelt wird, V, 22, wo kirchlich liturgische Differenzen und ähnliches besprochen wird, VII, 32, wo die Ketzerei des Nestorios widerlegt und auf seine Unwissenheit zurückgeführt wird, VII, 36, 9 ff., wo kirchenrechtliche Fragen erörtert werden und wir eine Liste der Bischöfe, die ihren Sitz gewechselt haben, erhalten. Daß S. das Material für diese Exkurse selbst gesammelt hat, ist unwahrscheinlich; Harnack 412 Anm. wird recht haben, daß V, 22 und VII, 36 „aus kirchenrechtlichen Gutachten stammen."

Auch das eigentlich theologische Interesse des S. ist gering. Die Hauptsache am Christentum ist ihm (vgl. Harnack 409) die Trinitätslehre; aber sie verstandesmäßig scharf zu fassen und zu formulieren ist ihm kein Bedürfnis; er billigt im Grunde, was er aus Euagrius monachicum citiert (III, 7, 23): *πᾶσα πρότασις ἢ γένος ἔχει κατηγορούμενον ἢ εἶδος ἢ διαφορὰν ἢ ἴδιον ἢ συμβεβηκὸς ἢ τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον· οὐδὲν δὲ ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος τῶν εἰρημένων ἔστι λαβεῖν· σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρη-*

τον. Diese theologische Indifferenz und vielleicht auch eine angeborene Milde der Gesinnung bestimmen die Stellung, die S. zu den kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit einnimmt: Anwendung von Gewalt gegen Häretiker mißbilligt er durchaus (VII, 41, vgl. 29). Zur Bekämpfung des Origenes hat er sich um so weniger entschließen können, als er ihm in der Trinitätslehre orthodox erscheint; er verehrt ihn fast unbedingt und verteidigt ihn ausdrücklich (VI, 13) gegen seine „Verleumder"; die origenistische Kontroverse in der Formulierung des Theophilus ist ihm ein *σόφισμα* (VI, 7, 24. 25). An Johannes Chrysostomos hat er mancherlei auszusetzen; aber ob er schließlich mit Recht abgesetzt worden ist, *θεὸς ἂν εἰδείη, ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ καὶ αὐτῆς τῆς ἀληθείας κριτὴς δίκαιος* (VI, 19, 8). Intrigue spielt in den kirchlichen Streitigkeiten eine nur allzu große Rolle, und sie ist es auch, die vor allem das verschiedene Schicksal des Origenes und des Johannes bedingt hat; vergleicht man beide, so muß man staunen: *πῶς ὁ φθόνος Ὠριγένους μὲν τελευτήσαντος ἥψατο, Ἰωάννου δὲ ἐφείσατο. Ὁ μὲν γὰρ μετὰ διακόσια ἔτη που τῆς ἑαυτοῦ τελευτῆς ὑπὸ Θεοφίλου ἀκοινώνητος γέγονεν· Ἰωάννης δὲ τριακοστῷ πέμπτῳ ἔτει μετὰ τὴν τελευτὴν εἰς κοινωνίαν ὑπὸ Πρόκλου ἐδέχθη. Τοσοῦτον Πρόκλος Θεοφίλου τῷ τρόπῳ διήνεγκεν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὅπως γέγονέ τε καὶ ἀεὶ γίνεται τοὺς σωφρονοῦντας οὐ διαφεύγει* (VII, 45, 5 ff.). Selbst über die Arianer, die doch auch nach der Meinung des S. notorische Häretiker sind, hat er kaum harte Worte; I, 8, 1. 2 scheint fast zu bedauern, daß der von Konstantin 324 unternommene Einigungsversuch mißlungen, der Streit ausgefochten ist. Denn auch in ihm haben nur allzu viel unedle Motive mitgespielt: *διαλεκτικὴ καὶ κενὴ ἀπάτη* (I, 18, 15) sind an vielem schuld.

Besonders freundlich steht S. den Novatianern gegenüber. Er macht es Cölestin zum Vorwurf, daß er die römischen Novatianer verfolgt hat (VII, 11) und überlegt ernstlich, ob das schwere Schicksal, das Johannes Chrysostomos getroffen hat, nicht etwa die Strafe dafür sei, daß er Kirchengebäude der Novatianer und Tessareskaidekatiten zerstört hat (VI, 19, 7). Er berichtet oft und ausführlich über sie (I, 10. 13. II, 38. III, 11. IV, 9. 28. V, 10. 12. 14. 19—22. VI, 1. 11. 19. 21. 22. VII, 5—7. 9. 11. 12. 17. 25. 29. 39. 46) und ist über ihre Geschichte auffallend gut unterrichtet. Er weiß, wenn wir wie billig von Konstantinopel absehen, zu erzählen von den novatianischen Gemeinden in Rom (V, 14. 21. VII, 9. 11), Alexandrien (VII, 7), Kyzikos (II, 38. III, 11), Nicäa (IV, 28. VII, 12. 25), Nikomedien (IV, 28), Cotyaeus (IV, 28), Phrygien (IV, 28. V, 22), dem Hellespont (V, 22), Asien (VI, 19, vgl. 11), Lydien (VI, 19, vgl. 11), Scythien (VII, 46), Paphlagonien (II, 38. IV, 28). Schließlich unterhält er persönliche Beziehungen zu dem novatianischen Presbyter Auxanon (I, 10. 13. II, 38) und verdankt ihm, wie es scheint, nicht unwesentliches Material für seine Kirchengeschichte. — Man hat all diese Thatsachen durch die Annahme erklären wollen, daß S. selbst Novatianer gewesen sei und man hat sich dafür auf das Zeugnis des Nicephorus Callisti und des jakobitischen Patriarchen Dionysius berufen; ersterer nennt S. in dem Vorwort zu seiner Kirchengeschichte p. 35 (ed. Fronto-Ducaeus) *τὴν προσηγορίαν οὐ μὴν δέγε καὶ τὴν προαίρεσιν καθαρός* (vgl. XI, 14), letzterer schreibt in seiner Chronik (vgl. Assemani, Biblioth. Orient. II, 100): hine vero usque ad Theodosium iuniorem Socratem Novatianum secuti sumus. Trotzdem ist die Annahme, wenigstens für die Zeit, in der S. seine Kirchengeschichte schrieb, auf keinen Fall richtig: V, 20, 1 nennt er die Novatianer in einer Reihe mit den Arianern, Macedonianern und Eunomianern. Aber auch die andere Frage, ob S. oder wenigstens seine Vorfahren ursprünglich der novatianischen Kirchengemeinschaft angehört haben, wage ich zum mindesten nicht mit der Sicherheit, mit der z. B. Harnack 414 f. es gethan hat, zu bejahen. Die persönlichen Beziehungen zu Auxanon, der schon auf der nicänischen Synode zugegen gewesen war und bis in die Zeit des jüngeren Theodosius lebte (I, 13, vgl. I, 10), für S. also (mochte er Glaubensgenosse sein oder nicht) der gegebene Berater war, und eventuell noch die Bedeutung der novatianischen Gemeinde von Konstantinopel (nach II, 38, 26 besaß sie 3 Kirchen) erklären das Interesse, das S. an den Novatianern genommen hat, vielleicht doch genügend, und lassen es als nicht unmöglich erscheinen, daß er, wie Geppert 56 z. B. vermutet z. T. novatianische Quellen benutzt hat. Auf jeden Fall kann es in Konstantinopel nicht schwer gefallen sein, über die novatianischen Gemeinden von Rom und Alexandrien etwas zu erfahren; und was die andern novatianischen Städte und Landschaften angeht, über die S. mehr oder weniger genau orientiert ist, so liegen sie alle in der paphlagonischen Gegend; falls S. sie nicht selbst, wie nach dem S. 481 Gesagten wahrscheinlich ist, besucht hat, so wird er durch Vermittelung des Auxanon leicht Erkundigungen über sie haben einziehen

können: Auxanon war einst von den Macedonianern zusammen mit einem Paphlagonier (Alexander) ins Gefängnis geworfen worden; er selbst hat S. von diesem Freund erzählt (II, 38).

Daß von einem Manne von der Art des S. trotz allen guten Willens (und daß es an ihm nicht fehlte, zeigen allein schon die kritischen Versuche, von denen oben die Rede war) nichts Bedeutendes zu erwarten war, ist fast selbstverständlich. Seine Kraft reichte höchstens dazu, Erlebtes zu erzählen; nach schriftlichen Quellen Geschichte schreiben konnte er nicht. Das hat schon Valesius, der zum Folgenden stets zu vergleichen ist, gesehen, und die Arbeit der Späteren hat es bestätigt. Loofs hat oben in dem Art. Macedonius Bd XII S. 43,37 über die Nachrichten, die S. und ihm folgend Sozomenos über Macedonius bringt, mit Recht geurteilt: „Lediglich mit den Berichten des Sokrates und Sozomenos ist nichts zu machen, und die von ihnen berichteten Ereignisse, wie es bisher zumeist geschehen ist, mehr oder weniger sämtlich irgendwie in den nach sichern Quellen berichtigten historischen Rahmen einzufügen, ist unmethodisch. Nur das kann verwendet werden, was sich ungezwungen als ausführlichere Tradition über sonst sicher feststehende Ereignisse auffassen läßt.“ Mit den Nachrichten, die S. über Athanasius und die arianische Bewegung bietet, steht es um nichts besser: II, 11 erzählt, wie Gregor nach der 341 in Antiochien gehaltenen Synode durch Syrianos in Alexandrien eingeführt wird; in Wirklichkeit zog Gregor nach der antiochenischen Synode von 339 in Alexandrien ein und ereigneten sich die von S. im einzelnen geschilderten Scenen 357 bei der Einführung des Georg; dasselbe Kapitel setzt die Gesandtschaft der Eusebianer an Julius hinter die Kirchweihsynode; thatsächlich fiel sie davor. II, 14 berichtet dann von der Absetzung des Gregor und der Einsetzung Georgs; in Wirklichkeit hat Gregor den Bischofssitz von Alexandrien bis zu seinem Tod 345 innegehabt und ist Georg 357 eingesetzt worden; II, 15 erzählt von einer antiochenischen Synode, die Julius geschrieben habe *μὴ δεῖν κανονίζεσθαι παρ' αὐτοῦ εἰ βούλοιντο ἐξελαύνειν τινὰς τῶν ἐκκλησιῶν· μηδὲ γὰρ αὐτοὺς ἀντειπεῖν ὅτε Ναύατον τῆς ἐκκλησίας ἤλαυνον*; thatsächlich ist dieser Brief 341 geschrieben worden. II, 17 weiß gegen alle beglaubigte Geschichte davon, daß Athanasius ein zweitesmal zu Julius von Rom geflohen sei. II, 20 datiert die Synode von Sardica auf 347 statt 342/43 und verwechselt sie, wenn es von den Entschuldigungen der wenig zahlreich erschienenen Orientalen spricht, überdies mit der römischen Synode von 340. II, 29. 30 wirft die verschiedenen sirmischen Synoden durcheinander u. s. w. — In den folgenden Büchern scheint die Zuverlässigkeit des S. dann langsam zuzunehmen; aber charakteristisch ist es doch, daß, wo wir ihn einmal wieder scharf kontrollieren können, wie in den Berichten über Basilius, Gregor von Nazianz und Gregorios Thaumaturgos (IV, 26. 27), er fast ganz versagt: die beiden Kapitel sind in dem beliebten Anekdotenstil geschrieben und was über die Anekdoten hinausgeht, ist größtenteils falsch. Auch das fünfte Buch des S. ist noch mit großer Vorsicht zu benutzen; Rauschen: Jahrbücher 2, hat einmal die Fehler zusammengestellt, die S. nur in dem Bericht über die Jahre 384—388 macht; er schreibt: „V, 14 nennt er den Symmachus für das Jahr 389 *ἀπὸ ὑπάτων*, obschon er erst 391 das Consulat bekleidete; ebenso hat er daselbst, wie auch Sozomenos VII, 15, einen zum Teil falschen Bericht über die letzten Schicksale des Maximus; V, 15 verwechselt er den Papst Damasus mit seinem Nachfolger; was er V, 18, 10 über die Behandlung der Ehebrecherinnen zu Rom erzählt, ist anekdotenhaft und stimmt nicht dazu, daß diese seit Konstantin mit dem Tode bestraft wurden; VI, 3 berichtet er ganz falsch, Chrysostomos sei von Evagrios, dem Nachfolger des Paulinos, zum Priester geweiht worden; die Charakteristik, die er ebenda von diesem Kirchenvater giebt, ist gehässig und ungerecht.“ Im sechsten und siebenten Buch schreibt S. Zeitgeschichte; er hat festeren Boden unter den Füßen und seine Darstellung gewinnt auch für uns an Wert. Gerne hört man ihm zu, wenn er Zeitgenossen charakterisiert und nicht ohne Interesse beobachtet man, wie er es erfaßt hat, daß politische Erwägungen stärker wie dogmatische sind, Politik oft auch das Dogma gemacht hat. Auch im Detail sind seiner Darstellung hier weniger Fehler nachgewiesen worden; immerhin finden sich noch in der Schilderung der Nestorius Cyrill und Memnon verdammenden ephesinischen Synoden nicht unbedeutende Irrtümer (VII, 34).

Mit dem Gesagten ist das Urteil über S. als Kirchenhistoriker gegeben. In den ersten Büchern seines Werkes mag sich manche sehr gute Nachricht verbergen (S. hat z. T. ausgezeichnete Quellen zur Hand gehabt), aber allein auf das Zeugnis des S. hin wird man sie doch nur in Ermangelung eines besseren annehmen; zu den letzten Büchern wird man etwas mehr Zutrauen haben dürfen. **Gerhard Loeschcke.**

Solitarius, Philippus. — Litteratur: Lambecius, Commentar. de Aug. bibl. Caesar. Vindob. ed. altera, Wien 1778, l. V, 76—84; Oudini, Commentar. II, S. 851; Cave, Scriptores eccles. histor. litt., Oxon. 1743, II, S. 166; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Artikel von A. Ehrhard, Bd 9, S. 2023. Sonstige Litteratur bei Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur, 1897, namentlich S. 742 ff.

Den Namen Philippus Solitarius (*ὁ Μονότροπος*) führte ein griechischer Mönch von unbekannter Herkunft, welcher zu Ende des 11. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Konstantinopel, ein mystisch-asketisches Gedicht unter dem Titel *Διόπτρα*, Spiegel des christlichen Wesens, verfaßte. Es ist gerichtet an den Mönch Callinicus und in politischen Versen geschrieben. Die Form ist dialogisch, Leib und Seele werden personifiziert und treten als Potenzen der menschlichen Natur einander gegenüber, um sich über ihre Bestimmung gegenseitig aufzuklären und auf das Ende des Lebens vorzubereiten. Aus dem Schluß geht hervor, daß die Beendigung der Schrift in das Jahr 1095 fällt. Das Werk muß schon unter den Zeitgenossen Aufsehen erregt und Beifall gefunden haben, da es von der Hand des Michael Psellus mit Vorrede und Scholien versehen wurde. Der griechische Text ist bis auf wenige Stellen ungedruckt geblieben. In lateinischer Prosa dagegen wurde diese Dioptra sive amussis fidei et vitae Christianae von dem Jesuiten Jakob Pontanus samt der Vorrede und den Scholien des Psellus und mit Noten von Gretser aus einer unvollständigen Augsburger Handschrift (Ingolstadii 1604) in Quart herausgegeben, welche Ausgabe dann in die Biblioth. Patr. Colon. Tom. XII und in die Biblioth. Max. Patr. Lugdun. Tom. XXI überging. Auch bei MSG B. 127, S. 701—902. Inhaltlich verwandt ist mit der Dioptra ein kleineres Gedicht des Philippus, die „Klagen" (*κλαυθμοί*) genannt. Wahrscheinlich hat es das achte (bei Pontanus ausgelassene) Buch der Dioptra gebildet. Im 12. Jahrhundert veranstaltete Phialites auf Veranlassung des Dionysius, Erzbischofs von Mytilene, eine neue Redaktion der beiden Gedichte (bei Pontanus S. 4). In den Wiener Handschriften der Dioptra finden sich einige merkwürdige Anhänge, namentlich historische Notizen über Dogma und Religionsgebräuche der Armenier, Jakobiten und Römer oder Franken, sie werden von Lambecius aufgezählt und finden sich griechisch, obwohl mit Weglassung des auf die Römer Bezüglichen, in Combefis. Auctar. nov. II, p. 261. 271. Aus der Dioptra selber werden kurze griechische Stellen von Oudin, Lambecius und bei Cotelerius ad Constitt. apost. libr. VIII, cap. 42 mitgeteilt. Was den Inhalt des Werks betrifft, so muß, so lange statt der unzuverlässigen Übersetzung des Pontanus nicht eine Ausgabe des Urtextes vorliegt, die Bemerkung genügen, daß es im besseren Sinne des griechischen Mönchtums und nicht ohne religiösen Geist geschrieben ist. Es würde, wenn es griechisch bekannt wäre, in der asketischen Richtung der griechischen Mystik, die wir aus diesem Zeitalter nicht viel belegen können, eine Stelle einnehmen. **(Gaß †) Ph. Meyer.**

Somasker (Regularkleriker von St. Majolus, auch Majolisten). — Vita Hieronymi Aemiliani auct. Augustino Tortora, in ASB t. II, Febr. p. 217—274. Dieselbe Vita auch ital. durch Piegadi 1865. Vgl. die älteren Biographien des Stifters von Scipio Albani (Mailand 1600) und von Andreas Stella (Venedig 1605); auch W. E. Hubert in d. „Lebensbildern katholischer Erzieher", Bd IV: „Der hl. Hier. Aemilianus", Mainz 1895. Von protest. Seite ist wichtig die Skizze bei Eberh. Gothein, Ignaz v. Loyola und die Gegenreformation (Halle 1895), S. 193—198; vgl. auch Ranke, D. Päpste I, 175 f. — Die Konstitutionen des Ordens s. bei Holstenius-Brockie, Codex regul. mon. III, p. 199—292. Zur äußeren Geschichte des Ordens vgl. Giucci, Iconografia storica d. ord. rel. VII, 160 sqq.; M. Heimbucher, Orden u. Kongreg. II, 262—264.

Zu den bedeutendsten Stiftungen, welche die kontrareformatorische Renaissance des Mönchtums im 16. Jahrhundert ins Leben rief, gehört die Kongregation der Somasker (Somascher) oder der regulierten Kleriker des hl. Majolus (Clerici regulares S. Majoli Papiae congregationis Somaschae). Sie hat ihren Namen von dem Örtchen Somascho zwischen Mailand und Bergamo, wo ihr Gründer Girolamo Miani (Hieronymus Aemilianus) die definitive Stiftung seiner geistlichen Genossenschaft vornahm und die erste Regel für dieselbe schrieb. Derselbe wurde als Sohn des Senators Angelo Emiliano zu Venedig geboren 1481. Während der Feldzüge gegen Karl VIII. und Ludwig XII. von Frankreich, die er als Offizier seiner Vaterstadt mitmachte, ergab er sich weltlichem Sinn und üppigem Lebenswandel, bis seine Gefangennehmung bei Erstürmung des Schlosses Castelnuovo unweit Treviso seine Bekehrung herbeiführte (1508). In dem finstern Kerker, in welchen er geworfen wurde, empfand er ernstliche Reue über seine

Sünden und gelobte Gott gründliche Besserung seines Wandels, wenn er ihn befreien werde. Mag nun auch seine bald darauf erfolgte Befreiung auf anderem Wege, als durch die wunderbare Hilfeleistung der hl. Jungfrau zu stande gekommen sein, jedenfalls war und blieb er von jenem Momente an ein von Grund aus umgewandelter Mensch, der sich strenge Askese, eifriges Gebet und aufopfernde Armen- und Krankenpflege über alles angelegen sein ließ. Die ehrenvolle und einträgliche Stellung eines Podesta von Castelnuovo, womit man seine Tapferkeit belohnt hatte, vertauschte er alsbald mit einer bescheideneren in Venedig selbst. — Er trat hier in den geistlichen Stand, empfing im Jahre 1518 die Priesterweihe und begann bald eine großartige Liebesthätigkeit an Notleidenden aller Art, namentlich in der großen Hungersnot und Seuche des Jahres 1528 auszuüben. Die schwere Erkrankung, die er sich selbst bei dieser Gelegenheit durch Ansteckung zuzog, erhob ihn nur auf eine noch höhere Stufe demütiger Selbstverleugnung. Er begann mit gänzlicher Darangabe seiner wohlhabenden Lebensstellung, im dürftigen Aufzuge eines bettelnden Religiosen einherzuziehen und sich ausschließlich mit der Pflege, Erziehung und Bekehrung armer Waisenkinder und gefallener Frauenspersonen zu beschäftigen. Mit der Gründung eines Waisenhauses bei der St. Rochuskirche zu Venedig (1528) machte er den Anfang zu den zahlreichen wohlthätigen Stiftungen, die seinen Namen verewigen sollten. Bald folgte die Errichtung ähnlicher Anstalten in Bergamo, Verona, Brescia; dann die eines Hauses zur Aufnahme und Besserung liederlicher Weibspersonen zu Venedig 1532; endlich im Vereine mit mehreren gleichgesinnten Klerikern, die sich inzwischen ihm angeschlossen hatten, die Gründung einer Kongregation zu gemeinsamer Bedienung jener Anstalten und zur Ausbildung jüngerer Zöglinge für den gleichen Zweck. Der Hauptsitz dieses gleich bei seiner Stiftung (1532 oder 1533) von Papst Clemens VII. mit besonderer Freude begrüßten und begünstigten Wohlthätigkeitsordens wurde das Pflege- und Erziehungshaus zu Somascho, von wo aus Emiliani noch die Häuser zu Pavia und Mailand gründete und wo er am 8. Februar 1537 starb. — Er wurde von Benedikt XIV. selig gesprochen und von Clemens XIII. (1761) kanonisiert, unter Feststellung des 20. Juli zur Feier seines Gedächtnisses. Von den als Bahnbrecher für die Gegenreformation zu Ruhm und Einfluß gelangten Heiligen des neueren Katholicismus ist er — den man wohl auch einen „Aug. Herm. Francke des 16. Jahrhunderts“ genannt hat — jedenfalls einer der bedeutendsten. Das Marmorstandbild, das ihm in der Reihe der großen Ordensstifter (neben Camillo de Callis, Joseph Calasanze, Vincenz v. Paul ꝛc.) in der Peterskirche zu Rom errichtet wurde, ist ein nicht unverdientes.

Emilianis Nachfolger als Vorsteher der Kongregation, Angelus Markus Gambarana, erlangte nach der vorläufigen päpstlichen Bestätigung von 1540 (durch Paul III.) im Jahre 1568 unter Pius V. die feierliche Erhebung seiner Gemeinschaft zu einem nach der Regel Augustins verfaßten Orden regulierter Kleriker mit dem Namen: Kleriker von St. Majolus, nach einer in Pavia befindlichen Kirche, die ihnen kurz zuvor Erzbischof Karl Borromeus von Mailand geschenkt hatte. Der Orden — dessen Vereinigung mit dem der Theatiner (1546—1555) und später mit den Vätern der christlichen Lehre in Frankreich (1616—1247) nur von vorübergehendem Bestande war — wuchs sowohl an innerer Bedeutung durch den geistlichen Einfluß, den seine zahlreichen Kollegien, namentlich das 1595 unter Clemens VIII. in Rom gestiftete Clementinum, auf den Jugendunterricht ausübten, als auch an Mitgliederzahl. Der wachsende Umfang der Kongregation nötigte zu einer Teilung in drei Provinzen, eine lombardische, venetianische und römische; wozu später noch eine französische kam. Von diesen Provinzen ist jetzt die römische die herrschende geworden, wie denn zu Rom, in Verbindung mit jenem nach Clemens VIII. benannten und noch gegenwärtig als hohe Adelsschule blühenden Kollegium, das Haupthaus des Ordens besteht.

Die auf Grundlage der eigenhändigen Aufzeichnungen des Stifters allmählich entstandenen Konstitutionen der Kongregation, wie sie 1626 vom Generalprokurator Antonius Paulinus gesammelt und von Papst Urban VIII. bestätigt wurden, sind ohne wesentliche Abänderungen oder Reformen bis in die neueste Zeit in Geltung geblieben. Sie schreiben einfache und ärmliche, sich durch nichts von derjenigen der gewöhnlichen regulierten Kleriker unterscheidende Kleidung (Lib. II, 11; III, 11), strenge Einfachheit der Kost und der Hausgeräte (II, 11. 14), zahlreiche fromme Gebetsübungen bei Tag und bei Nacht in Verbindung mit häufigen gottesdienstlichen Fasten und Selbstgeißelungen (II, 3—7. 14), sowie die Beschäftigung mit Handarbeiten (III, 17), Kranken- und Waisenpflege (III, 13. 20. 21) und gelehrtem Jugendunterricht (III, 10. 19) vor. Vgl. die Satzungen bei Holstenius, l. c. **Zöckler** †.

Soner, Ernst s. d. A. Socin oben S. 466,43.

Sonne bei den Hebräern. — Vgl. die Artikel „Sonne“ und „Sonnenfinsterniß“ von Winer in dessen RW.³ II, 1848, „Sonne, Sonnendienst“ von J. G. Müller in Herzogs RE.¹, XIV, 1861, „Sonne, Sonnenfinsterniß“ von Schrader in Schenkels BL V, 1875, „Sonne“ von Riehm in dessen HW., Lief. 16, 1882, 2. A. Bd II, 1894; Pinches, A. Sun in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd IV, 1902; Cheyne, A. Sun in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black, Bd IV, 1903; E. G. Hirsch und J. D. Eisenstein, A. Sun in The Jewish Encyclopedia hsggb. von Singer, Bd XI, 1905.

Zu § I und II: Schiaparelli, Die Astronomie im Alten Testament, deutsche Übersetzung 1904, besonders S. 35 ff. 101 ff.

Zu § III: Vollers, Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes, Archiv für Religionswissenschaft IX, 1906, S. 176—184. Unwissenschaftlich und wertlos ist Schrift von L. Moy, Les adorateurs du soleil; juifs et chrétiens — Étude philosophique populaire sur les origines du judaïsme et du christianisme, Paris 1903.

C. R. Conder, Sun worship in Syria in: Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement 1881, S. 80—84 giebt, abgesehen von einer Mitteilung über Tempelorientierung (siehe unten § III, 2, g), über syrischen Sonnendienst lediglich Phantasien. Dussaud, Notes de mythologie Syrienne, Paris 1903 und 1905 (vgl. dazu Greßmann, GgA 1904, S. 282 bis 293; ThLZ 1906, Kol. 294 ff.) handelt im ersten Teil ausschließlich von Sonnengöttern und Sonnensymbolen; der Verfasser geht den Kombinationen semitischer Gottheiten mit griechisch-römischen, besonders auf den Monumenten, nach, ohne eingehender die altsemitischen Grundlagen zu ermitteln, während unser Artikel sich auf die früher oder später auf semitischem Boden ausdrücklich als Sonnengottheiten bezeichneten Göttergestalten und die direkte Erwähnung der Sonne auf kultischem Gebiet beschränken muß, um eine Anschauung zu gewinnen über das Alter des Sonnendienstes bei den semitischen Völkern und die Wege seiner Verbreitung und damit über die Voraussetzung des Sonnendienstes auch bei den ältesten Hebräern. — Nicht ungenannt mag hier bleiben Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, Bd I, 1904, obgleich der Unterzeichnete nicht in der Lage ist, der Methode des Verfassers zu folgen und von seinen Aufstellungen an dieser Stelle etwas zu verwerten. In den wenigstens teilweise nicht unrichtigen Beobachtungen von F. A. Paley, Gold-worship in its relation to sun-worship in The Contemporary Review, Bd XLVI, Juli—Dez. 1884, S. 270—277 findet sich nichts für unser Thema.

Der gewöhnliche Name für die Sonne ist im AT שֶׁמֶשׁ (Barth, Nominalbildung § 19 c), wie auch im Phönizischen, Aramäischen, Syrischen, Assyrischen und Arabischen die diesem Wort entsprechenden Bezeichnungen die verbreitetsten Sonnennamen sind. Nach Fleischer (bei J. Levy, Chald. Wörterbuch über die Targumim 1867 f., Bd II, S. 578 f.) wäre die Sonne so benannt worden als die „geschäftige“ (dienende), d. h. die „laufende“, „wandelnde“, also als größter Wandelstern im Unterschied von den Fixsternen, was in der Annahme der Grundbedeutung des Namens unsicher und in der Vorstellung von der Bedeutungswandlung recht unwahrscheinlich ist. Geradezu undenkbar finde ich, daß der Sonnengott „Diener“ oder „Untergebener“ genannt wäre wegen seiner „untergeordneten Stellung“ im babylonischen Pantheon (Jastrow [s. unten § III, 1] S. 66). Die „untergeordnete“ Stellung wird nicht ursprünglich sein. Die im Aramäischen für das Verbum שמשׁ vorliegende Bedeutung „dienen“ ist vielleicht sekundär oder hat doch andernfalls möglicherweise mit dem Namen der Sonne nichts zu thun (s. Gesenius-Buhl¹⁴, S. 848).

Das hebräische שֶׁמֶשׁ ist bald Maskulinum, bald Femininum, während das assyrische šamšu immer Maskulinum, das arabische šams dagegen immer und das syrische šemšâ zuweilen Femininum ist (s. Albrecht, Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter, ZatW XV, 1895, S. 324). Nach Analogie des Arabischen liegt es nahe, anzunehmen (wozu Albrecht geneigt ist), daß der femininische Gebrauch bei den Hebräern der ursprüngliche war (anders Winckler in: Schrader, Die Keilinschriften und das AT³, 1903, S. 139). Aus dem Traume Josephs Gen 37, 9 f. (in der Quellenschrift E) ist das femininische Geschlecht der Sonne nicht zu ersehen, da sie hier gewiß nicht, wie Winckler („Sams = Göttin“, ZdmG LIV, 1900, S. 417, Anmkg. 2) annimmt, die Mutter sondern den Vater repräsentiert; auf das Geschlecht der Namen für die Himmelskörper ist an dieser Stelle keine Rücksicht genommen, da der Aufzählung: „die Sonne, der Mond und elf Sterne“ die andere entspricht: „ich (der Vater), deine Mutter und deine Brüder“, obgleich יָרֵחַ, wodurch demnach die Mutter repräsentiert sein wird, Maskulinum ist.

In poetischer Sprache kommt für die Sonne auch die Bezeichnung חַמָּה vor: die „glühende“. Synonym hiermit soll nach Gesenius (Thesaur. s. v. חַמָּה) der seltene Sonnenname חֶרֶס sein (vgl. חרר „heiß sein“; s. jedoch M. A. Levy, ZdmG XIV, 1860, S. 422 f.).

I. Die Beschaffenheit der Sonne und ihr Einfluß auf das Irdische. Das herrlichste unter den Werken des Schöpfers, verkündet die Sonne nach alttestamentlicher Vorstellung neben den übrigen Gestirnen und an ihrer Spitze das Lob Gottes (Ps 148, 3). Ihr Lauf wird gedacht von dem einen Ende der Welt sich erstreckend bis an das entgegengesetzte; dort, wo Erde und Himmel sich berühren, sieht der Dichter Ps 19, 5ff. das Zelt der Sonne (vgl. Hab 3, 11), woraus der Sonnenball allmorgendlich heraustritt, um mit der Freudigkeit des Bräutigams und der Kraft des Helden seinen die Welt umspannenden Weg zurückzulegen. Die Vorstellung von dem Zelte der Sonne liegt den Ausdrücken יָצָא „herausgehn" für das Aufgehn und מָבוֹא „Einkehr" für den Untergang der Sonne zu Grunde. Prd 1, 5 findet sich die mehr reflektierende Vorstellung, daß die Sonne nach ihrem Untergang sich an den Ort (im Osten) begiebt, von wo sie aufgeht. Bei den Babyloniern hat der Himmel Thüren „an beiden Seiten": aus einer tritt die Sonne am Morgen heraus und in eine andere geht sie des Abends hinein (Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 9). Eine Abänderung des zu stetiger Regelmäßigkeit von Gott geordneten Sonnenlaufes (vgl. noch Ps 74, 16; 104, 19) dachte man nur als durch außerordentliches Eingreifen der Gottheit bewirkt (Hi 9, 7), wie bei dem Sonnenstillstand unter Josua (Jos 10, 12 f.) und dem Rückgang des Schattens an den „Stufen des Ahas" (2 Kg 20, 11) oder (im Parallelbericht Jes 38, 8) der Sonne selbst unter Hiskia (s. über die Einrichtung dieser „Sonnenuhr" Schiaparelli a. a. O., S. 87 ff.; Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I, 1901, S. 23 ff. deutet das Wunder Josuas und das Jesajas als einen „Sonnenzauber" — jenes kann man etwa so ansehen, dieses kaum). Verfinsterung der Sonne war ein beängstigendes Zeichen und ist deshalb ein stehender Zubehör der Schrecken des Endgerichtes (Jes 13, 10; Joe 2, 10; 3, 4; 4, 15 [vgl. Am 8, 9; anders Mi 3, 6]; Mt 24, 29; Mc 13, 24 [vgl. Lc 21, 25]; Apk 6, 12; 8, 12).

Zwei Seiten des physischen Einflusses der Sonne auf die Erdwelt werden im AT besonders hervorgehoben: Erleuchtung und Erwärmung — jene die Bedingung alles irdischen Lebens (Dt 33, 14; 2 Sa 23, 4), deshalb als das Erfreulichste in der Natur dargestellt (2 Sa 23, 4; vgl. Prd 11, 7); diese, den klimatischen Verhältnissen der südlichern Gegenden entsprechend, mehr schädigend als fördernd gedacht. Im Gegensatz zum Monde, dem das Wachstum erzeugenden Gestirn (s. A. Mond Bd XIII S. 341 f.), gilt die Sonne als versengend und tötend (Si 43, 3 f.; Apk 7, 16; 16, 8 f.).

Daß man die Glut der Sonne (Ps 19, 7), nach der sie in der Poesie benannt wurde, von einer feurigen Natur des Gestirns ausgehend dachte, kommt im AT nicht zur Erwähnung. Gewiß aber hat man sich die Sonne feurig vorgestellt, wie bei den Babyloniern der Gott Nergal zugleich Sonne und Feuer repräsentiert (s. Zimmern in: Schrader, Keilinschr. u. d. AT³, S. 412, Anmkg. 3). Auf derselben Kombination beruht es, daß der persische Mithra, der als das Licht der Sonne verehrt und bei den Aramäern mit ihren Sonnengöttern identifiziert wurde (s. unten § III, 3, c, α), bei den Armeniern als Mihr mit Hephaistos gleichgesetzt wird (s. A. Nanaia Bd XIII, S. 642, 1 ff.), also als ein Gott des Feuers gilt. Auch der phönizische Melkart hat, wenn nicht von Hause aus, so doch bei den Spätern eine Beziehung zur Sonne und vielleicht zugleich zum Feuer (s. A. Moloch Bd XIII, S. 291, 43 ff.). Zu vergleichen sind die feurigen Himmelswagen der Elia- und Elisa-Geschichte (s. unten § III, 5, e), deren Feuer schwerlich auf den Blitz verweist, sondern eher auf die Gestirne, die als ein sich am Himmel bewegendes Feuer erscheinen.

Die Ps 19, 6 ausgedrückte Vorstellung von der Sonne als einem Helden (גִּבּוֹר) und von ihrer Freudigkeit klingt in der Poesie auch sonst noch an: den Jahwe Liebenden wird gewünscht, daß sie gleichen der Sonne, wenn sie aufgeht in ihrer Kraft (בִּגְבֻרָתוֹ Ri 5, 31); ohne Sonnenschein ist keine Freude, der Trauernde ist sonnenlos (Hi 30, 28). Mit der Sonne, wenn sie (erfreuend und belebend) aufgeht am wolkenlosen Himmel nach nächtlichem Regen, wird der gerechte König verglichen, weil sein Regiment Freude und Gedeihen verbreitet (2 Sa 23, 4). In ihrem makellosen Glanz ist die Sonne Bild der Reinheit des Menschen (HL 6, 10; vgl. Mt 13, 43). Nur einmal wagt es ein später Dichter, auch die Gottheit unter dem Bilde der Sonne darzustellen mit Bezug auf die von ihr ausgehenden wohlthätigen Wirkungen: „Sonne und Schild ist Jahwe Elohim; Gnade und Herrlichkeit verleiht Jahwe" (Ps 84, 12; vgl. Jes 60, 20: „Jahwe wird dir sein zum ewigen Lichte"). Ebenso wird die göttliche Gnade mit der Sonne verglichen Mal 3, 20: „Aufgehn wird euch, die ihr meinen Namen fürchtet, die Sonne der Gnade (Gerechtigkeit) und Heilung unter ihren Fittigen" (vgl. gegensätzlich Mi 3, 6). — Nicht

minder aber wird die schädigende Wirkung der Sonne, ihr tötender (stechender Jon 4, 8) Strahl in der Bildersprache verwertet (Jes 49, 10; Ps 121, 6; Apk 7, 16, vgl. c. 16, 8). Zum Bilde des Geborgenseins gehört besonders der Schatten vor der Gluthitze (Jes 4, 6; 25, 4).

In den Aussagen von wohlthätigen Wirkungen der Sonne im AT kommt eine Anschauung von ihrem belebenden Einfluß kaum zur Geltung, am wenigsten von einem geradezu lebenerzeugenden. Es ist das nicht befremdlich, da auch das Licht, das die Hebräer nach Gen c. 1 von der Sonne unabhängig dachten, nicht eigentlich als lebenerweckend vorgestellt wird, sondern nur als eine Bedingung des Lebens. Auch der Mond ist im semitischen Altertum kaum als Lichtkörper lebenerzeugend, sondern deshalb weil man von ihm die Feuchtigkeit ableitete (s. A. Mond S. 341 f.). Überhaupt galt bei den alten Semiten im allgemeinen wohl nur das Wasser als Lebensprinzip, das Licht einerseits als der Erkenntnis dienend und andererseits als erheiternd. Nur im Lichte können wir sehen und erkennen, und speziell die Sonne durchdringt mit ihrer Wärme und ihrer Helligkeit alles, so daß nichts vor ihr verborgen bleibt (Ps 19, 7). Deshalb sind die Sonnengötter der semitischen Völker Förderer der Wahrheit, auch der ethisch aufgefaßten, der Gerechtigkeit (s. unten § III, 1; 3, h). Licht und Sonne, als das Lebendige zugleich erfreuend durch die Heiterkeit ihres Glanzes, sind Bedingung der vollen Lebensentfaltung. Die Bedingung wird leicht mit der Ursache verwechselt, und so hat sich vielleicht auf diesem Weg in den mythologischen Vorstellungen von Sonnengöttern gelegentlich auch die der Lebenserweckung an sie geheftet, wobei aber wahrscheinlich in erster Linie noch eine andere Gedankenverbindung in Betracht kommt (s. unten § III, 1 u. 3, h). In später Zeit wird der Sonnengott zur Fruchtbarkeit der Erde in eine Beziehung gesetzt, nicht gerade als sie erzeugend, aber doch als sie fördernd (s. unten § III, 2, d u. g; 4, b). Schon der babylonische Sonnengott Samas ist möglicherweise in eine direkte Beziehung zur Fruchtbarkeit gesetzt worden. Darauf könnte verweisen seine in Abbildungen deutlich vorliegende Kombination mit dem Wasser: Wasserströme gehn aus von Gefäßen neben ihm oder von einem Gefäß in seinem Schoße, und horizontale Wellenlinien, die doch wohl Wasser darstellen, finden sich zu seinen Füßen. Das Wasser zu den Füßen könnte den himmlischen Ozean darstellen. Es scheint zunächst, als wären daneben die Wasserströme so zu verstehn, daß man das vom Himmel gespendete Wasser, den Regen, mit der Sonne in Verbindung brachte. Diese Anschauung wäre einigermaßen befremdlich, aber doch nicht unmöglich, da auch sonst in volkstümlicher Anschauung der Sonne Einfluß auf den Regenfall zugeschrieben wird. Aber auch innerhalb des Diskus, der den Samas darstellt, finden sich jene wellenförmigen Linien; hier können sie nicht wohl wirkliches Wasser bedeuten, das doch nicht an oder in der Sonne selbst als vorhanden anzunehmen ist. Deshalb ist vielleicht die von Friedr. Delitzsch vorgeschlagene Erklärung der Linien als Wellen des Lichtes vorzuziehen. Auch die Wasserströme würden dann wohl von Strömen des Lichtes gedeutet werden müssen, obgleich in diesem Fall allerdings die symbolische Verwertung des Wassers etwas weit getrieben wäre, da mit oder in jenen Strömen zuweilen auch Fische dargestellt werden; aber auch der Regen bringt keine Fische mit sich (s. darüber W. H. Ward, The Babylonian representation of the solar disk im American Journal of Theology, Bd II, 1898, S. 115—118, der alles auf wirkliches Wasser bezieht). Mit der Kombination von Sonne und Regenspendung ließe sich vielleicht vergleichen die aus den palästinischen Ortsnamen „Sonnenquelle" (s. unten § III, 2, a) sich möglicherweise ergebende Verehrung der Sonne an Quellen.

II. Die Sonne als Zeitmesser. Wie nach dem Monde, so bestimmten die Hebräer auch nach der Sonne die Zeit. Obgleich sich in der historischen Periode nur die Rechnung nach Mondjahren nachweisen läßt, finden sich doch einige nicht zu verkennende Spuren dafür, daß eine ältere Periode das Sonnenjahr von 365 Tagen kannte und anwandte (s. A. Mond S. 340, 3 ff.). Die Hebräer können die Bekanntschaft mit ihm von den Ägyptern überkommen haben, die ein Jahr von 365 Tagen kannten (über das hohe Alter dieses Jahres bei den Ägyptern s. Deutsche Literaturzeitung 1906, Kol. 668). Aber auch die Babylonier kannten ein Jahr von 12 dreißigtägigen Monaten. Die Phönizier haben wohl ein Sonnenjahr von 365 oder doch 360 Tagen in Gebrauch gehabt. Das ist nicht nur nach Analogie des ägyptischen und babylonischen Jahres wahrscheinlich, sondern es lassen sich vielleicht Anzeichen dafür erkennen, daß die vorexilischen Israeliten dreißigtägige Monate hatten und zwar nach dem Vorbild der Phönizier (vgl. Nowack, Hebräische Archäologie 1894, Bd I, S. 215 ff.). Auch bei der Anwendung des Mondjahres haben die Israeliten auf den Sonnenlauf Rücksicht genommen

und nach ihm das Mondjahr modifiziert, damit die von der Sonne abhängenden Jahreszeiten immer wieder auf dieselben Zeiten des Kalenderjahres fielen. Rücksichtnahme auf den Sonnenlauf ersieht man schon für die ältere Zeit deutlich aus den alten Monatsnamen, die auf bestimmte Jahreszeiten verweisen. Erst aus später Zeit des Judentums wissen wir, wie die Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenlauf hergestellt wurde, nämlich durch Anwendung eines Schaltmonates. Klostermann (Ueber die kalendarische Bedeutung des Jobeljahres, ThStK 1880, S. 720—748) sieht das Jobeljahr (Jobel = „Auswuchs"?) an als ein Schaltjahr, das der Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahr diente(?). S. überhaupt A. „Jahr bei den Hebräern" Bd VIII, S. 524 ff.

III. Kultische Verehrung der Sonne bei semitischen Völkern. Bei fast allen Völkern des Altertums war der Eindruck der Sonne so gewaltig, daß sie in ihr ein göttliches Wesen zu erkennen glaubten oder sie doch zu einzelnen Göttergestalten in irgendwelche Beziehung setzten. Die alten Indogermanen benannten ihre Götter wie nach dem Himmel so auch nach der Sonne und dem Lichtglanz, der sie verkündet und begleitet. Unberechtigt und ergebnislos, wie dem Unterzeichneten scheint, hat man darüber verhandelt, ob in der Entwickelung der Religionsgeschichte überhaupt oder doch in der der semitischen Völker Sonnen- oder aber Monddienst als das Primäre anzusehen sei. Bei einzelnen Völkern oder Stämmen wird es der Monddienst, bei andern der Sonnendienst gewesen sein (vgl. A. Mond S. 344 ff.). Sonnendienst läßt sich nicht mit Bestimmtheit bei allen, aber doch bei den meisten semitischen Völkern als seit hohem Altertum bestehend nachweisen, bei den Westsemiten für die älteste Zeit nicht mit der selben Sicherheit wie namentlich bei Babyloniern und Assyrern. Dies könnte indessen nur auf der verschiedenen Beschaffenheit unseres Materials für die Geschichte der west- und der ostsemitischen Religionen beruhen.

Aus den alttestl. Aussagen von der Sonne haben wir gesehen, daß sie zugleich als erfreuend und lebenfördernd und als verderbend aufgefaßt wurde. Die Vereinigung dieser Gegensätze entspricht durchaus der Vorstellung von der Gottheit bei den semitischen Völkern. Es ist irrig, wenn man ihnen oder speziell den Hebräern früher wohl die Vorstellung einer lediglich vernichtenden Gottheit zugesprochen und dies gelegentlich mit einer analogen Anschauung von der Sonne in Verbindung gebracht hat.

1. Babylonier und Assyrer. Bei den Babyloniern und Assyrern ist der Gott Šamaš durch seinen Namen = שֶׁמֶשׁ als ein Sonnengott charakterisiert. Šamaš ist einer der wenigen semitischen Gottesnamen, worin die naturalistische Bedeutung unverkennbar ist, unter den nordsemitischen Gottesnamen, so viel ich sehe, wohl der einzige, welcher mit der im Sprachgebrauch fortdauernden Bezeichnung eines Naturgegenstandes identisch ist. Der Gott Samas ist in Personennamen seit uralten Zeiten bezeugt. Im alten Babylonien waren Larsa und Sippar Hauptsitze seines Kultus. Daß Samas in dem ausgebildeten Göttersystem dem Mondgott nachgeordnet ist, als sein Sohn erscheint, ist noch kein Beweis für das höhere Alter des Monddienstes, sondern kann auf lokalen Kultusverhältnissen beruhen, die für die spätere Zeit allgemein maßgebend wurden. — Neben Samas sind auch andere Götter des babylonisch-assyrischen Pantheons entweder ursprünglich Sonnengötter gewesen oder nachmals zu der Sonne in eine Beziehung gesetzt worden, so Marduk, Ninib und Nergal (s. Zimmern in: Schrader, Keilinschr. u. d. AT[3], S. 367 ff.; Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, deutsche Ausg. Bd I, 1905, S. 66—71. 134. 220—222; vgl. Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott 2 Bde, 1893; The Samas religious texts classified in the Brit. Museum catalogue ... collected by C. D. Gray, Chicago 1901 — mir nicht zugänglich; dazu noch die oben § I angeführten Bemerkungen über den Solar disk von Ward, Americ. Journ. of Theology, Bd II, S. 115—118). In der assyrischen Darstellung eines pfeilschießenden Kriegers über einer geflügelten Scheibe, die als heiliges Zeichen dem Kriegsheer vorangetragen wurde, weist die Scheibe doch wohl auf den sich bewegenden Sonnenkreis. Beziehung und Herkunft dieser Darstellung, die an den ägyptischen Sonnendiskus erinnert, sind zweifelhaft. Gewöhnlich sieht man darin ein Bild des Nationalgottes Asur, der also auch seinerseits zu der Sonne in einer Beziehung gestanden hätte (vgl. Jastrow a. a. O., S. 206 f.).

Samas ist als der alles ans Licht bringende „der oberste Richter", der mit gerechtem Gericht dem Gutem zum Siege verhilft und das Böse straft, zugleich ein Beförderer der Wahrheit, der Zweifel löst und auf Orakelfragen Antwort giebt". Er gilt auch als „Leben und Gesundheit spendend" (Zimmern a. a. O., S. 368). Ich bezweifle, daß die heilende Wirkung abgeleitet worden ist von dem Lichte, das die Sonne verbreitet, als

dem wohlthuenden (so Zimmern; vgl. dazu oben § I). Diese Vorstellung beruht vielleicht vielmehr darauf, daß die Sonne in ihrem jährlichen Laufe mit dem Wechsel von Winter und Sommer abstirbt und wieder erwacht, also in sich eine den Tod überwindende Macht repräsentirt. Eben diese hätte man dann vom Sonnengott auch außerhalb seiner selbst bekundet gedacht in Krankenheilungen, die als eine Überwindung des Todes aufgefaßt wurden. Bei den Phöniziern wenigstens scheint zum speziellen Heilgott geworden zu sein ein Gott, der mit der Sonne wohl zunächst nichts zu thun hat, sondern das Absterben und Wiederaufleben der Vegetation darstellt (s. Baudissin, Der phönizische Gott Esmun, ZdmG LIX, 1905, S. 459 ff. und „Esmun-Asklepios“ in den Orientalischen Studien [Nöldeke-Festschrift], 1906, S. 729 ff.). Entweder wohl sind später der Sonnengott und der Vegetationsgott, den auch die Babylonier kennen (s. A. Tammuz), verschmolzen worden, da das Zunehmen der Sonne mit dem Aufwachen der Vegetation zusammenfällt und es bedingt, oder auch derselbe Prozeß der Auslegung des auferstehenden Gottes als eines Heilgottes hat sich spontan für den Sonnengott einerseits und für den Vegetationsgott andererseits vollzogen.

Unter den andern zu der Sonne in eine Beziehung gesetzten babylonisch-assyrischen Göttern repräsentiert der babylonische Marduk (Zimmern a. a. O., S. 370 ff.) vorzugsweise die wohlthätigen, dagegen Ninib (ebend. S. 408 ff.) und Nergal (ebend. S. 412 ff.) mehr die schädigenden Wirkungen, die von der Sonne ausgehn. Marduk ist ein „Heilgott in allen Krankheiten und Löser jeglichen Bannes“ (Zimmern S. 372 f.); das mag von ihm in seiner Eigenschaft als Sonnengott zu verstehn und in der einen oder andern Weise ebenso zu erklären sein wie die ähnlichen Aussagen von Samas.

Gottesnamen, die dem babylonischen Samas entsprechen, begegnen wir bei den Arabern und auch bei den Westsemiten, bei diesen in deutlichen Belegen erst verhältnismäßig spät. Bei den Westsemiten liegt dabei zum Teil deutlich, vielleicht überall babylonischer Einfluß vor. Aber die weibliche Sonnengottheit Šams bei den Arabern ist wahrscheinlich weder Vorbild noch Nachbild des männlichen Samas. Das verschiedene Geschlecht entscheidet allerdings nicht unbedingt dagegen, auch nicht gegen einen ursemitischen Zusammenhang (vgl. die weibliche Ištar bei den Babyloniern und den männlichen ʿAttar bei den Südarabern), ist aber immerhin der Annahme günstig, daß der Sonnendienst oder doch die Benennung der Sonnengottheit nach der Sonne auf beiden Seiten spontan entstanden ist. (Winckler [Geschichte Israels, Bd II, 1900, S. 70 f., Anmkg. 4] will Anzeichen einer weiblichen Auffassung der Sonne auf assyrischem Boden gefunden haben und erkennt darin kanaanäischen Einfluß, obgleich sich doch auf kanaanäischem Boden, abgesehen von den zuletzt eingewanderten Hebräern, eine weibliche Auffassung der Sonne eben nicht nachweisen läßt.) Bei den Hebräern sind Spuren des Sonnendienstes für das höchste Altertum gar nicht und für die Zeit des Aufenthaltes in Kanaan mit Sicherheit erst seit der assyrischen Periode zu erkennen. Dies noch mehr läßt einen bei den Ursemiten allgemeinen Sonnendienst als zweifelhaft erscheinen.

2. Kanaanäer und Phönizier. a) Palästinische Ortsnamen. Auf westsemitischem Boden begegnen wir im AT dem Namen eines Ortes an der Grenze Judas ʿÊn-šemeš „Sonnenquelle“ (Jos 15, 7; 18, 17), der möglicherweise von Verehrung der Sonnengottheit an einer Quelle zu verstehn ist. Vgl. den heutigen Ortsnamen Ain-Schems an der Küste nördlich von Sidon (Baedeker, Palästina[6], Karte zu S. 320). Ebenso ist der im AT oft vorkommende Name mehrerer palästinischer Städte Bêt-šemeš (darunter der Ort in Dan wohl identisch mit dem einmal Jos 19, 41 genannten ʿIr šemeš „Sonnenstadt“) vielleicht auf Sonnendienst zu beziehen mit der nächstliegenden Auffassung von bêt in dem Sinne „Tempel“. Darauf, daß sich in dem judäischen Bet-schemesch (jetzt Ain-Schems, Baedeker[6], S. 16) ein Heiligtum befand, mag die Aufzählung des Ortes unter den Levitenstädten (Jos 21, 16) verweisen. Diese Ortsnamen sind gewiß kanaanäisch und von den Hebräern vorgefunden worden. Sie könnten möglicherweise auf babylonischem Einfluß in der vorisraelitischen Periode beruhen. Wahrscheinlich ist das aber nicht, da ich sonst nur eine vereinzelte Spur für die Herübernahme babylonischen Sonnendienstes bei den alten Kanaanäern weiß (in den Texten aus Tell Taʿannek, s. unten § III, 2, b), solche Entlehnungen sich auch nicht so leicht gerade in Ortsnamen bekundet haben werden, wenigstens nicht in Namen, die haften blieben, und namentlich nicht in Ortsnamen des platten Landes.

Indessen die Beziehung jener zwei oder drei Ortsnamen auf Sonnendienst ist doch überhaupt nicht sicher; bêt in Ortsnamen ist nicht immer Bezeichnung eines Tempels, und für jene Namen ließen sich noch andere Kombinationen zwischen „Sonne“

einerseits, „Quelle“ und „Haus“ oder „Stadt“ andererseits denken als die auf dem Kultus beruhende.

Noch weniger sicher läßt sich auf altkanaanäischen Sonnendienst schließen aus dem in Ortsnamen angewandten חרס, weil dies Wort nicht vorkommt als Name einer Sonnengottheit, wie es für שמש = Samaš der Fall ist, und in den Ortsnamen überhaupt eine andere Bedeutung haben könnte als „Sonne“ (vgl. arab. hars = „Bewahrung“). In der ganz späten Stelle Jes 19, 18 ist allerdings höchstwahrscheinlich zu lesen עיר החרס und dies von dem ägyptischen Heliopolis zu verstehn. Unter palästinischen Ortsnamen kommt vor החרס (in pausa) für einen Ort bei Sukkot Ri 8, 13, wo aber die Lesung zweifelhaft ist, ferner הר־חרס Ri 1, 35 für einen Ort im Stamme Dan, möglicherweise identisch mit ʿIr šemôs. In dem ephraimitischen Ortsnamen תמנת־חרס Ri 2, 9 ist nach Jos 19, 50; 24, 30 die Lesart חרס nicht ganz sicher, und jedenfalls ist es nicht wahrscheinlich, daß eine Benennung nach Sonnenkult nur als eine nähere Bestimmung zu dem eigentlichen Ortsnamen (תמנת) hinzugefügt wäre. (Einigermaßen analoge Ortsnamen lauten Maria Einsiedeln, Maria Taferl, Mariazell, nicht umgekehrt: Einsiedeln der Maria.) Aus diesen Gründen kann ich der Sicherheit nicht zustimmen, womit Edu. Meyer (Die Israeliten 1906, S. 476, Anmkg. 2; S. 528) aus den Ortsnamen Bêt-šemeš, Harheres, Timnat-heres auf Sonnenkult der vorisraelitischen „choritischen“ Bevölkerung schließt. Noch weniger wahrscheinlich ist, daß in dem moabitischen Ortsnamen קיר־חרש das חרש identisch mit חרס ist, namentlich da daneben die Form קיר־חרשת vorkommt.

b) Samas. Tempelorientierung. Melkart. In nr. 4 der Keilinschriften aus Tell Taʿannek (Hrozný bei Sellin, Tell Taʿannek, Denkschr. d. Wien. Akad., philos.-histor. Kl., Bd L, 1904, 4, S. 119) wird (ilu) Sam[aš] genannt. Diese vereinzelte Erwähnung besagt noch nichts für Herübernahme babylonischen Sonnendienstes in weiterm Umfang bei den alten Kanaanäern.

Für die Salomonische Zeit aber haben wir ein ganz deutliches Zeichen, das auf Sonnendienst bei den Phöniziern oder doch auf Beeinflussung ihrer Tempelbauten durch den Sonnendienst eines andern Volkes hinweist, in der Orientierung des Salomonischen Tempels nach dem Sonnenaufgang. Sie ist nicht zufällig, da sie für die Lokalität des jerusalemischen Tempels durchaus nicht paßt, und ist von dem phönizischen Vorbild des ganzen Baues herzuleiten, da weder der Gott Salomos noch der der ältern Hebräer Züge eines Sonnengottes an sich trägt. Das Vorbild des Salomonischen Tempels ist in Tyrus zu suchen, woher der Baumeister Salomos kam. Höchstwahrscheinlich war dies Vorbild der Tempel des Hauptgottes von Tyrus, des Gottes, für welchen wir aus späterer Zeit den Namen Melkart kennen. Er mag also schon zu Salomos Zeit als Sonnengott angesehen worden sein.

Für diese Bedeutung lassen sich auch in den Aussagen über den Gott einzelne Spuren geltend machen. Sie gehören später Zeit an. Eine Angabe, die man zu diesen Spuren gerechnet hat, könnte freilich bis in die Zeit Salomos zurückweisen. S. darüber A. Baal Bd II, S. 331 f. Aber es ist doch nicht sicher, daß diese eine angebliche Spur, das bis auf Salomos Zeitgenossen Hiram zurückdatierte Auferstehungsfest des Melkart, sich auf den Sonnenlauf bezog; die Angabe des Josephus nach Menander (Antiq. VIII, 5, 3; vgl. C. Ap. I, 18), daß es im Monat Peritios, d. i. im Februar-März, gefeiert worden sei (nach der für Tyrus bezeugten Berechnung, an die hier doch wohl zu denken ist, begann der Peritios mit dem 16. Februar und zählte 30 Tage, s. Ideler, Handbuch der Chronologie, Bd I, 1825, S. 435), paßt kaum zu dieser Annahme, da das Wiedererwachen der Sonne mit der Wintersonnenwende beginnt, und scheint sich eher auf das Wiedererwachen der Pflanzenwelt zu beziehen. — Wenn wirklich unter dem *Ζεὺς μειλίχιος* des Philo Byblius (Fragm. histor. Graec. ed. C. Müller, Bd III, S. 566 fr. 2, 9) Melkart zu verstehn sein sollte (A. Baal S. 332, 30 ff.; A. Sanchuniathon Bd XVII, S. 463, 34 f.; 468, 24 ff.; vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 36; II, 1878, S. 174), was allerdings unsicher bleibt, so bezöge sich die Darstellung des Zeus Meilichios als eines Schiffers bei Philo kaum auf die Fahrten des koloniengründenden Tyrus sondern eher auf die des Gottes selbst, der als Sonnengott über das Meer hin nach dem fernen Westen zieht. Aber auch diese Auffassung könnte nach der Art ihrer Bezeugung für alte Vorstellungsweise nicht in Betracht kommen. Vgl. dazu eine allerdings ebenfalls sehr unsichere Vermutung Jensens von dem babylonischen Sonnengott auf einem Schiffe (bei Zimmern a. a. O., S. 632). — Auf alten kanaanäischen Sonnendienst und speziell auf die Vorstellung des Melkart als eines

Sonnengottes könnte ferner etwa die alttestl. Simsonsage verweisen. Sicher ist aber auch dieser Hinweis keineswegs (s. unten § III, 5, a).

Daß die Orientierung phönizischer Tempel und besonders die des Haupttempels von Tyrus babylonischem Einfluß aus der Zeit der Amarna-Briefe zuzuschreiben wäre, ist gewiß nicht anzunehmen. Damals sind allerdings babylonische Gottesnamen von den Kanaanäern entlehnt worden, aber wie es scheint nur vorübergehend; schwerlich ist in dieser Periode von der babylonischen Religion ein so tiefgehender Einfluß ausgeübt worden, daß die ganze Tempelanlage dadurch bestimmt worden wäre. Daß Salomo in der Orientierung seines Tempels einen phönizischen nachahmte, ist dagegen wohl zu verstehn, da dies der erste größere Tempel bei den Hebräern war, eine Tradition für die Anlage also noch nicht bestand. Man wird nicht umhin können, hieraus auf kanaanäisch-phönizischen Sonnendienst zu schließen, der unabhängig von Babylonien zu Salomos Zeit bestand. Von da aus gewinnt nun die Beziehung der angeführten palästinischen Ortsnamen auf kanaanäischen Sonnendienst allerdings einigermaßen an Wahrscheinlichkeit. Babylonischer Einfluß auf die Orientierung des phönizischen Vorbildes für den Tempel Salomos ist um so weniger anzunehmen, als der Salomonische Tempel und demnach gewiß auch sein Vorbild, der Tempel zu Tyrus, in den Formen nicht babylonischen sondern vielmehr ägyptischen Tempeln ähnlich gewesen zu sein scheint. Weit eher läßt sich deshalb bei jenen Spuren kanaanäisch-phönizischen Sonnendienstes an uralte Einwirkung des ägyptischen Sonnenkultus denken, wie denn die Anzeichen für sehr alten ägyptischen Einfluß auf kanaanäische Kulte neuerdings durch die Funde der Ausgrabungen auf palästinischem Boden gemehrt worden sind.

Schwerlich ist eine Rücksicht auf den Sonnenaufgang und dann etwa eine Spur von Sonnendienst darin zu erkennen, daß auf dem Tell el-Mutesellim in der Ebene Jesreel zwei anscheinend sehr alte, jedenfalls nichtisraelitische Gräber gefunden worden sind, in denen die Leiche so lag, daß der Kopf nach Osten sah (Schumacher, Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim, Mt u. Nachr. d. deutschen Palaestina-Vereins 1906, S. 9). Eine Beziehung auf den Sonnenaufgang ist hier um so weniger wahrscheinlich, als in einer andern Totenkammer ebendort von mehreren vorgefundenen Gerippen nur eines dieselbe Lage hatte (a. a. O., S. 20).

c) Diskus und Strahlengestirn. Aus den in Phönizien gefundenen Darstellungen der geflügelten Sonnenscheibe nach ägyptischer Art darf kaum mit Dussaud (a. a. O., S. 5) gefolgert werden, daß schon „unter der Herrschaft der Pharaonen" die Phönizier ihre Götter mit ägyptischen Sonnengöttern identifiziert haben; die Darstellung des geflügelten Diskus auf der Stele Ramses' II an der Mündung des Nahr el-Kelb zeigt noch nicht, daß dies Gottheitszeichen schon damals von den Phöniziern akzeptiert wurde. Überdies ist nicht von vornherein sicher, daß die ägyptische geflügelte Scheibe von den Phöniziern überall als Sonnenscheibe verstanden worden ist. In einer von Dussaud S. 13 besprochenen Darstellung zu Umm-el-awamid ist dies allerdings nach der auf die Sonne hinweisenden Umgebung des Diskus gewiß der Fall. Daneben aber konnte der Diskus ohne die spezielle Deutung auf die Sonne als bloßes Gottheitszeichen entlehnt werden. Dies kann gelten von einer andern Darstellung zu Umm-el-awamid, einem Diskus mit Uräusschlangen (Dussaud S. 8); auch der auf demselben Monument darunter dargestellte zweite Kreis im Halbmond ist nicht notwendig die Sonne, sondern könnte der Vollmond, vielleicht auch ein Stern sein. Der Diskus im Halbmond findet sich oft auf punischen Denkmälern. Diese punische Darstellung ihrer ursprünglichen Bedeutung nach von der des phönizischen Mutterlandes zu trennen (Dussaud S. 6), scheint mir keine Veranlassung vorzuliegen. Wie zu Umm-el-awamid ist auch auf punischem Boden in der Regel der Diskus im Verhältnis zum Halbmond sehr klein, so daß man Bedenken haben kann, darunter die Sonne zu verstehn. Die Kleinheit kann aber auf dem technischen Bedürfnis beruhen, den Umfang des Kreises dem des umschließenden Halbmondes anzupassen. Ich muß hier auf einen Versuch verzichten, diese Zusammenstellung zu deuten; von Dussaud, der darin überall eine Bezeichnung des Venusgestirns erkennt in seiner Beziehung zur Sonne (Diskus) und einer andern mir nicht ganz einleuchtenden zum Monde (Halbmond), bin ich einstweilen nicht überzeugt worden; aber die Sonne ist allerdings mit dem Diskus wohl gemeint. Der Kreis im Halbmond findet sich nämlich auch in babylonischen Darstellungen, und hier scheint aus der Bildung des Diskus deutlich zu sein, daß damit die Sonne gemeint ist (s. Ward, Americ. Journ. of Theology, Bd II, S. 116); es muß doch wohl angenommen werden, daß die phönizische Darstellung aus Babylonien entlehnt war und ebenso wie dort zu erklären ist (für die Beziehung des

Diskus im Halbmond auf die Sonne vgl. eine palmyrenische Darstellung der Büste des Sonnengottes im Halbmond unten § III, 3, e Mordtmann n. 80).

Ich muß mich darauf beschränken, weitere Bilder zu nennen, worin man Darstellungen der Sonne in Verbindung mit dem Mond oder der Sonne für sich allein und möglicherweise eine Beziehung auf Sonnendienst erkennen könnte. Dem Diskus im Halbmond entspricht auf phönizischen Münzen die, so viel ich sehe, nur selten vorkommende Darstellung eines Strahlengestirns (der Sonne?) im Halbmond (Münze von Sidon 44—117 n. Chr. bei Rouvier, **Journal International d'archéologie numismatique**, Bd V, 1902, S. 238 n. 1354; Münze von Ptolemais mit Kopf des Nero ebend. Bd IV, 1901, S. 215 n. 996). Sofern Gabala noch hierher gezogen werden darf, seien erwähnt auf dessen Münzen Sonne und Halbmond nebeneinander (Wroth, **Catalogue of the Greek coins of Galatia, Cappadocia, and Syria**, London 1899, S. 245 n. 11. 12 mit Büste des Caracalla), auf andern Münzen von Gabala Stern oder Sonne allein (ebend. S. 244 n. 4. 5 mit Kopf des Trajan). Mehr als diese späten Typen hätte zu bedeuten die weit ältere und häufige Darstellung eines „Sonnenglobus" und Halbmondes am Hinterteil einer Galere auf Münzen von Sidon aus persischer Zeit, wenn sich der Sonnenglobus wirklich als solcher erkennen läßt (460—450 v. Chr. und später, bei Rouvier a. a. O., Bd V, S. 100 ff. n. 1082, 1083 und, wie es scheint, auf allen folgenden Nummern bis n. 1170). Ein Strahlengestirn, das ein Stern oder wohl auch die Sonne sein kann, kommt noch sonst auf phönizischen Münzen vor (ich habe dafür bemerkt bei Rouvier a. a. O., Bd III, 1900, S. 307 f. n. 603. 604. 604 bis; Bd IV, S. 62 n. 735; Bd V, S. 130 n. 1274; S. 267 n. 1527; Bd VI, 1903, S. 22 n. 1647; S. 24 n. 1651; Bd VII, 1904, S. 80 n. 2387; S. 87 n. 2434; S. 100 n. 2507; S. 100 f. n. 2511). Bei allen diesen Darstellungen bleibt, auch wenn sie richtig als Sonnenkreis oder Strahlensonne aufgefaßt sind, zweifelhaft, inwieweit sie einen Kult der Sonne voraussetzen. Auch das Bild von Sonne und Mond an der Galere könnte sich lediglich darauf beziehen, daß die Fahrt des Schiffes vom Sonnen- und Mondschein abhängig ist und begünstigt werden soll. — Jedenfalls läßt sich aus allem bisher von uns Angegebenen nicht mit Sicherheit ersehen, daß Sonnendienst den Kanaanäern von Hause aus eignete.

d) Baal Chamman und Chammanim. Möglicherweise könnten ein weiteres Argument für kanaanäischen Sonnendienst die im AT unter dem Namen Chammanim erwähnten heiligen Säulen sein, denen in punischen Inschriften eine Gottheit בעל חמן entspricht. Aber es ist doch fraglich, ob dieser Name mit חמה „Sonne" in Verbindung zu bringen ist. Er wäre dann als Adjektivum mit der Bedeutung „heiß" zunächst eine Bezeichnung des Sonnengottes selbst, erst sekundär seiner Säule. Vgl. A. Baal S. 330 f. Zu der andern Möglichkeit, חמן als einen Ortsnamen („Baal von חמן") zu verstehn, ist jetzt noch in Betracht zu ziehen die dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert angehörende Inschrift: *Μερκουρίῳ Δωμίνῳ κώμης Χάμων*[ος] aus dem Orte Ham in der Nähe von Baalbek (zuerst bekannt gemacht von Clermont-Ganneau, **Recueil d'archéologie orientale**, Bd I, Paris 1888, S. 22), worin Isid. Lévy (**Cultes et rites syriens dans le Talmud** in der **Revue des études juives** XLIII, 1901, S. 188 f.) den Gottesnamen בעל חמן zu erkennen glaubt. Ob dann hier das Vorbild des karthagischen Gottes zu finden wäre, wird man jedenfalls besser mit J. Lévy dahingestellt sein lassen, namentlich da die Inschrift durch das zwischen die Gottesnamen gestellte *κώμης* die Vermutung erweckt, daß höchstens ein Wortspiel mit dem zufällig an den Gottesnamen חמן anklingenden Ortsnamen vorliegt (so Lagrange, **Études sur les religions Sémitiques**[2], Paris 1905, S. 87 f.). Wenn חמן in בעל חמן Ortsbezeichnung sein sollte, so wären die Chammanim schwerlich damit in Verbindung zu bringen. Sie könnten dann aber ihrerseits kaum aus dem Namen der Sonne erklärt werden, da חמן sich nicht von חמה sondern nur etwa direkt vom Stamme חמם ableiten läßt. Für sehr alten Sonnendienst sind die Chammanim keinenfalls geltend zu machen, da eine Erwähnung vor Ezechiel nicht nachzuweisen ist; die in Jes 17, 8 ist schwerlich Jesajanisch. — Zuletzt allerdings ist Baal Chamman ein Sonnengott gewesen; er ist abgebildet als strahlenumkränztes Haupt auf einem bei Thugga gefundenen Denkmal mit neupunischer Inschrift (Gesenius, **Script. linguaeque Phoen. monumenta** 1837, Taf. 21). Aber das beweist nichts für seine ursprüngliche Auffassung, da in der Zeit der neupunischen Inschriften die phönizischen Götter fast allgemein zu Sonnengöttern geworden waren. Da Votivsteine für Baal Chamman mit Delphinen, Blumen und Trauben, den Zeichen der Fruchtbarkeit, geschmückt sind (s. A. Baal S. 328, 51 ff.), so dachte man dabei wenigstens in späterer Zeit die Sonne als die Fruchtbarkeit fördernd (s. darüber oben § I).

e) Herkunft des spätern Sonnendienstes. Es ist doch möglicherweise nicht zufällig, daß wir weder für altkanaanäischen Sonnen- noch für altkanaanäischen Monddienst (s. A. Mond S. 348, 7ff.) ganz sichere Belege haben. Vielleicht ist daraus zu folgern, daß die Verehrung dieser Himmelskörper oder doch die der Sonne — da wir für Monddienst bei den Phöniziern sichere Spuren überhaupt nicht haben — erst durch Entlehnung zu den spätern Phöniziern gekommen ist. Für alten Kult der fünf andern Planeten bei den Kanaanäern haben wir gar keine Spuren (vgl. A. Remphan Bd XVI, S. 641, 23ff.). Allerdings die Hörner am Haupte, die uns für die „Astarte" jetzt aus den Funden von Tell Ta'annek und Gezer als sehr alt bekannt sind, werden vielleicht am einfachsten auf die Mondhörner gedeutet. Eine Nachbildung des anders geformten Hörnerschmuckes der ägyptischen Hathor sind sie schwerlich. Für die Aphrodite des Eryx, d. i. Astarte, läßt sich alte Bedeutung als Mondgöttin annehmen, s. A. Astarte Bd II, S. 155, 28ff. Auch durch die Bemerkungen von Dussaud S. 81 gegen diese Annahme bin ich nicht überzeugt worden, da sich Verehrung des Venusplaneten, den er als Grundlage der thauspendenden Aphrodite des Eryx ansieht, für höheres phönizisches Altertum nicht nachweisen läßt, überhaupt der Venusplanet seine Bedeutung als Prinzip der befruchtenden Feuchtigkeit gewiß nicht aus der Beobachtung der Einwirkungen des Gestirns hat, wie das beim Mond allerdings der Fall ist (s. A. Mond S. 341f.), sondern erst sekundärer Weise aus seiner Kombination mit der Göttin der Fruchtbarkeit. Aber diese war vielleicht ursprünglich weder Mond noch Venusplanet sondern Repräsentantin der Fruchtbarkeit der Erde, die von Thau und Quellen erzeugt wird, oder vielmehr der befruchtenden Feuchtigkeit überhaupt, wie noch die Caelestis bei Tertullian als pluviarum pollicitatrix erscheint. Sollte aber doch die große Göttin der Phönizier seit alter Zeit wirklich eine Mondgottheit gewesen sein, dann wäre es allerdings sehr wahrscheinlich, daß neben ihr der Kult eines Sonnengottes bestand.

Aus später Zeit besitzen wir deutliche Nachrichten über Sonnendienst bei den Phöniziern. Er kann von den Aramäern oder Assyrern oder Babyloniern herübergenommen sein. Auf aramäischem Boden ist der Dienst des Gottes שמש seit dem 8. Jahrhundert bezeugt, der des Samaš vereinzelt schon um 1400; bei den Judäern wissen wir von Verehrung der Sonne seit den Ausgängen der Königszeit. Dieser Kult war damals in Juda offenbar etwas Neues, zugleich mit dem Dienste des Mondes und der Sterne auf assyrisch-babylonischen Einflüssen beruhend. Auch zu den Aramäern mag der Dienst des Gottes Šmš aus Babylonien und Assyrien gekommen sein. Teilweise stammt ihr Sonnendienst vielleicht aus Ägypten (s. unten § III, 3, a). Durch die Aramäer hat sich mit der Verbreitung ihrer Sprache bei den semitischen Völkerschaften Vorderasiens der Dienst ihrer Gottheiten ausgebreitet, so allem Anschein nach der des Sonnengottes (vgl. Lagrange, Religions Sémitiques², S. 451f.). Übrigens ist bei dem spätphönizischen Sonnendienst sicher auch ägyptischer Einfluß mitwirksam gewesen.

Natürlich aber schließt das ziemlich deutlich erst der spätern Zeit angehörende Aufkommen des direkten und bewußten Sonnendienstes die Möglichkeit nicht aus, daß für die Vorstellung altphönizischer Gottheiten die Beobachtung der Sonne eine Grundlage gebildet hat.

f) Personennamen und punischer Ortsname mit šmš. Direkt als Gottesname kommt שמש — auch das phönizische Wort für „Sonne" — in später Zeit ebensowenig vor als in älterer, wohl aber inschriftlich in einigen wenigen zusammengesetzten Personennamen, die anscheinend alle verhältnismäßig später Zeit angehören Es ist danach nicht deutlich, ob die spätern Phönizier einen bestimmten Gott שמש nannten oder nur das Gestirn der Sonne am Himmel verehrten; letzteres wird für die Judäer anzunehmen sein (s. unten § III, 5d). An phönizischen Personennamen, die mit שמש zusammengesetzt sind, kommen folgende vor: אדנ־שמש „Herr ist Šmš" auf Cypern (Clermont-Ganneau, Recueil, Bd III, 1900, S. 75 und [אד]נ־שמש Corp. Inscript. Semit. I, n. 88, 4. 6 — aus dem 4. Jahrh. v. Chr.); עבד־שמש „Diener des Šmš" in einer Bilinguis aus Athen (CIS n. 116, 2) als Name eines Sidoniers, entsprechend dem griechischen *Ἡλιόδωρος*, und ebenfalls in Athen (CIS n. 117, 2) als Name des Großvaters eines Citiensers, ferner in Memphis (Lidzbarski, Ephemeris f. semitische Epigraphik I, 1902, S. 158, Z. 3), in Abydos (J. und H. Derenbourg, Les inscriptions phéniciennes du temple de Seti à Abydos in der Revue d'assyriol. I, 1885, S. 81ff. n. 12; vgl. n. 4, 4: ... עבדש) und vielleicht auf Cypern, wenn nämlich CIS n. 57, 3 שמש ... so zu ergänzen ist; שמש־שלך in Karthago (CIS n. 1273). Nach jener Wiedergabe von עבד־שמש durch *Ἡλιόδωρος* wird der Name *Ἡλ[ιόδ]ωρος*, den Renan (Mission de Phénicie,

Paris 1864, S. 172) in einer Inschrift zu Byblos fand, phönizischem עבד־שמש entsprechen, ferner ebenso, wie Clermont-Ganneau (Recueil, Bd III, S. 145 ff.) gesehen hat, *Ἡλιόδωρος* als Name eines aus Berytos gebürtigen Sidoniers in einer Inschrift zu Delphi (*Ἡλιο|δωρος*], Bulletin de correspondance hellénique 1898, S. 409) und eines Sidoniers in einem Dekret der Böotier von Aropos (die beiden letztgenannten Inschriften 3. bis 2. Jahrhundert v. Chr.).

Auf Sonnenkult verweist vielleicht auch der Ortsname מקם־שמש auf mauretanischen Münzen (L. Müller, Numismatique de l'ancienne Afrique, Kopenhagen, Bd III, 1862, S. 111. 124. 164 ff.). Wenn der Name bedeutet „Sonnenort", ist aber doch die Beziehung auf den Sonnengott zweifelhaft, und jene Bedeutung ist unsicher, da für den Ort auch der Name שמש ohne מקם vorkommt (a. a. O., S 98—100. 165 n. 247).

g) Helios. Eine Inschrift zu Beirut aus der Kaiserzeit lautet: *Κρόνου Ἡλίου βωμός* (Colonna Ceccaldi, Stèle inédite de Beyrouth in der Revue archéologique, Nouv. Série, Bd XXIII, 1872, S. 253—256); welcher phönizische Gott hier mit *Κρόνος* gemeint ist, muß dahingestellt bleiben.

Renan hat zu Maschnaka in der Umgegend von Byblos einen kleinen Altar gefunden mit der Reliefdarstellung des strahlenumgebenen Kopfes eines jugendlichen Sonnengottes (Mission de Phénicie, Taf. XXXII, 2), vielleicht ein Bild des zu Byblos verehrten Adonis, der allerdings ursprünglich kein Sonnengott war (s. A. Tammuz). Darauf, daß man ihn in später Zeit als Sonnengott dachte, mag Martianus Capella II, 192 verweisen: unter vielen Gottesnamen, die er in einer Reihe mit Sol als derselben Gottheit geltend aufzählt, nennt er Byblius Adon. Macrobius, der überall Sonnengötter sieht, sagt (Saturn. I, 21, 1) ausdrücklich: Adonin ... solem esse non dubitabitur. Er giebt (I, 21, 1 ff.) eine ausführliche Deutung des Adonis als der im Winter sinkenden, mit dem Frühjahr wieder steigenden Sonne und will diese Deutung bereits vorgefunden haben.

Clermont-Ganneau (Rapports sur une mission en Palestine et en Phénicie entreprise en 1881, Cinquième rapport, in den Archives des missions scientifiques et littéraires, Série III, Bd XI, 1885, S. 172 n. 23) hat den abgebrochenen Kopf einer Bronzestatuette aus dem syrischen Tripolis bekannt gemacht: ein jugendlicher Sonnengott mit sieben Strahlen, Dussaud (S. 62) eine ähnliche kleine Bronzebüste des Sonnengottes, ebenfalls aus Tripolis. Zu Rimat bei Sidon ist in einem Sacellum die Bronzestatuette eines einen Widder tragenden Jünglings gefunden worden, umgeben von zwei Büsten des Sonnengottes (Dussaud S. 60 f.). Dem Orte Schalabun bei ed-Duwêr in der Umgegend von Tyrus gehört an ein mit griechischer Inschrift versehenes Relief aus sehr später Zeit, das in barbarischen Formen Apollon und Artemis als Sonnengott und Mondgöttin darstellt mit teils griechischen, teils syro-phönizischen Attributen (Renan, Mission, S. 677 und Taf. LVII, 3; Dussaud S. 88 ff.).

Auf phönizischen Münzen habe ich nur für Arados die deutliche Darstellung eines Sonnengottes bemerkt, in dem dort mehrfach aus den Jahren 101—116 n. Chr. vorkommenden Typus der strahlenumkränzten Büste des jugendlichen Gottes (Rouvier a. a. O., Bd III, S. 251 f. n. 378—382). Der Revers dieser Münzen zeigt einen Korb mit zwei Ähren und eine Rebenranke mit einer Traube, doch wohl ein Hinweis auf den Sonnengott als Förderer des Erntesegens (vgl. dazu oben § III, 2, d über Baal Chamman und § I). Sonst kenne ich nur noch auf einer Münze der Stadt Gabala, die aber doch wohl schon dem aramäischen Bereich zuzuzählen ist, einen strahlenumkränzten jugendlichen Kopf, vielleicht ein Sonnengott (Wroth, Coins of Galatia etc., S. 143 n. 1, nach Wroth 2. Jahrhundert v. Chr.), und auf einer Münze von Laodicea ad mare, das ebenfalls eher als aramäisch anzusehen sein wird, einen strahlenumkränzten jugendlichen Manneskopf (ebend. S. 248 n. 12, nach Wroth 1. Jahrhundert v. Chr.).

Ein Scholion zu Lykophron v. 1300 (ed. Bachmann S. 263): *πόλις Φοινίκης Σαραφθὰ Σιδωνίης, Ἡλίου οἰκητήριον* hat mit Helios nichts zu thun, wie man es allerdings verstanden hat; *Ἡλίου* vielmehr = *Ἠλειου* 1 Kg 17, 9.

Nicht nur aus jenen griechisch-römischen Abbildungen des Sonnengottes auf phönizischem Boden sondern bestimmter noch aus der Gleichsetzung des שמש mit Helios in der Identifizierung der Personennamen עבד־שמש und *Ἡλιόδωρος* und ferner aus den Personennamen אד־שמש und שמש־מלך ergiebt sich zweifellos, daß die Sonnengottheit der spätern Phönizier als männlich gedacht wurde.

Dafür, daß der Kult eines bestimmten Sonnengottes bei den Phöniziern auch in der spätern Zeit nicht stark hervortretend gewesen ist, spricht der Umstand, daß Philo Byblius einen besondern Sonnengott nicht nennt. Er berichtet allerdings, daß die Phönizier als

θεοὶ φυσικοί die Sonne, den Mond, die übrigen Planeten und die Elemente (*στοιχεῖα*) verehrten (ed. C. Müller, S. 564 fr. 1, 8) und daß die ersten Menschen ihre Hände erhoben hätten gen Himmel *πρὸς τὸν ἥλιον. Τοῦτον γὰρ ... θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες* (S. 565 f. fr. 2, 5). In der ersten Aussage repräsentiert die Planetenverehrung zweifellos ein babylonisches, der phönizischen Religion ursprünglich fremdes Element, und Baalschamem, den wir jetzt aus einer assyrischen Inschrift als einen altphönizischen Gott kennen, ist, wie sein auch dem Philo verständlicher Name und seine Identifizierung mit Zeus bei Philo besagt, nicht ein Sonnen- sondern allgemein ein Himmelsgott.

Dazu stimmt der schon erwähnte Sachverhalt, daß bisher keine phönizische Inschrift gefunden worden ist, worin שמש für sich allein als Gottesname vorkäme. In Personennamen freilich nahm man das Wort als den Namen des Gegenstandes der Verehrung auf; aber für die Götter selbst, die man in der Sonne zu finden glaubte, scheint man die alten Bezeichnungen beibehalten zu haben. Auffallend ist ferner namentlich, wie sehr wenigen Spuren für Sonnendienst wir auch in später Zeit begegnen in solchen phönizischen Gebieten, die von babylonischem oder aramäischem Einfluß verhältnismäßig unberührt geblieben sind, so in Karthago. Das spricht beides dafür, daß der Sonnendienst, wenigstens in der Form, wie er uns im phönizischen Mutterland später begegnet, von außen importiert war.

Über noch erhaltene „Sonnentempel", die, wie es scheint, im Libanon- und Hermongebiet zu suchen sind, redet Curtiss, Ursemitische Religion, deutsche Ausg. 1903, S. 143 (s. aber dazu die Vorrede S. X); es sind wohl die selben „zahlreichen Tempel" auf dem Hermon aus dem „zweiten nachchristlichen Jahrhundert" mit dem Eingang nach Sonnenaufgang, von welchen Conder a. a. O., S. 82 nach Warren berichtet. Inwieweit es sich hier wirklich um Sonnentempel handelt, muß zunächst noch dahingestellt bleiben, und inwieweit sie ein Rest von altphönizischem Kultus sind, wird sich überhaupt schwerlich entscheiden lassen.

h) Nosairier. An der Grenze des altphönizischen Gebietes findet sich Sonnenverehrung in der Religion der Nosairier, die ihren Sitz auf dem Gebirgszug nördlich vom Libanon haben. Bei der Nosairiersekte der Schamalijje wird der Sonne Anbetung bezeigt (Dussaud, Histoire et religion des Nosairîs in der Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 129, Paris 1900, S. 79 ff.), und die Sekte trägt davon ihren andern Namen der Schamsijje (a. a. O., S. 86). In der Trinität der Nosairier gilt neben Ali als dem Himmel Muhammed als die Sonne und Salman-al-Farisi als der Mond (a. a. O., S. 77 f.). Ali, der Himmel, könnte wohl dem syro-phönizischen Gott Baalschamem, dem Himmelsherrn, entsprechen; aber den Sonnendienst der Nosairier dürfen wir doch nicht ohne weiteres als einen Rest phönizischer Religion ansehen, da bei der Sekte der Schamalijje neben jener Trinität fünf „Unvergleichliche" mit den fünf Planeten identifiziert werden (a. a. O., S. 95); das verweist eher als auf phönizischen auf babylonischen Ursprung dieser Vorstellungen.

3. Aramäer. Weit früher und reichlicher als bei den Phöniziern ist Sonnendienst bei den Aramäern bezeugt. Die Sonnengottheit selbst trug bei ihnen in alter und in später Zeit den Namen שמש wie bei den Babyloniern.

a) Amarna-Briefe. Was in den Amarna-Briefen von Kult des Gottes Šamaš vorkommt, scheint alles aramäischen Gebieten anzugehören. Dusratta von Mitanni, der Gebieter Mesopotamiens und Nordsyriens, redet nicht nur von den „Menschen, die die Sonne (šamaš) lieben" (18 RS. 36, S. 47 ed. Winckler, Keilinschriftl. Bibliothek, Bd V), was auf den Pharao als die „Sonne" anspielt, sondern auch von den Göttern Šamaš und Istar (19, 15. 18, S. 47). Nach der Zusammenstellung mit Istar liegt hier wohl babylonischer Einfluß vor. Auf ägyptischen Sonnendienst bezieht sich was Akizzi von Katna (in der Gegend von Emesa nach Winckler in: Schrader, Keilinschr. u. d. AT[3], S. 163) an den König von Ägypten berichtet über den Sonnengott (Šamaš), den Gott seines Vaters, den die Väter des Pharao gemacht und der König von Hatti ihm weggenommen hat (138 RS. 18 ff., S. 257). Aus dieser Aussage gewinnt man den Eindruck, als ob der Dienst der Sonne in dieser Gegend überhaupt zuerst aus Ägypten importiert gewesen wäre (zu Emesa bestand in später Zeit Dienst des Sonnengottes, s. unten § III, 3, c, *β*).

Was wir aus späterer Zeit von Sonnenkult auf aramäischem Boden erfahren, geht möglicherweise auf diese alten Zusammenhänge mit Babylonien und Ägypten zurück.

b) Sendschirli und Nerab. Unter dem Namen שמש kommt die Sonnengottheit

vor in der Hadad- (Z. 2. 3. 11. 18) und der Panammu-Inschrift (Z. 22) aus Sendschirli, die dem achten Jahrhundert angehören, und in einer der Inschriften aus Nerab bei Aleppo (1, 9) ungefähr aus dem siebenten Jahrhundert. Der Gott שמש wird hier überall neben andern Gottheiten genannt und niemals an erster Stelle. In den Inschriften aus Sendschirli ist die Reihenfolge der Götter: Hadad, 'El, Rekub'ēl, Šemeš, (Rešeph) und: Hadad, 'El, 'Rešeph, Rekub'ēl, Šemeš, in der Inschrift aus Nerab: Šahar, Šemeš, Nikal (נכל), Nušk (נשך; die hier der Deutlichkeit wegen gegebenen Transskriptionen können auf Korrektheit keinen Anspruch machen). Hier steht der Sonnengott hinter dem Mondgott שהר. Dabei kommt aber in Betracht, daß diese Inschrift der Grabstele eines Priesters des Mondgottes zu Nerab angehört, daß hier also eine besondere Veranlassung vorlag, den Mondgott voranzustellen. In einer zweiten Inschrift aus Nerab, aus derselben Zeit und ebenfalls auf der Grabstele eines Priesters des Mondgottes, ist der Sonnengott überhaupt nicht genannt (s. die Inschriften bei Lidzbarski, Nordsemit. Epigraphik 1898, S. 440ff.). Auf höheres Alter des Monddienstes vor dem Sonnendienst bei den Westaramäern ist aus dieser Stellung des Mondgottes keinenfalls zu schließen; vielmehr scheint der Mondgott, der in jenen beiden Inschriften aus Sendschirli nicht vorkommt, zur Zeit der um einiges jüngern Inschriften von Nerab erst kürzlich aus Haran importiert worden zu sein (vgl. A. Mond S. 347, 12ff.). Irgendwelche Spuren, die direkt darauf hinwiesen, daß auch der Sonnenkult aus dem Osten in diese Gegenden eingeführt worden wäre, wüßte ich nicht geltend zu machen. Aber soviel wir von den aramäischen Kulten wissen, zeigen sie überhaupt wenig ausgeprägte Eigenart und bekunden von Anfang an Abhängigkeit von babylonischen Einflüssen. Danach ist auch für den Sonnendienst eine Entlehnung keineswegs ausgeschlossen. In der Nerab-Inschrift folgen auf den Namen des Sonnengottes unverkennbar babylonisch-assyrische Gottesnamen (vgl. Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale, Bd II, in der Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 113, 1897, S. 215ff.).

In שאגבר der Inschrift 2 von Nerab Z. 1 ist שא, das sich in palmyrenischen Inschriften am Ende von Personennamen deutlich als Abkürzung für שמשא findet (s. unten § III, 3, e), gewiß nicht ebenfalls eine Abkürzung für den Namen des Sonnengottes, die sich am Anfang eines komponierten Personnamens nicht rechtfertigen ließe. Es scheint sich vielmehr nach Lidzbarskis Annahme (Ephemeris f. semitische Epigraphik I, S. 318f.) um die Form des phönizischen oder des assyrischen Relativums ש zu handeln und der Personname אגבר zu lauten.

c) Edessa, Emesa, Heliopolis, Hierapolis, Nizib. Außer in Sendschirli und Nerab begegnen wir dem Gottesnamen שמש auf aramäischem Boden inschriftlich und direkt nur noch in Palmyra (s. unten § III, 3, e). Wohl aber ist durch Personennamen, die mit שמש zusammengesetzt sind, dieser Gottesname auch noch für andere aramäische Gegenden bezeugt, ebenso durch Angaben der Schriftsteller Sonnendienst.

Diese Belege und Nachrichten stammen aus später Zeit, so daß sich dabei wie für den phönizischen Sonnenkult an fremden Einfluß, babylonischen und vielleicht auch ägyptischen, denken läßt. Den Sonnengott des syrischen Heliopolis, d. i. Baalbek (s. über ihn unten § III, 3, c, γ), bringt Macrobius ausdrücklich mit dem Gott des ägyptischen Heliopolis-On, dem Sonnengott Ra, in Verbindung, was auf willkürlicher Kombination der Ortsnamen beruhen mag (so Dussaud, Notes, S. 49ff.). Übrigens könnte doch sehr alter ägyptischer Einfluß auf den Kult von Heliopolis anzunehmen sein, wenn wirklich das Dunip der Amarna-Briefe für Heliopolis-Baalbek anzusehen sein sollte (s. in: Schrader, Keilinschr. u. d. AT³, S. 44 Anmkg. 2; S. 472 Anmkg. 2), da in einem der Briefe von den Göttern des Königs von Ägypten, die „in Dunip sitzen", die Rede ist (41, 9, S. 103 ed. Winckler).

α) Edessa. Mit dem Gottesnamen שמש zusammengesetzte Personennamen kommen in Edessa vor: אמתשמש = אמת־שמש, *Αμασσαμσης* „Magd des Šmš" in einer bilinguen Inschrift, die dem 2. oder 3. nachchristlichen Jahrhundert zuzuweisen ist (Sachau, ZdmG XXXVI, 1882, S. 145ff. n. 1); בר־שמש „Sohn des Šmš" inschriftlich (Sachau a. a. O., S. 163 n. 6), ferner als Name eines Edesseners in der Doctrina Addai (ed. Phillips, London 1876, S. 39) und ebenfalls für Edessa in der Edessenischen Chronik (ed. Assemanus, Bibliotheca Orientalis I, S. 393) für das Jahr 201 n. Chr. (s. Duval, Histoire d'Édesse im Journ. Asiatique, Série VIII, Bd XVIII, 1891, S. 217f.), wo indessen in dem Namen des Schreibers von Edessa: Marjahb Bar-Schmesch שמש der Name des Vaters ist, sich also nicht notwendig auf den Sonnengott (als Hypokoristikon) bezieht; עבד־שמש „Diener des Šmš" in der Doctrina Addai (S. 16); שמש־גרם, ein

auch anderwärts auf aramäischem Boden oft vorkommender Name, in einer Inschrift, die anscheinend älter ist als 111 n. Chr. (Sachau a. a. O., S. 158), derselbe Name ferner in der Doctrina Addai öfters (S. 1 f. 16 f. 18. 31) als edessenischer Name, wie es scheint von ein und derselben Person. Auch der שמשגרם (falsch punktiert ܫܡܫܓܪܡ), der in dem dem Bardesanes zugeschriebenen Buche der „Gesetze der Länder“ (Cureton, Spicilegium Syriacum, London 1855, S. 1. 77) als ein Zeitgenosse des Bardesanes erwähnt wird, ist gewiß ein Edessener (anderweitige Belege dieses Namens s. unten § III, 3, c, *β*; d und e; III, 4, b; über Bedeutung und Herkunft § III, 4, b).

In der Doctrina Addai (S. 24) wird von den Edessenern gesagt, daß sie Verehrer der Sonne (שמשא) und des Mondes seien „as the rest of the inhabitants of Harran“ (so Phillips, mit einer Korrektur) oder „comme d'autres“ (s. zu der Lesung Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale, Bd II, S. 219). Kaiser Julian (Orat. IV, S. 150 CD ed. Spanheim) nennt Edessa *ἱερὸν ἐξ αἰῶνος Ἡλίου χωρίον*. Er fügt hinzu, daß die Edessener den Monimos und Azizos dem Helios *συγκαθιδρύουσιν* und bezeichnet beide als *Ἡλίου πάρεδροι*. Nach der Edessenischen Chronik gab es in Edessa im 6. Jahrhundert ein Thor, das den Namen „Thor des Bêt-Šmeš“, d. h. des Sonnentempels, trug (ed. Asseman. a. a. O., S. 405).

Cumont (Le culte de Mithra à Édesse in der Revue archéologique, Série III, Bd XII, 1888, S. 95—98) hat in den *πάρεδροι* des Helios zu Edessa die beiden Jünglingsgestalten erkennen wollen, die auf den Reliefs der Mithräen neben Mithra zu stehn pflegen. Mir scheint die Kombination sehr naheliegend zu sein trotz der Zurückhaltung, mit der Cumont selbst neuerdings sie behandelt (Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, Bd I, Brüssel 1899, S. 207, Anmkg. 3; vgl. jedoch S. 231, Anmkg. 8 und den Aziz neben Mithra S. 260, Anmkg. 2). Daraus würde sich Mithradienst zu Edessa ergeben, aber keineswegs die Herkunft des edessenischen Sonnendienstes aus dem Mithrakult und somit sein persischer Ursprung. Auch Cumont (Rev. arch. a. a. O., S. 98) ist der Meinung, daß der spätere Mithra unter semitischem Einfluß „ce caractère astronomique“ erhalten habe, den er im Avesta nicht in demselben Grade zeige. Wahrscheinlich wäre der Mithra von Edessa, wenn er wirklich anzunehmen ist, mit einem Sonnengott semitischer Herkunft identifiziert worden. Dafür spricht, daß der edessenische Sonnengott in den Personennamen die semitische Bezeichnung שמש trägt und daß wir neben dem Kultus der babylonischen Gottheiten Nebo und Bat-Nikal zu Edessa speziell von dem Kultus des Bel wissen (Duval a. a. O., S. 228 f. 232 f.), worin nach jenen Analogien fraglos der babylonische Sonnengott Bel-Marduk zu erkennen ist. Die beiden Gestalten des Azizos und Monimos sind keinenfalls aus dem Parsismus entlehnt, sondern semitischen Ursprungs, am unverkennbarsten Azizos (עזיז). Sie sind wahrscheinlich beide arabischer Herkunft (Dussaud, Notes, S. 10). Daraus ist aber nicht zu entnehmen, daß auch der edessenische Helios dies war, dem sie beigesellt erscheinen; denn die Araber kannten nur eine weibliche Sonnengottheit (s. unten § III, 4, a und c). Allem Anschein nach steht vielmehr der edessenische Sonnendienst in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dem babylonischen. Eine Beziehung des Mithra zu aramäischem Sonnenkult ist doch wohl ferner in seiner Vorstellung als „felsgeborener“ zu erkennen. Man wird dabei, nicht allein, aber doch auch, gedacht haben an den heiligen Stein, der in aramäischen Tempeln als das Zeichen des Sonnengottes galt, wie wir es ausdrücklich von Emesa wissen.

β) Emesa. Zu Emesa (für dessen Gegend vielleicht schon in den Amarna-Briefen aus Ägypten importierter Sonnendienst nachweisbar ist, s. oben § III, 3, a) kommt der Name Samsigeram in griechischer und lateinischer Umschreibung mehrfach vor. Einen *Σαμσιγεραμος* nennt eine Inschrift vom Jahr 78/9 n. Chr. (Kalinika, Inschriften aus Syrien, in den Jahresheften des Österr. archäologischen Institutes III, 1900, Beiblatt, Kol. 26 n. 13 = Waddington n. 2567 = CIG 4511). Strabo (l. XVI, 2, 10 f. C. 753) nennt einen *Σαμψικέραμος* als Phylarchen der Emisener und seine *ἡγεμονία* als zu Apamea gehörend; nach dem Zusammenhang denkt er an die Jahre 46—42 v. Chr. (s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Bd I², 1881, S. 403, Anmkg. 9). Eben diesen Phylarchen wird Diodor (Diod. Sic. Excerpta bei C. Müller, Fragm. histor. Graec., Bd II, S. XXIV f.) meinen mit dem von ihm erwähnten syrischen Herrscher *Σαμψιγέραμος* (in der Handschrift *Σαμψικεραμος*). Mit Bezug auf ihn nennt Cicero ad Attic. II, 14. 16. 17. 23 den Pompejus wegen seiner Beziehungen zu Syrien Sampsiceramus. Josephus (Antiq. XVIII, 5, 4; XIX, 8, 1) erwähnt einen andern

„König“ *Σαμψιγέραμος* von Emesa um 44 n. Christo. Eben diesen spätern meint eine lateinische Inschrift zu Baalbek mit „. . . **regis magni Samsigerami**“ (**CIL III**, 14387 **a**) und wohl auch eine in der Nähe von Rom gefundene Inschrift eines Freigelassenen: **C. Julio regis Samsicerami l[iberto] Glago** (R. Cagnat und M. Besnier, **Revue archéol., Série III**, Bd **XXXVII**, 1900, S. 491 n. 134). Bei Malalas (**Chronogr. l. XII**, 391 **O**) wird ein *Σαμψιγέραμος* als Priester der „Aphrodite“ zu Emesa unter Kaiser Valerianus genannt. — Auf den Sonnengott verweist ferner der für Emesa inschriftlich erhaltene Name *Αβδασαμσο[υ]* (Genet., Waddington n. 2569).

Der Gott von Emesa Elagabal, d. i. אלה־גבל*, dessen Kult Kaiser Heliogabal nach Rom brachte, wurde von den Abendländern als ein Sonnengott angesehen, worauf schon die Umformung seines Namens verweist (s. über den Gott und seinen Kult J. H. Mordtmann **jr.**, Ammudates Elagabalus, ZdmG **XXXI**, 1877, S. 91—99; Fr. Lenormant, **Sol Elagabalus** in der **Revue de l'histoire des religions**, Bd **III**, 1881, S. 310 bis 322 mit recht unwahrscheinlicher Namenserklärung und mehrfach willkürlichen Kombinationen; Ed. Meyer, A. Elagabal in Roschers Lexikon der griech. u. römischen Mythologie, Bd **I**, Liefer. 7, 1885). Die Darstellung des Gottes in einem konischen Steine (s. A. Malsteine Bd **XII** S. 135, 23 ff.) und sein aramäischer (schwerlich arabischer) Name deuten in keiner Weise auf die Sonne (über den Namen „Gott von גבל“ s. ZdmG **LVII**, S. 817; übrigens ist גבל hier doch wohl = Gabala und nicht = Byblos, da dessen alter Name kaum **Gabal** ausgesprochen wurde: neben assyrischem **Gubal** und *Βύβλος* findet sich noch *Γοβέλ* bei Eusebius, **Onomast. ed.** Klostermann S. 58 f., Hieronymus **Gobel**; dagegen Theodotion Ez 27, 9 *Γεβαλ*; über die Annahme Ed. Meyers, daß Elagabal ein arabischer Gott war, s. unten § **III**, 4, **b**). Die **Vita Heliogabali** (**Script. hist. Augustae ed.** Peter 1, 5) nennt mit unbestimmter Deutung den Kaiser **Heliogabali vel Iovis vel Solis sacerdos** (vgl. c. 17, 8); ebenso sagt die **Vita Caracalli** (11, 7 **ed.** Peter) von Heliogabal: **sibi vel Iovi Syrio vel Soli — incertum id est — templum fecit.** Dagegen wird in Inschriften und auf Münzen **Elagabalus** oder **Alagabalus** direkt als **deus Sol** bezeichnet (Mordtmann S. 95 f.). Auch Herodian (ed. Bekker V, 3, 4 f.) erklärt den *Ἐλαιαγάβαλος* von Emesa bestimmt als Helios und sagt von dem heiligen Steine seines Tempels, daß man ihn als *εἰκόνα ἡλίου ἀνέργαστον* ansah; vgl. **Vita Macrini** 9, 2 **ed.** Peter: **Heliogabalum Foenices vocant solem** und Dio Cassius 78, 31: *ὑπὸ τοῦ ἡλίου, ὃν Ἐλεγάβαλον ἐπικαλοῦσι* (weitere Identifizierungen von **Elagabalus** und **Sol** bei Mordtmann a. a. O., S. 93). Auf den Münzen von Emesa, auch denen des Gegenkaisers Uranius, und auf den römischen des Kaisers Heliogabal kommt das Bild eines Adlers, des Vogels des Zeus oder des Sonnengottes, vor, in Verbindung mit dem heiligen Stein oder auch für sich allein (Mordtmann a. a. O., S. 95 f.; Lenormant a. a. O., S. 311 f.; Wroth, **Coins of Galatia etc.**, S. 237 ff. n. 1 ff.), ebenfalls auf Münzen von Emesa der Kopf des Sonnengottes mit dem Strahlenkranz (Lenormant S. 311; Wroth S. 238 n. 8) oder der heilige Stein, dem das Bild eines Gestirns aufgezeichnet ist, jedenfalls die Sonne (Wroth S. 237 n. 6). Das verweist darauf, daß schon in Emesa Elagabal als Sonnengott galt; diese Deutung bei den Abendländern beruht also nicht nur darauf, daß das **Ela** oder *Ελαια* des Gottesnamens an *Ἥλιος* erinnerte. Auch die Legende *Ηλια* (neben *Πυθια*) auf einer Münze von Emesa mit dem Kopf des Kaisers Heliogabal (Wroth S. 240 n. 21) verweist auf die Vorstellung des Gottes Elagabal als Sonne (nach Wroth S. **LXV** speziell auf Spiele, die ihm zu Ehren gefeiert wurden). Wenn der Gott wirklich aus dem Orte Gabala stammte, so paßt zu seiner solaren Bedeutung die Darstellung der Sonne und des Sonnengottes, die wir auf Münzen von Gabala zu erkennen glaubten (s. oben § **III**, 2, **c** und **g**). Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Könige von Emesa mit dem Namen Samsigeram nach dem Hauptgott der Stadt, Elagabal, benannt waren, dieser also mit שמש bezeichnet wurde.

γ) Heliopolis und Chalcis. In später Zeit ist auch der Gott von Baalbek in Cölesyrien als ein Sonnengott angesehen worden, was der griechische Name des Ortes, Heliopolis, zweifellos macht und andere Aussagen bestätigen (s. A. Baal S. 331, 15 ff.; Dussaud, **Notes**, S. 29—51: **Jupiter Héliopolitain**). Ein Relief aus Baalbek stellt den Kopf des Sonnengottes dar über zwei Adlern (Dussaud S. 20). Eine jetzt im Berliner Museum (Vorderasiatische Abteilung) befindliche Bronzestatuette des Jupiter Heliopolitanus, die aus Kefr Dschezzin südlich von Byblos stammen soll, zeigt einen Adler auf der Rückseite des Panzers (zuerst darüber Clermont-Ganneau, **Comptes rend. de l'Acad. des Inscr.** 1903, S. 385, vgl. S. 89 ff.; Dussaud S. 125 f.

Fig. 31), ebenso eine ähnliche Bronzestatuette der Sammlung de Clercq (Dussaud S. 126 f. Fig. 32). Dussaud (S. 33. 38) hat an dem Halsband des Jupiter Heliopolitanus auf zwei Reliefdarstellungen einen Diskus erkannt mit den Uräusschlangen, das Sonnenzeichen. Unter den Büsten, die den Panzer des Gottes schmücken, findet sich auf dem einen Relief (S. 35) und ebenso auf vier Bronzefiguren Helios neben Selene oder für sich allein (Dussaud S. 41. 125 f. 127. 128; auf der einen dieser vier Bronzen, der Berliner, sind die Strahlen des Sonnengottes ganz deutlich, weniger dagegen, auch weniger als in der Abbildung bei Dussaud, ein Halbmond auf dem Kopfe der „Selene"; die Statuette zeigt Reste von Vergoldung, die für den Sonnengott passen würde). Auf Münzen von Heliopolis kommt vor die strahlenumkränzte Büste des Sonnengottes unter einem Adler (Wroth, Coins of Galatia etc., S. 291 n. 5 mit Bild der Julia Domna, n. 7—10 mit Kopf des Caracalla). Eine der Kaiserzeit angehörende Weihinschrift für I. O. M. H(eliopolitanus) aus Baalbek (CIL III, 14386 d), die von der Errichtung von Statuen für Sol und Luna redet, scheint Heliopolitanus und Sol zu unterscheiden.

Der Hauptgott von Heliopolis wird *Βαλάνιος* oder doch sein Bild *Βαλάνιον* genannt, worin zweifellos der allgemeine Gottesname בעל steckt (obgleich ich die Endung *ανιον* nicht zu erklären weiß, da in dieser Verbindung das Suffix der 1. Plur. wenig wahrscheinlich ist und ebensowenig die Adjektivendung ān: *Βαλάνιον* = „das dem Baal Gehörende"). Wenn dieser Baal der aramäische Hadad war, wie mit einiger Sicherheit anzunehmen ist (s. A. Hadad-Rimmon Bd VII, S. 289, 33 ff.), so hat er von Hause aus mit der Sonne nichts zu thun; denn Hadad ist deutlich ein Gewittergott (ebend. S. 291, 48 ff.; 292, 34 ff.). Dieser Fall zeigt dann, daß die solare Bedeutung auch den aramäischen Göttern zum Teil erst in späterer Zeit beigelegt worden ist. Ebenso wie mit dem Baal von Heliopolis erscheint in einer bildlichen Darstellung des Jupiter Dolichenus, einer Form des aramäischen Hadad, mit diesem Gott unter andern Göttergestalten auch Sol verbunden (Dussaud, Notes, S. 44, Anmkg. 1).

In einer Inschrift aus Maglula östlich von Baalbek vom Jahr 182/3 n. Christo kommt der Name *Σαμσιγερα[μ]ος* vor (Waddington n. 2564), der hierher eher unter dem Einfluß von Emesa gelangt sein wird als unter dem des allerdings nicht um vieles weiter entfernten Palmyra, wo wir demselben Namen begegnen werden (unten § III, 3, e). — Ein Relief von rohen Formen zu Ferzul im Libanon südwestlich von Baalbek stellt in seiner einen Figur einen Reiter zu Pferde dar, ohne Zweifel den Sonnengott, da das Haupt des Reiters von einem Strahlenreif umgeben ist. Er trägt orientalisches Kostüm mit weiten Beinkleidern (Dussaud, Notes, S. 53 ff.).

Auf einer Münze von Chalcis findet sich die Legende *Ηλιοσειρος* (doch wohl = Helios + Osiris) mit der Darstellung eines stehenden Helios. Vielleicht ist wegen des damit bezeugten Sonnendienstes an Chalcis im Libanon in der Nähe von Heliopolis zu denken und nicht an Chalcis bei Aleppo, wo Sonnendienst aber ebenfalls denkbar wäre (vgl. unten § III, 3, c, δ; im übrigen s. Drexler, A. Helioseiros in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie Bd I, Liefer. 12, 1887; Wroth, Coins of Galatia etc., S. LV).

δ) Hierapolis und Nizib. Von Sonnenverehrung zu Hierapolis am Euphrat, dessen Kulte zu denen von Heliopolis in Beziehung gestanden zu haben scheinen, ist mir inschriftlich nichts bekannt. Lucian (Syria dea § 34) redet von einer bildlosen Verehrung des Helios, dessen Thron im dortigen Tempel stehe, ohne daß Bilder des Helios oder der Selene gezeigt würden, weil Sonne und Mond an sich völlig offenbar seien und von allen erblickt würden.

Aus Nizib bei Aintab nördlich von Hierapolis stammt eine kleine Darstellung eines Adlers in Bronze mit der Inschrift *Ηλιος* (Dussaud, Notes, S. 22 f.). Sonnendienst fanden wir in diesen Gegenden, im Bereich des Amanus und in der Nähe von Aleppo, schon in alter Zeit bezeugt durch die Inschriften von Sendschirli und Nerab (s. oben § III, 2, b). Der Bronzeadler ist nach seiner Inschrift geradezu Vertreter des Sonnengottes. Wir fanden den Adler in Verbindung mit dem Sonnengott zu Baalbek und vielleicht zu Emesa, und er wird uns, ebenfalls als Attribut von Sonnengöttern, noch in Palmyra begegnen (s. unten § III, 3, e). Es ist daraus nicht unbedingt zu schließen, daß er auf syrischem Boden überall, wie Dussaud annimmt, den Sonnengott bezeichnet; diese Annahme hat aber doch viele Wahrscheinlichkeit. Daß der Adler in Syrien zu dem Vogel des mit Zeus identifizierten Sonnengottes geworden ist, nachdem er ursprünglich der des Zeus gewesen wäre (Dussaud S. 16), scheint mir nicht ausgeschlossen zu sein (trotz der Gegenbemerkungen von Greßmann a. a. O., S. 285 ff.). Aber allerdings ist der Adler bei den Westsemiten wohl nicht erst unter griechischem Ein-

fluß zum heiligen Tiere geworden, sondern scheint das schon früher gewesen zu sein, entsprechend dem arabischen Geiergott Nasr (s. A. Nisroch Bd XIV, S. 122 ff.). Daß im Arabischen nasr den Geier bezeichnet, der Vogel der syrischen Sonnengötter aber deutlich ein Adler ist, entscheidet nicht gegen diesen Zusammenhang; denn da im Hebräischen נֶשֶׁר sowohl den Geier als auch den Adler zu bezeichnen scheint, konnte unabhängig von griechischem Einfluß eine Wandlung in der Vorstellung des heiligen Vogels vor sich gegangen sein. Wenn nun bei den Südarabern „der östliche Nasr" und „der westliche Nasr" mit Ed. Meyer zu verstehn sein sollten von der aufgehenden und der untergehenden Sonne (vgl. unten § III, 4, c), so wäre es allerdings wahrscheinlich, daß der Geier oder Adler auch bei den Westsemiten von Hause aus solare Bedeutung hatte.

d) Aramäisches unbestimmter Herkunft. Bei Photius (Biblioth. Cod. 181, S. 126 a H) wird ein *Σαμψιγέραμος* genannt als Vorfahr des Jamblich, womit wohl Jamblich aus Chalcis in Cölesyrien gemeint ist. Auch sein Ahn Sampsigeram war sicher ein Syrer.

Aus dem Personnamen כלזיר־שמש in aramäischer Schrift auf einem Siegelzylinder unbekannter Herkunft aus persischer Zeit (CIS II, n. 97) ist, da der Name wahrscheinlich assyrisch ist, für aramäischen Kult nichts zu entnehmen. Die Figuren des Siegels zeigen einen persisch gekleideten Priester in anbetender Stellung vor einem Feueraltar, über seinem Haupte der zunehmende Mond und die Sonne. — Ebenso ist nichts Sicheres zu entnehmen aus dem Namen שמש־עדרי „Šmš ist meine Hilfe" (CIS II, n. 87; דר nicht ganz sicher) auf einem Siegelzylinder, da wir dessen Herkunft ebenfalls nicht kennen, also auch hier trotz der aramäischen Namensform an babylonische Herkunft und den babylonischen Samas denken können.

Aus Syrien stammt ein bei Dussaud, Notes, S. 8 nach de Vogüé abgebildeter Intaglio mit aramäischer Schrift: über dem Halbmond ein großer Diskus, worin eine männliche Gottheit steht, und wieder darüber ein geflügelter Kreis; in der Verbindung mit dem Monde dachte man zweifellos bei diesem geflügelten Diskus und vielleicht auch bei dem in der Mitte an die Sonne.

e) Palmyra. Eine Sonderstellung nimmt auf aramäischem Boden auch in kultischer Beziehung Palmyra ein. Wie überall im Palmyrenischen, zeigt sich in den Namen und Epitheten der Götter eine Mischung von Aramäisch, Arabisch und Babylonisch.

Alle unsere Nachrichten aus palmyrenischen Inschriften beginnen erst in den letzten Jahren vor unserer Ära. Eine unter dem Namen שמש verehrte Gottheit wird inschriftlich mit Helios identifiziert, ist also ein männlicher Gott und deshalb entweder aramäischer oder babylonischer Herkunft, da die Araber nur eine Sonnengöttin kennen (s. unten § III, 4, a und c). Mit dem Gott Šmš wechselt als Repräsentant der Sonne der in männlicher Gestalt abgebildete Malakbel. Daneben werden noch andere Götter zu der Sonne in eine Beziehung gesetzt.

Auf palmyrenischen Münzen findet sich häufig die Büste des Sonnengottes nach Mordtmann, Neue Beiträge zur Kunde Palmyra's, SMA, philos.-philol. und hist. Cl. 1875, Supplement-Heft III, S. 74 ff.; vgl. den strahlenumkränzten bärtigen Manneskopf auf palmyrenischen Münzen bei Wroth, Coins of Galatia etc., S. 149, n. 3. 4. Auch auf den Tesserä begegnen wir in Palmyra wiederholt dem Bilde der Sonne. Ich nenne zunächst solche Fälle, wo inschriftlich auf den Sonnengott nicht verwiesen wird: Darstellung eines Strahlengestirns, doch wohl der Sonne, und des Halbmondes (ohne Gottesnamen) bei de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868 bis 1877 n. 136. 147, Büste des Sonnengottes ebend. n. 139. 157 (n. 157 mit unverständlichen Schriftzeichen auf der andern Seite), Darstellung des Sonnengottes bei Mordtmann a. a. O. n. 67 (zur Inschrift vgl. Lidzbarski, Nordsemit. Epigraphik, S. 489), Büste des Sonnengottes in einem großen Halbmond ebend. n. 80 (zur Inschrift vgl. Lidzbarski a. a. O., S. 490). Ein Sonnenzeichen ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch der oft vorkommende Kreis mit drei Anhängseln, den Lidzbarski und nach ihm Dussaud so gedeutet haben.

Der Name des palmyrenischen Gottes שמש kommt vor in den Inschriften bei de Vogüé a. a. O. n. 8, 5; 108; 123a, 6 (Oxon. 1); 135; 137 (mit Strahlengestirn und zwei Halbmonden); 138 (mit Büste des Sonnengottes); Mordtmann a. a. O. n. 69 (vgl. Lidzbarski S. 490). Auch auf der Thontafel bei Mordtmann n. 54 (vgl. Lidzbarski S. 489) wird שמש Name der Sonne oder des Sonnengottes sein. Von dem שמש, welches Mordtmann auf den Thontafeln n. 80—85 lesen wollte, bleibt nach Lidzbarski S. 490 mit Sicherheit nur n. 82 übrig, vielleicht n. 83 und ferner n. 85 לשמש . . .,

wo die Darstellung der Büste des Sonnengottes doch wohl Veranlassung giebt, unter שמש den Gott zu verstehn. Für n. 82 und 83 könnte man an einen Personnamen denken (vgl. das Patronymikon Bar-Šmeš in Edessa oben § III, 3, c, *a* und Šams, Šumeis als arabische Personennamen). Darüber, was diese Hinweisungen auf die Sonne besagen wollen, sind wir nicht unterrichtet. Bestimmung der Thontäfelchen für Leichenfeiern scheint mir einstweilen noch zu unsicher zu sein, um daraus mit Dussaud (Notes, S. 63 ff.) weitgehende Schlüsse zu ziehen auf das Verhältnis des Sonnengottes zu den Verstorbenen.

Der Gott Šmš hat im palmyrenischen Pantheon eine hohe Stellung eingenommen und galt als alteinheimischer Gott. Die Bilinguis Vog. n. 108 lautet im griechischen Texte: *Ἡλίῳ πατρῴῳ καὶ ἐπηκόῳ θεῷ* (vgl. Mordtmann a. a. O., S. 33). In der Inschrift Vog. n. 123a heißt es: לשמש[א] אלה בית אבוהן „dem Šmš, dem Gott ihres Vaterhauses". Ob das auf einer runden Tessera Vog. n. 135 dem Šmš beigelegte Prädikat מרן רבא bedeutet „notre seigneur suprême" (de Vogüé), ist wohl zweifelhaft; die andere Seite der Tessera zeigt einen Adler mit ausgebreiteten Flügeln.

Der Gottesname ist enthalten in mehreren palmyrenischen Personennamen. Wiederholt kommt vor שמש־גרם, einmal בר־שמש, einmal תים־שמש „Knecht des Šmš", öfters לשמש, transskribiert *Λισαμσου* Genet., „dem Šmš" und לשמשי (s. Belege bei Lidzbarski, Epigr. S. 379. 246. 304; Cook, Glossary of the Aramaic inscriptions, Cambridge 1898, S. 116. 84. 68; שמשגרם ferner Lidzbarski, Ephem. I, S. 340; לשמש *Λισαμ[σου]* ferner ebend. II, 2, 1906, S. 291. 302 f. und לשמשי *Λισαμσαιου* (Genet.) ebend. S. 282. 296; תים־שמש ebend. S. 281; zu לשמש vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 1897, S. 7; über die Form לשמשי s. unten § III, 3, g). Auch in der Inschrift Mordtmann n. 5, 1 ist שמש Personname, sei es in dieser Form sei es nach Lidzbarski, Epigr., S. 379 als ein Rest von לשמש oder . . . שמש.

Als Abkürzung von שמשא hat man zweifellos richtig (so viel ich sehe, zuerst Prätorius, ZdmG XXVIII, 1874, S. 512) in zusammengesetzten palmyrenischen Personennamen die Form שא erkannt. Es sind die Namen אלה־שא, transskribiert *Ελασσα*, „Gott ist Šmš", אמר־שא, transskribiert *Αμρισαμσου* Genet., „Mann des Šmš" (?), תים־שא; vielleicht gehören hierher noch רבשא und עתשא (s. die Belege bei Lidzbarski, Epigr., S. 217. 221. 500. 385. 369. 348; vgl. Cook, Glossary, S. 110). Die Transskription *Αμρισαμσου* erhebt die Abkürzung über allen Zweifel. Nöldeke (ZdmG XLI, 1887, S. 712, Anmkg. 3) denkt den Gottesnamen שמש ferner abgekürzt enthalten in dem palmyrenischen Personnamen שמרפא, was mir doch einigermaßen unsicher erscheint. Die Zusammenziehung von ל und ר in dem Namen ברפא aus בול־רפא ist leichter verständlich als die von ש und ר. Gewiß aber ist שמ in jenem Namen Abkürzung eines Gottesnamens.

Neben dem Namen Šmš kommt in Palmyra am deutlichsten noch מלכבל *Μαλαχβηλος* nach Abbildungen und lateinischen Erklärungen als Name eines Sonnengottes vor. Er wird in den schon lange bekannten Inschriften eines auf dem Kapitol in Rom befindlichen Altars mit Sol sanctissimus gleichgesetzt, und die Abbildungen des Altars bezeichnen ihn deutlich als Sonnengott. Der Adler, dem wir in Verbindung mit dem palmyrenischen Šmš begegneten, findet sich auch hier (s. A. Baal S. 339, 12 ff.). Eine palmyrenisch-lateinische Söldnerinschrift aus Rom setzt für „dem Malakbel und den Göttern von Tadmor" des palmyrenischen Textes im lateinischen Soli sanctissimo sacrum (Lidzbarski, Epigr., S. 477 n. 2). Eine Inschrift aus Rom lautet: [D]eo soli inv[icto] Malachibe[lo] (s. Cumont, Textes et monum., Bd II, 1896, S. 114 n. 123). Eine Tessera bei de Vogüé n. 126a zeigt eine Göttertrias, worin die beiden Götter zu den Seiten der mittlern Figur deutlich charakterisiert sind als Gott der Sonne und Gott des Mondes. Obgleich Namen nicht beigefügt sind, kann es nach analogen Zusammenstellungen palmyrenischer Gottheiten kaum zweifelhaft erscheinen, daß wir in ihnen Malakbel als den Sonnen- und Aglibol als den Mondgott zu erkennen haben.

Wie sehr der Sonnenkult den Palmyrenern als Mittelpunkt der Gottesverehrung galt, zeigt sich in dem Umstand, daß wunderlicherweise auch der Gott ירחבול, *Ιαριβωλος*, in dessen Namen doch ירח deutlich genug den Mond bezeichnet (vgl. über Aglibol und Jarchibol A. Mond S. 347 f.), als eine Sonnengottheit angesehen worden ist. In einer lateinischen Inschrift aus Dacien findet sich Deo Soli Hierobolo (CIL III, 1108), wo in Hierobolus zweifellos Jarchibol zu erkennen ist. Auf einer palmyrenischen Tessera trägt die als ירחבול bezeichnete Gottheit den Strahlenkranz des Sonnengottes, und auf einem Relief aus Emesa scheint die mit dem Strahlenkranz versehene Gottheit nach

der zugehörigen Inschrift als Ιαριβωλος zu verstehn zu sein (s. Ronzevalle, **Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.** 1903, S. 276 ff.; vgl. Lagrange, **Relig. Sémit.**², S. 451, Anmkg. 8; Dussaud, **Notes**, S. 73 f.). Ebenso findet sich ein Münztypus mit der Büste des jugendlichen Sonnengottes und der Legende Αγλιβωλο[ς] (Mordtmann, Neue Beiträge a. a. O., S. 74), während sonst Aglibol deutlich als Mondgott dargestellt wird.

Auch der palmyrenische Bel (בל) scheint als Sonnengott angesehen worden zu sein, obgleich er gelegentlich als Zeus bezeichnet wird (Lidzbarski, Ephem. I, S. 255). Was Baethgen (Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 86 f.) für die solare Bedeutung angeführt hat, ist allerdings nicht beweisend, eher der Umstand, daß eine Tessera (Vogüé, **Syr. Centr.** n. 137) auf der einen Seite den Namen שמש, auf der andern eine Anrufung an Bel darbietet. Weiter verweist Lidzbarski (Ephem. I, S. 255 f.) auf jenes anscheinend die Sonne darstellende Zeichen, das den Namen בל auf den kleinen Tesserä begleitet. Nicht unbedingt darf dagegen für solare Bedeutung des Bel geltend gemacht werden eine Tessera bei de Vogüé n. 156, deren Inschrift eine Aussage über Bel darbietet, während auf der andern Seite ein Diskus im Halbmond abgebildet ist; dies Bild läßt sich hier als ein allgemeines Gottheitszeichen verstehn, und der Diskus im Mond ist nicht notwendig die Sonne (vgl. oben § III, 2, c). Wohl aber scheint die Verbindung der Götter Bel und Jaribolos zu einem Paar als θεοὶ πατρῷοι in einer griechisch-palmyrenischen Bilinguis zu Rom (de Vogüé, **Syr. Centr., Inscr. Sém.**, S. 64) dem sonst vorkommenden Paar Aglibol und Malakbel zu entsprechen, Bel hier also neben dem Mondgott Jarchibol der Sonnengott zu sein, ebenso wie Malakbel. Dieser ist demnach wohl nur eine besondere Form des schlechthin Bel genannten Gottes. Allerdings werden auf der Thontafel Mordtm. n. 69 nach Lidzbarski, Epigr., S. 490 בל und שמש nebeneinander genannt, und von Kaiser Aurelian erfahren wir, daß er in seinem Sonnentempel aus den Beutestücken von Palmyra die Bilder des Helios und des Belos aufstellte (Zosimus bei Lagrange, **Religions**², S. 468), also beide unterschied. Hier wird für Ἥλιος an Šmš oder auch an Malakbel zu denken sein.

Unsere Kenntnis der Bedeutung der palmyrenischen Gottheiten beruht noch immer als auf einer Grundlage auf der Darstellung de Vogüés, **Syr. Centr., Inscr. Sém.**, besonders S. 62 ff. Für das Verhältnis der Götter zueinander lassen sich seitdem vielleicht doch einige nähere Bestimmungen und Modifikationen geltend machen. Über die Sonnengötter handelt Dussaud, **Notes**, S. 58—65: **Les dieux solaires de Palmyre** und ebend. S. 73 ff. Die Gottheiten Šmš, Bel und Malakbel sind gewiß, weil sie alle Sonnengötter waren, nicht oder doch nicht immer genau auseinandergehalten worden; es scheint mir aber nach dem vorliegenden Material nicht anzunehmen zu sein, daß, wie Dussaud (S. 73) meint, die Namen Šmš und Bel nur Epitheta des einen Sonnengottes Malakbel gewesen seien. Das ist um so weniger wahrscheinlich, als bei den Babyloniern Bel und Šamaš, die allem Anschein nach in den palmyrenischen Göttern בל und שמש kopiert sind, unterschiedliche Gottheiten waren. Freilich flossen sie auch bei den Babyloniern zuletzt ineinander über. Lidzbarski (Ephem. I, S. 256 f.) bringt die verschiedenen Sonnengötter in der Weise in einen Zusammenhang, daß er Malakbel für eine andere Bezeichnung des Šmš hält und seinen Namen als מלאך בל deutet, als Bote, „sichtbare Offenbarung", des Bel. Bel also wäre ein besonderer Gott neben Malakbel = Šmš. Ob מלכ in מלכבל als מלאך aufzufassen ist, ist allerdings immerhin zweifelhaft (vgl. A. Moloch S. 276, 17 ff., wozu noch zu berücksichtigen punisches בעלמלאך CIS I, n. 1373, 4; vgl. n. 182, 2 f.).

Das Verhältnis des Bel zu Šmš und zu Malakbel scheint mir nicht deutlich zu sein. Wohl aber möchte ich annehmen, daß der nur in zusammengesetzten Gottes- und Personennamen vorkommende spezifisch palmyrenische Gottesname בול bōl eine Nebenform für בל bēl ist und wie dieses einen Sonnengott bezeichnet. Der babylonische Bel-Marduk, doch wohl das Vorbild des palmyrenischen Bel, ist, wie auch Šamaš, ein Heilgott (s. o. § III, 1); in Palmyra aber kommen vor die Personennamen רפאבול Ρεφαβωλος und בורפא (aus בולרפא) „Bol hat geheilt", hier scheint also בול die Stelle des babylonischen Bel einzunehmen. Die Umdeutung des Mondgottes Jarchibol und, wie es scheint, auch des Aglibol zum Sonnengott mag darauf beruhen, daß בול, ursprünglich eine allgemeine Gottesbezeichnung, später für einen Namen des Sonnengottes galt. Vielleicht auch war bei der Umdeutung der Mondgötter in Sonnengötter von Einfluß die wenigstens in der spätern Zeit bei den Semiten der Mittelmeerküste verbreitete Anschauung von dem Mond als dem Gestirn einer weiblichen Gottheit, obgleich ich Spuren dieser Auffassung in Palmyra nicht nachzuweisen vermag.

Keine dieser verschiedenen Formen des Sonnengottes zu Palmyra scheint den dem Range nach höchsten unter den dort verehrten Göttern zu repräsentieren. Das war vielmehr, wie de Vogüé doch wohl mit Recht angenommen hat, anscheinend Baalschamen. Es ist kaum anders denkbar, als daß der Himmelsgott, wo dessen Vorstellung bestimmt ausgeprägt war, im System den Vorrang hatte vor dem Sonnengott. Daß nicht Baalschamen sondern vielmehr Malakbel „an der Spitze der einheimischen Götter stand" (Lidzbarski, Ephem. I, S. 255), scheint mir aus der oben angeführten römischen Söldnerinschrift noch nicht hervorzugehn sondern nur, daß im Kultus Malakbel entweder überhaupt oder in dem speziellen Falle bevorzugt wurde. Das mag darauf beruhen, daß man Baalschamen gelegentlich mit dem Sonnengott Malakbel identifizierte, wozu stimmen würde, daß Baalsamen bei Philo Byblius als Repräsentant der Sonne erscheint (s. oben § III, 2, g). Ob Baalschamen gemeint ist in wiederholt vorkommenden Anrufungen eines ungenannten, allgemein als אלהא bezeichneten Gottes, ist zweifelhaft, da dieser ungenannte Gott Prädikate des babylonischen Bel-Marduk zu tragen scheint (s. A. Baal S. 339, 21 ff.) und diesem dem Namen nach der palmyrenische Bel entspricht. Da Bel in den offiziellen Inschriften zu Palmyra nicht genannt wird, so mag er unter jenem namenlosen אלהא zu verstehn sein (so Lidzbarski, Ephem. I, S. 255 ff.) und hätte also wohl in der religiösen Praxis in der Regel die erste Stelle eingenommen.

Im Göttersystem, soweit davon für Palmyra die Rede sein kann, scheint, um unsere recht unbestimmten und unsichern Kombinationen zusammenzufassen, neben einem mehr in der Theorie höchsten Gott Baalschamen, als erster der Götter zu gelten Bel (oder Bol), mit dem babylonischen Marduk identisch und wie dieser Züge eines Sonnengottes tragend. Unter ihm scheinen zu stehn die speziellen Sonnengötter Malakbel, als mit diesem vielleicht identisch Šmš und gelegentlich als zweiter oder dritter Sonnengott Jarchibol (statt seiner einmal auch Aglibol). Wie immer man die verschiedenen Namen zueinander in Beziehung setzen will, so viel ist deutlich: der Kultus von Palmyra geht fast ganz in Sonnendienst auf, und zwar ist die Vorstellung des Sonnengottes unverkennbar wachsend in ihrer Ausdehnung; er ist auf dem Wege, andere Gottesvorstellungen zu absorbieren. Ebenso deutlich ist der Zusammenhang der palmyrenischen Sonnengötter mit babylonischen Vorstellungen. Es ist danach nicht unmöglich, daß der palmyrenische Sonnenkult überhaupt aus Babylonien stammt. — Den Sonnengott hat man in Palmyra nach babylonischem Vorbild als eine wohlthätige Gottheit gedacht, da der ungenannte Gott, worin wir den Sonnengott Bel zu erkennen glaubten, als „gütig" und „barmherzig" bezeichnet wird (s. A. Baal S. 339, 21 ff.; Lidzbarski, Ephem. I, S. 80 ist geneigt, תיבא statt תירא zu lesen) und der, wie wir glaubten annehmen zu müssen, mit ihm identische Bol als Heilgott gilt.

f) שא in Personennamen. Die Form שא, die wir in Palmyra in Personennamen als Abkürzung des Namens שמשא fanden, kommt auch außerhalb Palmyras am Ende von Personennamen vor, vielleicht im Wert eines Gottesnamens. Ich zweifle aber, ob wir sie in diesen Fällen ebenso zu erklären haben. Wellhausen (Reste arabischen Heidentumes[1], 1887, S. 62; in Aufl. 2, so viel ich sehe, nicht wiederholt) hat vermutet, das palmyrenische שא, über dessen Identität mit שמשא er sich nicht ausspricht, möchte zu erkennen sein in dem Namen des israelitischen Königs בעשא (בַּעְשָׁא oder בַּעֲשָׁא) als entstanden aus בעל־שא. Diesem Namen entspricht gewiß der keilschriftlich erhaltene eines ammonitischen Königs Ba'sa unter Salmanassar II im 9. Jahrhundert (Winckler in: Schrader, Keilinschr. u. d. AT[3], S. 42) und wohl auch der neupunische Personname בעשא (Lidbarski, Epigr., S. 242). Es ist wenig wahrscheinlich, daß die nur aus dem Aramäischen verständliche Abkürzung aus שמשא in einem so alten Namen bei den Israeliten vorkommen sollte. Baesa von Israel war aus dem Stamme Isaschar. Der ammonitische König dieses Namens scheint allerdings ein Aramäer gewesen zu sein. Das שא am Ende von Personennamen ließe sich auch aus der babylonischen hypokoristischen Endung sha (s. Lidzbarski, Ephem. II, S. 314, Anmkg. 2) erklären. In בעל־שא* wäre aber שא wahrscheinlich gar nicht Gottesname, da für so alte Zeit die Zusammensetzung von בעל mit einem zweiten Gottesnamen nicht wahrscheinlich ist (wir haben analoge Doppelnamen nur aus viel späterer Zeit) und aus zwei Gottesnamen komponierte Personennamen sich bei den Westsemiten überhaupt kaum nachweisen lassen. Der phönizische Personname בעל־מלך gehört nicht hierher; er wird bedeuten „Baal ist König" (vgl. ZdmG LIX, 1905, S. 517 ff.; A. Moloch S. 283, 27 ff.). Vielleicht ist in בעשא das ב Präposition und עשא Gottesname, aber schwerlich die Göttin 'Asit (so Hommel, Altisraelitische Überlieferung 1897, S. 274 Anmkg.) sondern eher ein männ-

liches Pendant zu ihr, etwa = עִזַּי (vgl. A. Edom Bd V, S. 166, 37 ff.). Der Name בעשא wäre danach zu verstehn nach Analogie des südarabischen בעתתר „in Athtar", des palmyrenischen לשמש und des tyrischen Λεάσταρτος = לעשתרת „der Astarte gehörend" (zu diesen Namen vgl. Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 1904, S. 104 f.).

g) Mutmaßlich Aramäisches. Was wir auf ostjordanischem Boden aus später Zeit von Sonnendienst berichtet finden, wird wohl alles aramäischen Ursprungs sein, wahrscheinlich auch was sich davon findet in nabatäischen Inschriften und in griechischen, die von Nabatäern herzurühren scheinen. Da aber die Nabatäer Araber waren und sich nur unter dem Einfluß aramäischer Kultur in ihrem nördlich bis nach Damaskus ausgedehnten Reiche der Sprache der Aramäer für ihre Inschriften bedienten, sehe ich von den Inschriften in nabatäischer Sprache an dieser Stelle ab. Auch was ich hier aus griechischen Inschriften des Ostjordanlandes mitzuteilen habe, die keine deutliche Hinweisung auf nabatäische Herkunft enthalten, ist wohl teilweise oder auch ganz den Nabatäern zuzuweisen. Wenn hier das Material, wofür sich dies nicht mit voller Bestimmtheit ausmachen läßt, unter „Aramäischem" gegeben wird, so ist das in jedem Falle sachlich nicht unrichtig. Die religiösen Vorstellungen der Nabatäer sind deutlich beeinflußt worden von den Aramäern, unter denen sie sich niederließen, und gerade die Form ihres Sonnendienstes ist aramäischen, nicht arabischen, Ursprungs (das spezifisch Nabatäische s. unten § III, 4, b).

Am westlichen Tore von Dscherasch findet sich eine Inschrift: ... *Διος Ηλιου* ... (Mt u. Nachr. d. dPV 1899, S. 2), woraus man vielleicht mit Schumacher (ebend. 1900, S. 55) folgern darf, „daß der große Tempel in Dscherasch dem Helios geweiht war". Eine Inschrift aus Suf bei Dscherasch vom Jahr 161 (etwa der Ära des Pompejus?) nennt den Helios: *Διὶ ἁγίῳ Βεε(λβ)ωσώρῳ* [oder *Βεε(λκ)ωσωρωι*] *καὶ Ἡλίῳ* (Clermont-Ganneau, **Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement** 1902, S. 15 ff. 135). Das gewiß richtig ergänzte *Βεε(λ)* ist aramäisch (בְּעֵל). — Vor der Stadtmauer von el-Kanawat finden sich Ruinen eines Tempels, der nach einer Inschrift dem Helios geweiht war (Baedeker, Palästina[5], S. 191). Eine Inschrift aus Rimet-Hazim in Auranitis lautet [*Ἡ*]*λίῳ θεῷ μεγίσ*[*τῳ*] ... (Waddington n. 2407). Zu Ezra (Zorva) in Trachonitis nennt eine Inschrift *ναὸν Ἡλίου προφ*(*ήτου*) (Wadd. n. 2497). Helios ist hier also wie auch sonst noch unter christlichem Einfluß in den Propheten Elias umgewandelt worden (s. Waddington zu n. 2497). Vgl. noch die ihrer Herkunft nach nicht ganz zuverlässige gemalte Inschrift an einer Moschee zu Nedschran in Trachonitis Wadd. n. 2430: *Ἀγαθῇ Τύχῃ. Ἥλιος, Σελήνη.* Der Helios des Ostjordanlandes mag zum Teil, vielleicht überall, identisch sein mit dem Helios-Aum(os), den wir in diesen Gegenden, besonders in Der-el-Leben, nicht weit nördlich von el-Kanawat, als nabatäischen Gott bezeugt finden (s. über ihn unten § III, 4 b).

Als aramäisch ist wohl anzusehen der Name שִׁמְשַׁי, den in B. Esra (c. 4, 8 f. 17. 23) ein Nichtjude trägt; ein Bruder des Simeon Stylites hieß שַׁמְשַׁי, und in Babylon ist ein aramäisches **Samšai** gefunden worden. Die Endung bezeichnet hier doch wohl eine Nisbe-Bildung (Nöldeke, Beiträge, S. 105, Anmkg. 2). Gräcisiert kommt der Name vor als *Σαμσαιου* (Genet., Inschrift zu Rachle am Hermon in der Umgegend von Damaskus, Waddington n. 2557 c) und *Σαμσεος* (Inschrift zu Salchad im Hauran, Wadd. n. 2007 = CIG 4642). Der Name bezieht sich nicht notwendig auf den Sonnengott; denn er kann bedeuten „der Sonnige" und vergleichungsweise die Art des menschlichen Namensträgers bezeichnen wie der arabische Personname **Šumeis** „kleine Sonne". Daß שמשי bedeuten könne „der dem Sonnengott Gehörende", läßt sich bezweifeln. Wenigstens kenne ich sonst keinen mit der Endung **aj** oder **i** von einem Gottesnamen gebildeten Personnamen, man müßte denn etwa an den palmyrenischen und hebräischen ירחי (*Ιαραιον*) denken wollen; aber ירח für sich allein kommt nicht als Gottesname vor (nur ירחבול). Eine analoge Nisbe-Bildung könnte sein *ασιροσαμουνιμ* = הצר אשמני (ZdmG LIX, S. 462). Das י in palmyrenischem לשמשי faßt Nöldeke (a. a. O., S. 105) anders auf als das in שמשי, hält es für die Bezeichnung des arabischen Genetivs; aber die neuerdings gefundene Transskription in Bilinguen durch *Λισαμσαιου* (Genet.; Lidzbarski, Ephem. II, S. 282. 296) zeigt doch wohl, daß das **i** hier kein anderes ist als dort, also wohl an לשמש angehängt wurde nach Analogie von שמשי. In jedem Falle scheint mir לשמשי nur bedeuten zu können „dem Sonnengott" sc. gehörend. Nach Lidzbarski läge in diesem **i** überall eine hypokoristische Endung vor; das wäre für שמשי denkbar, ich weiß mir aber keine mögliche Vervollständigung eines abgekürzten Personnamens לשמש vorzustellen. Bei Lidzbarskis Auffassung würde

überall an den Sonnengott zu denken sein. Aber auch bei der Erklärung von שמשי als Nisbe-Bildung kann man schließlich hier ebenso wie für לשמש, לשמשי an den Sonnengott denken; denn da שמש den Sonnengott und zugleich die Sonne bezeichnet, so läßt sich zwischen „der Sonnige“ und „der dem Sonnengott Gehörende“ wohl nicht bestimmt unterscheiden.

Ein aramäischer Name mag auch zu erkennen sein in dem gewiß korrumpierten שַׁמְשְׁרַי, wie 1 Chr 8, 26 ein Benjaminit genannt wird; anscheinend ist darin eine Ableitung von שֶׁמֶשׁ zu erkennen; vgl. aber LXX B *Ισμασαρια* neben *Σαμσαρια* A, *Σαμψαια* L.

h) Verbreitung und Charakter des Sonnengottes der Aramäer. Ich habe im Vorstehenden mitgeteilt was mir an direkten Hinweisungen auf aramäischen Sonnendienst zur Zeit bekannt ist. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dies Material sich bei weiterm Nachforschen erheblich vermehren ließe. Dazu kommen noch indirekte Zeugnisse, die ich mit Bewußtsein unberücksichtigt gelassen habe. Sehr wahrscheinlich ist, daß überall, wo bei den Westsemiten der Gott Bel vorkommt, darunter nach dem in Palmyra Beobachteten ein Sonnengott zu verstehn ist (so Dussaud, Notes, S. 72—80: Le nom divin Bel en Syrie), wie das der babylonische Bel-Marduk war. Die Angabe über die „Assyrer“ bei Servius (ad Aen. 1, 729): . . . quos (die Assyrer) constat Saturnum quem [eundem] et Solem dicunt ... coluisse ... Apud Assyrios autem Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol bezieht sich gewiß auf die Syrer, zeigt also, wie die oben angeführte Inschrift aus Beirut (s. § III, 2, g), daß man auch die mit Kronos-Saturn identifizierten Götter für Sonnengötter erklärte (vgl. noch Ed. Meyer, A. El in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie, Bd I, Liefer. 7, 1885, Kol. 1226 zu Diod. 2, 30). Zuletzt sind eben auf diesem Boden alle Götter zu Sonnengöttern geworden. Schon nach dem hier Mitgeteilten ist die Menge der Belege für Sonnendienst bei den Aramäern auffallend gegenüber der Spärlichkeit der Belege auf spezifisch phönizischem Gebiet. Inwieweit wir es dabei mit altaramäischem Kultus zu thun haben, ist kaum zu bestimmen. Manche unserer Nachrichten über Sonnendienst in aramäischen oder aramäisch beeinflußten Landschaften zeigen mit Deutlichkeit seinen babylonischen Ursprung an.

Daß der aramäische Sonnendienst sich in späterer Zeit über Phönizien ausbreitete, hängt mit einer allgemeinen Aramaisierung Phöniziens zusammen; daß, wie wir weiter sehen werden, die Nabatäer diesen Sonnendienst sich aneigneten (s. unten § III, 4, b), noch deutlicher mit dem Eintritt der Nabatäer in die ganze aramäische Kultur. Darüber hinaus hat der babylonisch-aramäische Sonnendienst in der Verbindung mit dem Mithrakult, den erst er zum Sonnendienst machte, und wohl auch ohne diese Verbindung eine erobernde Macht bekundet der Anschauungsweise des Okzidents gegenüber, die — man denke z. B. an Macrobius — immer mehr in der Sonne die Gottheit zu erkennen glaubte. Einfluß ägyptischen Sonnendienstes hat dabei mitgewirkt, ist aber nicht der alleinige Ausgangspunkt der Umwandlung. Sie läßt sich, woher immer man sie ableiten möge, nur begreifen aus einer gewinnenden Kraft, die der Vorstellung vom Sonnengott eignete.

Von dieser Vorstellung erfahren wir aus den meist dürren Belegen an Namen und Bildern für den aramäischen Sonnendienst fast gar nichts. Nur in Palmyra ist der Charakter des Sonnengottes als dem wohlthätigen des babylonischen Bel-Marduk entsprechend zu erkennen. Einige weitere Auskunft giebt eine griechische Inschrift ohne irgendwelche Zeitangabe aus Ahire in Trachonitis (Waddington n. 2412), die Anrufung eines nicht mit Namen genannten Gottes. Mit ihrer Anrede *Βασιλεῦ δέσποτα* ist aber gewiß, wie Dussaud (Notes, S. 110) gesehen hat, der Sonnengott gemeint. Dussaud stellt daneben eine Inschrift aus der Nähe von Tyrus, deren Anfang er restituiert *Βασιλεῖ[μεγίστωι Ἡ]λίωι*. Kaiser Julian nennt den Sonnengott in der Überschrift einer ihm gewidmeten Abhandlung Oratio IV *βασιλεύς* (*Εἰς τον βασιλεα Ἡλιον*) und vollständiger *ὁ βασιλεὺς τῶν ὅλων Ἥλιος* (Orat. IV, S. 156 C ed. Spanheim). Die Bezeichnung als „Herr des Alls“ (מרא כל) wird in Palmyra dem großen ungenannten Gott beigelegt (Lidzbarski, Ephem. II, S. 297); auch hier wird man dabei an den Sonnengott gedacht haben, da der unbenannte Gott der Sonnengott Bel zu sein scheint. Nach Lidzbarski wäre damit gleichbedeutend die dem wohl nicht immer bestimmt von Bel unterschiedenen Baalschamen (vgl. oben § III, 3, e) einige Male beigelegte Benennung מרא עלמא (Ephem. I, S. 257 f.; II, S. 297 f.); vielleicht aber versteht man sie besser „Herr der Ewigkeit“. — Die Auffassung des Sonnengottes als Herr oder König entspricht der spätern Verschmelzung des babylonischen Sonnengottes mit dem Gott, der

den Namen Bel „Herr“ trägt, und steht in Zusammenhang mit der aus dem AT bekannten Vorstellung der Sonne als eines Helden Ps 19, 6; Ri 5, 31. Damit stimmt überein die Bezeichnung des nabatäischen Ἥλιος ϑεὸς Αυμ[ος] als δεσπότης (s. unten § III, 4, b), des Helios als ϑεὸς μέγιστος in der hauranischen Inschrift Wadd. n. 2407 (s. oben § III, 3, g) und des palmyrenischen Sonnengottes Bel mit μεγίστου ϑεοῦ Διὸς Βή[λου] (Lidzbarski, Ephem. II, S. 304). Die in der Inschrift von Ahire auf die Anrede folgenden Bitten: ἵλαϑι καὶ δίδου πᾶσιν ἡμεῖν ὑγιὴν καϑαράν, πρήξις ἀγαϑὰς καὶ βίου τέλος ἐσϑλόν erinnern sehr bestimmt an das bei den Babyloniern von Samas und Marduk Ausgesagte (vgl. oben § III, 1). Wir werden hier den Einfluß babylonischer Ideen zu erkennen haben. Wie in diesen entbehrte nach jenen Bitten auch auf aramäischem Gebiet der Sonnendienst nicht eines ethischen Charakters. Der babylonisch-aramäische Sonnendienst wird seine in der Religionsgeschichte bekundete gewinnende Kraft dadurch erlangt haben, daß die Ideen des Reinen, Guten und Edeln ihm die Herzen der Menschen erschlossen. An die in der Inschrift von Ahire dem Gott ebenso wie dem palmyrenischen Bol (s. oben § III, 3, e) zugesprochene Gabe der Gesundheitverleihung klingt an Ma 3, 20, wo bildlich von Heilung (מַרְפֵּא) unter den Fittigen der (hier allerdings femininischen) Sonne die Rede ist und diese als „Sonne der Gnade“ (צְדָקָה) bezeichnet wird. Gesundheitverleihende Kraft wird auch von andern semitischen Göttern ausgesagt, die zunächst mit der Sonne nichts zu thun haben (vgl. „Esmun-Asklepios“ in den Orientalischen Studien [Nöldeke-Festschrift], S. 729 ff.; auch für Marduk [s. o. § III, 1] läßt sich vielleicht bezweifeln, daß er von Hause aus ein Sonnengott war). Diese Vorstellung hat in mancherlei Gestalten von Gottheiten mit dem Prädikat Σωτήρ die Sehnsucht der Menschheit des zu Ende gehenden Heidentums nach Erlösung von Krankheit und Not zu wecken und durch Hoffnung zu beschwichtigen vermocht. Die Bezeichnung der Gesundheit als καϑαρά in der Inschrift von Ahire zeigt, daß man sie als dem „guten Thun“ verwandt ansah. — Wie viel von diesen Vorstellungen etwa schon dem höhern Altertum der Aramäer angehört, sind wir zu erkennen leider nicht in der Lage; aber die babylonischen Aussagen gestatten, als nicht unwahrscheinlich anzusehen, daß diese Vorstellungsreihen auch bei den Aramäern alt waren. Spät dagegen ist die mit keiner Begrenzung versehene Bitte der Inschrift von Ahire für „uns alle“, die lautet, als ob ein universalistischer Gottesbegriff zu Grunde liege. Aus dem babylonisch-aramäischen und dem ägyptischen Sonnendienst hat sich in der That eine Art monotheistischer Universalreligion entwickelt. Die Sonne war, weil sie mehr als irgendein anderer Naturgegenstand ununterbrochen die ganze Erdwelt gleichmäßig beherrscht, vor andern Erscheinungen geeignet, einem universalistischen Gottesglauben als Grundlage zu dienen.

j) Ssabier und Mandäer. Auf altaramäischen Kultus wird zurückgehn, was von Sonnendienst der haranischen Ssabier berichtet wird. Inwieweit wir es hier aber mit einem Kultus, der von Hause aus aramäisch war, zu thun oder vielmehr an babylonischen Einfluß zu denken haben, läßt sich noch weniger entscheiden als überall sonst auf aramäischem Gebiet. Auch ist schwer zu sagen, wie viel von dem, was von islamischen Autoren den „Ssabiern“ oder „Haraniern“ zugeschrieben wird, den Bewohnern von Haran gilt, da beide Bezeichnungen vielfach in einem weitern Sinne von den Heiden überhaupt gebraucht werden. Nach En-Nedim (987 n. Chr.) feierten die „chaldäischen Haranier“ oder „Ssabier“ an einem bestimmt genannten Monatstag die Begrüßung der Sonne, des Saturns und der Venus und fasteten einmal im Jahre sieben Tage lang zu Ehren der Sonne, „des großen Herrn, des Herrn des Guten“ (Chwolsohn, Die Ssabier, St. Petersburg 1856, Bd II, S. 30. 35 f.). Obgleich auch En-Nedim die Bezeichnung „Ssabier“ in jener allgemeinen Bedeutung zu gebrauchen scheint, lauten doch seine Nachrichten über die „haranischen“ Ssabier nicht nur sehr bestimmt und detailliert (hier die Angaben über Monatstage), sondern tragen vielfach so unverkennbare lokale Färbung, daß sich nicht an der Berechtigung zweifeln läßt, sie auf die wirklichen Haranier zu beziehen. Die Benennung der Sonne als des „großen Herrn“ und des „Herrn des Guten“ erinnert deutlich an das uns aus Babylonien, Palmyra und der griechischen Inschrift von Ahire (s. oben § III, 1; 3, e und h) über den Sonnengott Bekannte. Der Sonnendienst der „Ssabier“ darf demnach von den wirklichen Haraniern verstanden werden. Aus der Bezeichnung der Sonne als des „Herrn“ ist doch wohl zu entnehmen, daß bei En-Nedim die Anschauung von einem männlichen Sonnengott wie bei Babyloniern und allen Westsemiten zum Ausdruck gebracht werden soll.

Sehr zweifelhaft ist, inwieweit anderweitige Angaben über Sonnendienst der Ssabier auf wirkliche Haranier zu beziehen sind. Nach Dimeschki haben sie einen goldfarbigen

Tempel der Sonne, den sie besuchen an einem Sonntag, wenn die Sonne mit dem Eintritt in das Zeichen des Widders ihren Kulminationspunkt erreicht hat (Chwolsohn a. a. O., S. 390 ff.). Da Dimeschki ausdrücklich von einem andern Sonnentempel der Ssabier angiebt, daß er in Ägypten gelegen habe, ist bei dem ersten nach seiner Meinung an Ägypten keinenfalls zu denken. Den Festtag der Ssabier beim Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders erwähnen auch Abulfeda (Chwolsohn S. 500) und Kalkaschendi (ebend. S. 525; vgl. El-Kifthi, ebend. S. 530). Einen Sonnentempel der „haranischen" Ssabier nennt schon Masudi (943 n. Chr.), ferner einen Sonnentempel der Ssabier Schahrastani und El-Makrizi (ebend. S. 367. 446. 609). Gar nicht ist zu sagen, auf welcherlei Heidentum sich die Angabe des Maimonides bezieht, der die Ssabier sagen läßt, „die Sterne seien Gottheiten, und die Sonne sei der höchste Gott" (ebend. S. 452).

Bei den Mandäern ist Šāmeš, die Sonne, ein böser Dämon, wie auch die andern Planeten; sein Kult wird verboten. Die Vorstellung der Planetengeister ist hier deutlich aus der alten aramäisch-babylonischen Religion entlehnt, da sie alle babylonische Namen tragen (Sin, Kewan, Bel, Dlibat oder Istra, Nbu, Nireg). Der Dämon der Sonne ist aber mit Adōnaj, dem Gott der Juden, verschmolzen worden (s. Brandt, Mändäische Schriften 1893, S. 39 f. 45 f. 85 f. 189 f.; vgl. A. Mandäer Bd XII, S. 170 f.). Auch hier gilt Šāmeš als „König" (Brandt S. 190) wie noch sonst der Sonnengott auf semitischem Boden (s. oben § III, 3, h).

4. **Südsemiten.** a) **Araber.** Bei den Arabern ist **Šams** als Gottheitsname bezeugt und zwar als Name einer weiblichen Gottheit. Auf Sonnendienst verweist vielleicht ferner als Hypokoristikon der männliche Personname Šams, schwerlich aber das Deminutivum Šumeis als Mannesname. Deutlich dagegen reden von Sonnendienst die Personennamen ʿAbd-šams und ʿAbd-eš-šārik „Diener der aufgehenden Sonne" (vgl. Osiander, Studien über die vorislâmische Religion der Araber, ZdmG VII, 1853, S. 466 ff.; Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², S. 60 f.). Wenigstens die Möglichkeit des Sonnendienstes wird vorausgesetzt in der Koranstelle Sure XLI, 37: „Zeichen von ihm (Allah) sind auch Nacht und Tag, Sonne und Mond; aber betet weder Sonne noch Mond an, sondern Allah, der sie geschaffen hat". Für den religiösen Eindruck der Sonne auf den Beduinen vergleiche man die von Palmer aufgezeichneten Gebete von Beduinen bei Sonnenaufgang und -Untergang, die Curtiss, Ursem. Relig., S. 75 f. wiedergegeben hat.

b) **Nabatäer.** Bei den Nabatäern, die Araber waren, sich aber in ihren Inschriften aramäischer Sprache und Schrift bedienen, kommt in einer Inschrift aus der Umgegend von Hedschra der Name שמש־גרם vor (CIS II, n. 331), der uns mehrfach auf aramäischem Boden begegnet ist und wohl von dorther stammt. D. H. Müller allerdings (Palmyrenica aus dem British Museum, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. VI, 1892, S. 319) hält den Namen für arabischen Ursprungs auf Grund einer Vergleichung der analogen arabisch gebildeten Eigennamen גרם־אלהי und גרם־אלבעלי in den sinaitischen Inschriften und mit Verweisung auf arabische Personennamen, die vom Stamme جرم gebildet sind. Aber gerade die arabischen Analogien sprechen in ihrer andersartigen Bildung (Voraussstellung des גרם als Nomen) gegen arabische Herkunft des Namens שמש־גרם. Das Vorkommen von שמש־גרם in Edessa (s. oben § III, 3, c, *α*) wäre allerdings mit arabischem Ursprung des Namens vereinbar; denn zu Edessa herrschte seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert eine Dynastie, die allem Anschein nach arabischer Herkunft war (Duval, Histoire d'Édesse im Journ. Asiatique, Série VIII, Bd XVIII, S. 112 f. 125 ff.); danach wird für die Bevölkerung von Edessa eine Vermischung mit Arabern anzunehmen sein. Auch die Könige von Emesa, von denen zwei den Namen Samsigeram trugen (s. oben § III, 3, c, *β*), scheinen Araber gewesen zu sein, wie die Dynastien noch anderer in den letzten Jahrhunderten vor dem Beginn unserer Ära auf syrischem Boden gegründeter kleiner Königreiche aus den damals nordwärts vordringenden Arabern hervorgegangen waren. Jedenfalls war ein Teil der Bevölkerung von Emesa arabisch (Blau, ZdmG XXV, 1871, S. 534 f.); einzelne Namen seiner Dynasten scheinen dafür zu sprechen, daß auch sie es waren (*Ἄζιζος* und namentlich *Σόεμος* bei Josephus, Antiq. XX, 7, 1; 8, 4). Für שמש־גרם als aramäisch ist aber geltend zu machen, daß שמש darin als Maskulinum behandelt wird, denn גרם ist hier zweifellos Verbum. Dafür spricht die Stellung und die Umschreibung mit *γεραμ(ος)* = aramäisch גְּרַם. Das i in *Σαμσιγέραμος* bleibt freilich dunkel. Pronominalsuffix kann es nicht wohl sein; es läßt sich auch nicht, wenn גרם Verbum ist, dem i in palmyrenischem *Αμρισαμσου* und punischem Hannibal an die Seite stellen. Vielleicht beruht die

Aussprache mit i auf einer falschen Analogiebildung nach andern als ein Genetivverhältnis gebildeten Eigennamen, wie das auch für die Gottesnamen *Ιαριβωλος* und *Αγλιβωλος* anzunehmen sein mag, die ebenfalls kaum als Genetivverhältnis zu verstehn sind (*Ιαριβωλος* = „Jarch[i], der Bol"; anders verhält es sich vielleicht mit dem i der vereinzelt vorkommenden Form Malachibe[lus] bei Cumont, Textes et mon. II, S. 114 n. 123). Unbedingt entscheidend ist die maskulinische Verbalform wohl nicht; das Verbum könnte etwa auch beim femininischen Nomen in der Grundform stehn (in dem palmyrenischen Mannesnamen נצרלת = נצר־אלת ist נ׳ allerdings kaum 3. Perf. des Verbums, eher = „Bewahrter der Allat"). Der Stamm grm ist arabisch und aramäisch und kommt wie im Arabischen ebenso auch im Aramäischen und Syrischen in Bedeutungen vor, die sich auf eine Gottheit beziehen lassen (vgl. *Γαρμηλος* = גרמ־אל zu Emesa bei Kalinika, Jahreshefte d. Österreich. arch. Inst. III, Beibl., Kol 27 n. 15, das Hypokoristikon גרמי Garmai in Edessa, Doctr. Addai, S. 31 und sonst, s. Payne Smith, Thesaur. s. v.; הַגַּרְמִי 1 Chr 4, 19 ist wohl von einem Ortsnamen abzuleiten). Es ist aber doch auffallend, daß der Name Šmšgrm nur da vorkommt, wo sich arabischer Einfluß annehmen läßt, in Hedschra, Palmyra, Edessa, Emesa. Wir werden weiterhin sehen (s. unten über *Αυμ[ος]* und Dusares), daß die Nabatäer den männlichen Sonnengott in verschiedenen Formen von den Aramäern entlehnten. Vielleicht wurde der Name שמש־גרם nach aramäischer Art gebildet von Arabern, die unter aramäischem Einfluß standen und den aramäischen Sonnengott akzeptierten; den Namen bildeten sie mit dem Stamme grm, weil er ihnen in arabischen Namen geläufig war. Die Bedeutung des Namens läßt sich verschieden bestimmen, mag man nun an das Arabische oder Aramäische denken. Nach de Vogüé, Syr. Centr., Inscr. Sém., S. 54 bedeutet er: Sol confortavit (seine andere Auffassung ebend.: Solis robur ist unmöglich), nach G. A. Cook (Glossary, S. 116): „ש׳ has caused"; besser de Vogüé zu CIS II, n. 355: radix גרם chald., syr. et arab. „abscidit" significat, tropice vero „decrevit, statuit". Für unmöglich halte ich die Erklärung von Renan (Mémoires de l'Institut, Acad. des Inscript., Bd XXIII, 2, 1858, S. 334): „cultor solis", nicht nur wegen der Übersetzung von grm sondern namentlich wegen der Ignorierung der Wortstellung.

Auch den Gottesnamen Elagabal, der neben dem Personnamen Samsigeram zu Emesa vorkommt, hat man für arabisch gehalten (s. oben § III, 3, c, *β*). Schwerlich ist er es wirklich, weil er die Sonnengottheit mit einem männlichen Nomen bezeichnet. Man müßte denn annehmen, erst auf aramäischem Boden habe der Gott die solare Bedeutung erhalten. Aber „Gott des Berges", wie der Name als arabischer verstanden werden müßte, wäre eine zu allgemeine Bezeichnung statt der Benennung nach einem bestimmten Berge.

Der Name des Sonnengottes ist wohl noch zu finden in einem unvollständig erhaltenen nabatäischen Personnamen . . . שמש CIS II, n. 260.

Als Helios wird bezeichnet ein im Ostjordanland vorkommender Gott *Αυμ[ος]* Waddington n. 2392, 2394, 2395: *Ηλιου θεου Αυμου*; 2393: *Ηλιον θεον Αυμον*; 2441: *Θεω Αυ[μω]*; 2455, 2456: *θεω Αυμου*. Auch der in n. 2398 mit *Ηλιε* angeredete Gott ist Aumos, da die Inschrift ebenso wie n. 2392—2395 dem Orte Der-el-Leben in Auranitis angehört; Helios-Aumos besaß dort nach n. 2393 einen Tempel. Man beachte in der Anrede n. 2398: *Εἰσελθὲ χαίρων Ἥλιε τοῦ κόσμου* den Anklang an die Auffassung Ps 19, 6 (יָשִׂישׂ). Vgl. auch *Αυμος* als männlichen Personnamen n. 2393 und noch häufig (s. Baethgen, Beiträge, S. 101, Anmkg. 5 und dazu ferner Lidzbarski, Ephem. I, S. 329). Der Gottesname wird arabisch sein und der Kult den Nabatäern angehören, da der Name auch bei den Südarabern vorkommt (s. unten § III, 4, c) und in Wadd. n. 2455 und 2456 (aus Agräna oder Dschuren in Trachonitis) *θεω Αυμου* die arabische Endung zeigt (so Baethgen S. 101, schwerlich Genetiv: „Gott des Aumos" [so Lagrange, Relig. Sémit.[2], S. 462, Anmkg. 2; vgl. bei Schürer, Geschichte[3], Bd II, S. 34, Anmkg. 56], was durch das öftere Vorkommen dieser Gottesbezeichnung und auch durch den südarabischen Gottesnamen אמם unwahrscheinlich gemacht wird, auch müßte dann in Wadd. n. 2393 *θεον Αυμον* als verschrieben angesehen werden; das überall vor *Αυμ* . . stehende *θεός* ist freilich einigermaßen auffallend und scheint für die Auffassung als genetivische Verbindung zu sprechen, vgl. aber z. B. Deo Soli Hierobolo und deo Apollini Dys[ari]). Indessen wenn der Name ein arabischer Gottesname ist, so wird doch die Vorstellung des so benannten Gottes als Sonnengott von den Aramäern her entlehnt sein, da die Araber nur eine weibliche Sonnengottheit gekannt zu haben scheinen.

Ἥλιος θεὸς Αυμ . . trägt wie auch sonst die Sonnengötter und besonders Mithra das Prädikat *ἀνίκητος*: Wadd. n. 2392, 2394, 2395 *Διὸς ἀνικήτου (ἀνεικήτου) Ἡλίου θεοῦ Αυμου*, n. 2393 *ἀνίκητον Ἥλιον θεὸν Αυμον*. Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß diese Bezeichnung erst auf Grund von Berührung mit dem Mithradienst den semitischen Sonnengöttern beigelegt worden ist, da sie der anscheinend altsemitischen Vorstellung der Sonne als eines Helden entspricht. Auch das Prädikat *δεσπότης* für den *Ἥλιος θεὸς Αυμ* . . in Wadd. n. 2393 (*τὸν δεσπότην [καὶ] ἀνίκητον Ἥλιον θεὸν Αυμον*) stimmt überein mit semitischer Auffassung der Sonne (s. oben § III, 3, h).

Strabo (l. XVI, 3, 26 C. 784) berichtet von den Nabatäern, daß sie für die Sonne oben auf den Häusern Altäre erbauten und Opfer darbrachten, wie das AT von den Judäern die Verehrung des Himmelsheeres auf den Dächern erwähnt (Ze 1, 5; Jer 19, 13; vgl. 2 Kg 23, 12; Jer 32, 29). Wellhausen (Reste², S. 61) zweifelt an der Korrektheit der Beziehung dieser Opfer auf den Helios, da sich Spuren eines Sonnengottes in den nabatäischen Inschriften bis jetzt nicht gefunden hätten. Nur doch etwa in dem einmal darin vorkommenden Namen עבדשמש. Auch der *θεὸς Αυμ[ος]* als Helios ist doch wohl sicher ein nabatäischer Gott.

In dem nabatäischen Gott Dusares wollten Krehl (Religion der vorislamischen Araber 1863, S. 48 ff.), J. H. Mordtmann (Dusares bei Epiphanius, ZdmG XXIX, 1875, S. 99—106), Baethgen (Beiträge, S. 92 ff.) und neuerdings wieder v. Domaszewski (Brünnow und v. D., Die Provincia Arabia, Bd I, 1904, S. 189), einen Sonnengott erkennen. Aus dem Namen des Gottes ist diese Bedeutung nicht zu ersehen (Baudissin, Studien II, S. 250 f.; Wellhausen a. a. O., S. 48 ff.; vgl. noch Rösch, Das synkretistische Weihnachtsfest zu Petra, ZdmG XXXVIII, 1884, S. 641 f., mit dessen Deutung vom „Blitzfunkeln" Vollers a. a. O., S. 419 übereinstimmt). Daß, wie v. Domaszewski annimmt, der Kult auf den Dächern bei Strabo dem Dusares gegolten habe, ist nicht ersichtlich. Eher mit Recht macht er für solare Bedeutung geltend die „Idole des Dusares an den Gräbern und Steinbrüchen, die doch mit Absicht die Form der ägyptischen Obelisken haben". Noch deutlicher ist Dusares als Sonnengott charakterisiert in einer Inschrift von es-Suweda in Batanäa (Waddington n. 2312), worin trotz ihrer Verstümmelung das Prädikat *ἀνικήτου* zu [*Δο*]*υσάρεος* feststeht; dies Prädikat bezeichnet überall Sonnengötter. Der Ursprung der solaren Bedeutung ist für Dusares zweifellos auf aramäischem Boden zu suchen, aus dem selben Grunde wie bei dem Gott Aumos. Da der arabisch gebildete Name nach der Art seiner Bezeugung in der arabischen Litteratur nicht erst unter aramäischem Einfluß bei den Nabatäern aufgekommen sein kann, hatte der Gott ursprünglich eine andere Bedeutung. Bei den Nabatäern galt Dusares als ein die Fruchtbarkeit fördernder Gott, da er mit Dionysos identifiziert wird und die Traube sein Symbol ist (s. Baethgen a. a. O.; altarabisch ist die Auffassung als dionysischer Gott des Weinbaus nicht, s. Wellhausen a. a. O., S. 50 f.; übrigens würde auf den Spender der Fruchtbarkeit auch das als anderer Name des Dusares vorkommende אערא verweisen [דושרא אערא], wenn Lidzbarski, Ephem. II, S. 262 es richtig deuten sollte). Wir haben in der spätern Auffassung des Dusares als Sonnengott die selbe Vorstellung von der Sonne als der die Fruchtbarkeit fördernden, welcher wir in der Auffassung des Baal Chamman, wenigstens der spätern, und auf Münzen von Arados zu begegnen glaubten (s. oben § III, 2, d und g und dazu § I).

c) Südaraber. Von Sonnenkult der Himjaren weiß Abulfaradsch in der Historia dynastiarum (ed. Pocock S. 160). In den südarabischen, himjarischen oder sabäischen, Inschriften ist der Kult einer Sonnengottheit Sams vielfach bezeugt, auch hier wie sonst bei den Arabern weiblichen Geschlechtes (sie wird bezeichnet mit dem Epitheton בעלת). Ich gebe die Belege, die sich im Corp. Inscript. Semit. finden für den Gottesnamen שמס ohne Suffix oder mit einem auf die Verehrer verweisenden Pronominalsuffix: IV, n. 11, 1; 41, 4; 43, 2; 74, 12 f.; 106, 5; 132, 3; 143, 5; 149, 2; 172, 2 f.; 180, 2; 241, 3; 288; 293, 2; 294, 2; unvollständig n. 223; 261. Der Plural אשמסתהמו „ihre Sonnengöttinnen" n. 46, 5 und in der Bauinschrift von Hakir, s. Lidzbarski, Ephem. II, 1, 1903, S. 98. In einer Reihe komponierter Personennamen ist der Gottheitsname enthalten: אמתשמס CIS IV, n. 31, 4; 67, 8; 104, 6. 8 f.; 153, 1; 164, 6; 276, 1; 287, 7. 12; 300, 1; 306, 2; vgl. 145, 1; עבדשמסם n. 43, 1; סעדשמסם „Glück der Schams" n. 3, 1 f., 9; 102, 2; 154, 1; 224, 1; 285, 2; עבדשמסם „Diener der Schams" n. 81, 1 und zu n. 40, 1; תבעשמסם n. 40, 1; והבשמס „Gabe der Schams" n. 226, 1. In בעלשמס „Mann der Schams" n. 287, 1 f. ist vielleicht nicht ein Name sondern ein ehrendes Epitheton zu erkennen. (S. weiteres über den Sonnenkult der

Südaraber bei Osiander, ZdmG VII, 1853, S. 468 und ebend. XX, 1866 [„Zur himjarischen Sprach- und Alterthumskunde"], S. 283—286: „Šams (שמש), die Sonne"; J. H. Mordtmann und D. H. Müller, Sabäische Denkmäler 1883, S. 55 ff.) Aus der Verbindung des Gottesnamens שמש mit Suffixen folgert Winckler (zuletzt ZdmG LIV, 1900, S. 408—420: „Šams = Göttin"), daß hier Šams in dem apellativen Sinne „Göttin" gebraucht werde wie Ištar im Assyrischen (s. die Litteratur über diese Frage bei Lidzbarski, Ephem. I, S. 222 f.).

Die beiden Götterbilder, den „Nasr des Ostens" und den „Nasr des Westens" in einer südarabischen Inschrift hat Ed. Meyer (ZdmG XXXI, 1877, S. 741) erklärt als den Sonnengeier des Aufgangs und des Untergangs. Absolut sicher scheint mir diese freilich sehr nahe liegende Erklärung noch nicht zu sein (vgl. A. Nisroch S. 123, 20 ff. und über den Adler als Vogel des Sonnengottes bei den Aramäern oben § III, 3, c, δ).

In Inschriften Tiglatpilesers III und Sargons aus den Jahren 733 und 715 wird eine Königin des Reiches Aribi, d. i. der Araber, mit Namen Samsē (Samsije) genannt (Winckler in: Schrader, Keilinschr. u. d. AT³, S. 150; D. H. Müller, Epigraph. Denkmäler aus Arabien, Denkschrift. d. Wien. Akad., philos.-histor. Cl., Bd XXXVII, 2, 1889, S. 45 f. glaubt, ihren Namen in einer südarabischen Inschrift gefunden zu haben: השמשית). Der Name könnte auf Sonnendienst verweisen und wäre dann der älteste Beleg für Sonnenkult bei den Arabern.

Bei den Südarabern kommt ein dem nabatäischen *Αυμ[ος]* (s. oben § III, 4, b) doch wohl entsprechender Gott אום (Aum) vor in den Personennamen כרב־אום und והב־אום (ZdmG XXX, 1876, S. 116; Mordtmann und Müller a. a. O., S. 10. 12; Hommel, Aufsätze u. Abhandl. II, 1900, S. 184; כרבאום CIS IV, n. 103; 153, 1; 226, 2; 278; והבאום n 1, 2; 4, 1; 24, 1). Auch als Ortsname kommt אום vor; der Ort scheint also „als Gott personifiziert" zu sein (so D. H. Müller, ZdmG XXX, S. 116), oder wohl besser: die Schutzgottheit des Ortes trägt dessen Namen, weil es ein alter Stammesname war und der Gott ein Stammesgott. Mit dem Sonnengott hat also der Name als solcher nichts zu thun, und daß der südarabische אום ein Sonnengott wäre, ist auch sonst in keiner Weise ersichtlich. Der nabatäische *Αυμ[ος]* scheint diese Bedeutung später erlangt zu haben.

d) Äthiopen. Von Sonnendienst bei den alten Äthiopen ist, so viel ich sehe, bis jetzt nichts bekannt. Halévy (Journ. Asiatique, Série VIII, Bd II, 1883, S. 466) hat allerdings in einer axumitischen Inschrift durch Ergänzung nach unsichern Anhaltspunkten den Namen der Sonnengottheit Šams lesen wollen; s. aber dagegen Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 475 f.

5. Hebräer. Daß die Hebräer oder einer ihrer Stämme in ältesten Zeiten der Sonne gedient hätten, ist nicht erweisbar und bei dem Fehlen irgendwelcher auch nur indirekter Spuren nicht einmal wahrscheinlich.

a) Ortsnamen. Simson. Über die palästinischen Ortsnamen „Sonnentempel" und „Sonnenquelle" s. oben § III, 2, a. Für die Hebräer jedenfalls besagen sie nichts.

Der Name des Helden Simson ist gewiß von šemeš abzuleiten (vgl. zu arab. šams: LXX *Σαμψων*; in babylonischen „contract tablets" aus der Zeit Artaxerxes' I Samšānu als zweifellos nichtbabylonischer und höchstwahrscheinlich jüdischer Name, s. Hilprecht, Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A, Bd IX, Philadelphia 1898, S. 27. 70; in einer christlichen Inschrift aus Kalabscheh in Nubien CIG 9115, 3. 9 *Σαμσων*). Allerdings wäre die von Roskoff (Die Simsonssage, 1860, S. 110) und Renan (Histoire du peuple d'Israël, Bd I, Paris 1887, S. 348) nach dem Vorgang anderer daneben vorgeschlagene Erklärung als Reduplikationsform vom Stamme שמן „fett, stark sein" (Josephus, Antiq. V, 8, 4 *ἰσχυρός*) nicht gerade unmöglich; für jene Ableitung aber spricht die Analogie anderer von šemeš abgeleiteter Personennamen. Simson erinnert in seinen Thaten an den griechischen Herakles. Das könnte auf einem Zusammenhang mit dem phönizischen Melkart (vgl. oben § III, 2, b) beruhen, der mit Herakles identifiziert worden ist (s. A. Baal S. 331 f.), beweist aber auch dann nichts für einen Sonnengott der Hebräer. Berührung der Erzählung und des Namens mit einem phönizischen Sonnengott, wenn Melkart überhaupt ein Sonnengott war, ließe sich ausreichend erklären aus einer Vermengung der hebräischen Heldensage mit phönizischem Mythos. Aber solche Berührungen sind mit irgendwelcher Sicherheit nicht nachzuweisen. Da Simson ein Schophet von der Art der andern Helden des Richterbuches nicht ist, so läßt sich bezweifeln, ob den Erzählungen von ihm wie andern Richtergeschichten die Gestalt eines historischen Helden zu Grunde liegt. Ist es der Fall,

so hat die Erinnerung ihn ausgeschmückt mit sagenhaften Zügen und wohl auch frei erfundenen Schwänken. Unter dem Sagenhaften ist vielleicht solches enthalten, das von einer mythologischen Heldengestalt entlehnt war; ob gerade von einem Sonnenhelden, bleibt die Frage. (Als einen Sonnengott oder -Helden nach dem Vorbild des Melkart-Herakles haben den Simson gedacht Vatke, Die Religion des Alten Testamentes I, 1835, S. 369f.; Steinthal, Die Sage von Simson, in der Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwiss., Bd II, 1862, S. 129—178; H. Husson, **La légende de Samson et les mythes solaires** in der **Revue archéologique, Nouv. Série**, Bd XX, 1869, S. 333—346; als einen kanaanäischen, „choritischen", Sonnengott und dann „solaren Heros" Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 529; für die Möglichkeit des „Hineinragens" einer „siderischen Beziehung" in die Simsonsagen auch Roskoff a. a. O., S. 109f. und Renan a. a. O., S. 347ff., der noch darauf aufmerksam macht, daß die Simsonsagen in der Umgegend des Ortes Bet-Schemesch „Sonnentempel", des heutigen Ain-Schems, spielen.) Der Name שִׁמְשׁוֹן oder besser Samson macht in seiner Form die Bedeutung des so Benannten als Sonnengott nicht unbedingt wahrscheinlich. Die Endung ōn bezeichnet (ebenso wie die Endung aj oder ī in שִׁמְשַׁי. s. oben § III, 3, g) eine abgeleitete Form; was sie bedeutet, wissen wir nicht sicher. Sie könnte den „Sonnigen" bezeichnen (so Nöldeke, ZdmG XV, 1861, S. 806f.) oder auch Deminutivum sein: „die kleine Sonne" (vgl. Nöldeke, A. **Names** in der **Encyclopaedia Biblica** § 77). Die zweite unter diesen möglichen Bedeutungen würde auf den Sonnengott keinenfalls passen, die erste etwa auf ihn im Unterschied von dem Gestirn. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß man schon in hohem Altertum diese Unterscheidung machte; sie kommt überhaupt sonst nicht vor. Die Babylonier jedenfalls nannten den Sonnengott einfach Šamaš, und auch auf aramäischem Boden scheint man ihn überall שֶׁמֶשׁ oder שִׁמְשָׁא genannt zu haben. Der Name Samšōn könnte aber etwa in der Weise mit Sonnenmythos in Verbindung stehn, daß aus dem ursprünglichen Sonnengott mit Anklang an seinen Namen Šmš ein Mensch des Namens Samšōn geworden war. Neuerdings ist eine Beziehung des Simson zur Sonne gefunden worden nicht in Zusammenhang mit althebräischem oder phönizischem Sonnendienst sondern als Nachbildung ägyptischer Vorstellungen (das Vorbild soll sein der Sonnengott Ra, so mit ganz unhaltbaren Begründungen Wietzke, Der biblische Simson der aegyptische Horus-Ra 1888, oder der zu der Sonne in einer Beziehung stehende Gott Schu, mit dem auch Jahwe als verwandt angesehen wird, so Völter, Aegypten und die Bibel, Leiden 1903, S. 103—112, vgl. S. 75ff., und in **Teyler's Theol. Tijdschr.** 1906, S. 78—89: **Opmerkingen over de Simsonsage**). Wie mir scheint, operieren auch die bessern dafür geltend gemachten Argumente mit zerstreuten Analogien, die in keinen Zusammenhang zu bringen sind.

b) Urväter- und Prophetensage. Auch die Namen der alttestl. Urväter Henoch und Mahalalel, worin man Namen von Sonnengöttern hat erkennen wollen (s. Baudissin, **Jahve et Moloch** 1874, S. 68, Anmkg. 2), können für althebräischen Sonnendienst nicht entscheiden. Der Name Mahalalel ist ganz dunkel. Henoch mit seinen 365 Jahren nach der Tagezahl des Sonnenjahres (vgl. oben § II) ist allerdings wohl ein zum Menschen umgewandelter Gott des Sonnenlaufs, möglicherweise des Jahresanfangs, wenn man seinen Namen von חָנַךְ „einweihen" ableiten darf; aber die Gestalten der vorabrahamischen Urväter sind offenbar sehr verschiedenen, durchaus nicht rein hebräischen Ursprungs. Vielleicht entspricht, wie Zimmern (in: Schrader, Keilinschr. u. d. AT³, S. 540) vermutet, Henoch dem babylonischen Urkönig Enmeduranki, König der Sonnenstadt Sippar, der in die Gemeinschaft der Götter Samas und Ramman aufgenommen und in die Geheimnisse des Himmels und der Erde eingeführt wird (vgl. zu Henoch Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 318).

In willkürlicher und gesuchter Weise sind eine große Zahl von Gestalten der hebräischen Vorgeschichte und auch noch der wirklichen Geschichte als Sonnengötter erklärt worden von Goldziher in seinem Jugendwerk „Der Mythos bei den Hebräern" 1876, auf andern Wegen neuerdings einzelne Gestalten der Vätergeschichte von Winckler (Geschichte Israels, Bd II, 1900, S. 70ff. 78ff.), aus ägyptischem Sonnendienst von Völter (Aegypten u. die Bibel 1903). Sollte, wie Gunkel (Zum religionsgeschichtl. Verständnis des Neuen Testaments 1903, S. 80) voraussetzt, der Prophet Jona im Fischbauch einem Sonnengott entsprechen, was ich noch nicht einsehe (trotz Frobenius), so würde anzunehmen sein, daß diese Vorstellung vom Sonnengott von auswärts entlehnt war, wie das Ketos von Joppe es unzweifelhaft ist. In den Erzählungen von Elia und Elisa scheinen sich Anklänge zu finden an die entlehnte Vorstellung von Sonnenwagen und -Pferden (s. unten § III, 5, e);

aber deshalb sind Elia und Elisa noch nicht als Sonnengötter oder auch nur als mit Sonnengöttern kombinierte Gestalten anzusehen, wie F. Nork in seinem disziplinlosen und wüsten Buche „Der Prophet Elias ein Sonnen-Mythus" (Leipzig 1837) wollte.

c) Vermeintliche kultische und sprachliche Reste von Sonnendienst. Symbole des Salomonischen Tempels, worin man mit zweifelhaftem Rechte Hinweisungen auf die Sonne hat finden wollen, können nichts für althebräischen Glauben beweisen, ebensowenig die Anlage des Tempels mit dem Eingang nach Osten (s. oben § III, 2, b), da Salomos Tempel eine Nachahmung phönizischer Muster war. Die Orientierung der pentateuchischen Stiftshütte von Osten nach Westen ist Imitation des Salomonischen Tempels. Wenn man das althebräische oder auch in sehr alter Zeit von den Kanaanäern entlehnte Gottesbild des Stieres (s. A. „Kalb, goldenes" Bd IX, S. 704 ff.) mit Goldblech überzog, so geschah das nicht notwendig „wegen seines dem Sonnenlicht und dem Feuer vergleichbaren Glanzes" (Duhm, Theologie der Propheten 1875, S. 51) sondern vielleicht nur zum Schmuck; auch jene Deutung aber würde nicht gerade auf einen Sonnengott verweisen, nur auf einen Himmelsgott. Nicht ganz ernsthaft kann man es nehmen, wenn aus Nu 25, 4 gefolgert worden ist, daß Jahwe geradezu die Sonne sei (Duncker, Gesch. d. Alterthums[5], Bd I, S. 324 f.; anders A. 5). Wenn hier zu Mose gesagt wird: „Nimm alle Häupter des Volkes und hänge sie auf für Jahwe vor der Sonne, damit ablasse der Zorn Jahwes von Israel", so bedeutet hier offenbar „vor der Sonne" nichts anderes als „öffentlich", wie 2 Sa 12, 12. — Alle Bilder des ATs von der Gottheit, welche sich als Reste einer vormosaischen Naturreligion erhalten haben, verweisen für die Periode des Naturdienstes auf eine andersartige Vorstellung des Hauptgottes der hebräischen Stämme. Er wohnt im Dunkel der Gewitterwolke. Im Feuer, das aus der Wolkenhülle auf die Erde herabfährt, offenbart er sich, und der Donner ist seine Stimme. Wohl erst aus späterer Zeit stammen Darstellungen, die Jahwe sich in den Erscheinungen des Himmelslichtes offenbaren lassen, und ganz vereinzelt steht im 84. Psalm die Vergleichung Gottes mit der Sonne. Vgl. A. Moloch S. 302 f. In dem doch wohl späten Psalm 19 (v. 1—7) ist die v. 6 anscheinend zu Grunde liegende mythologische Vorstellung schwerlich althebräisch, eher von den Aramäern her (vgl. oben § III, 3, b) entlehnt.

Bei der großen Zähigkeit, mit der sich in den alttestl. Aussagen von der Gottheit Hinweisungen auf das Gewitter erhalten haben, wäre es in hohem Grad auffallend, wenn alter Sonnendienst der Hebräer im Sprachgebrauch so ganz verwischt worden sein sollte. Vollers allerdings (a. a. O.) will in der Anwendung des Verbums גלה auf die Gottesoffenbarung und in deren Bezeichnung mit כָּבוֹד Reste eines vergessenen Sonnendienstes erkennen, indem er als eine der ursprünglichsten Verwendungen des Stammes gäläh nach dem Arabischen annimmt seine Anwendung auf die Befreiung der Sonne von Gewölk oder anderer Verfinsterung. Es ist aber nicht nachweisbar, daß der Stamm neben dieser einen besondern Beziehung in ältester Zeit andere ausschloß, und da außer der Sonne noch vieles andere „enthüllt" werden kann, so ist nicht einzusehen, weshalb dieser Ausdruck für die Gottesoffenbarung gerade von der Beobachtung der Sonne entlehnt sein soll. Noch weniger kann der Unterzeichnete es wahrscheinlich finden, daß für כָּבֵד, arab. kabid, die Bedeutungswandlungen anzunehmen seien: Leber, Leib, Mitte, speziell Mitte des Bogens, von da aus Scheitelpunkt des Himmelsbogens und endlich „die Sonne am Höhepunkt des Firmamentes". Von der letzten in dieser Reihe wirklich nachweisbaren Bedeutung „Scheitelpunkt des Himmels" (im Arabischen) kann man schwerlich weiter bis zu einer Bezeichnung der Sonne schreiten, da die Sonne eben nicht immer am Scheitelpunkt des Himmels steht. Die aufgehende Sonne kann man wohl die östliche nennen, aber doch nicht ein Wort für „Osten" statt „Sonne" gebrauchen.

d) Fremdländische Gestirnanbetung. Ezechiel. Inwieweit es sich in den Kulten, welche die Israeliten seit der Zeit ihrer Seßhaftigkeit von den Kanaanäern kennen lernten und vielfach annahmen, um Sonnendienst handelt, ist fraglich (vgl. oben über die Phönizier § III, 2). Speziell dafür, die Feuer des Molochdienstes, woher er denn stammen mag, als Sonnenwendfeuer anzusehen (so Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Teil II[1], 1877, S. 302 ff.), haben wir keinerlei Veranlassung: weder in einem bestimmten Zeitpunkt, an dem jene Feuerbräuche stattgefunden hätten, noch in einem mit den Sonnenwendfeuern indogermanischer Völker übereinstimmenden Brauche des Hindurchgehns durch das Feuer (s. A. Moloch S. 279, 6 ff.). Eigentlicher Gestirndienst jedenfalls, d. h. direkte Anbetung der Gestirne, kommt erst gegen das Ende der Königszeit in Juda auf

und ist zweifellos assyrischen Einflüssen zuzuschreiben (vgl. A. Mond S. 343, 15 ff.). Das Deuteronomium verbietet, zu Sonne, Mond und Sternen, dem ganzen Himmelsheer, aufzublicken und sie zu verehren, indem man sich vor ihnen niederwerfe und verbeuge (Dt 4, 19; 17, 3). Ohne daß speziell der Sonne gedacht wird, berichtet 2 Kg 21, 3 von Manasse, daß er dem ganzen Himmelsheer gedient habe, und denselben Dienst erwähnt Zephanja (c. 1, 5). Dem Dienste der Sonne, des Mondes, des Tierkreises und des ganzen Himmelsheeres that König Josia Einhalt (2 Kg 23, 5). Jeremia rügt Verehrung der Sonne wie der übrigen Gestirne (c. 8, 2; vgl. c. 19, 13).

Ezechiel schildert c. 8, 16 unter andern Abgöttereien Dienst der Sonne, vor der sich die Abgöttischen im innern Tempelvorhof, gen Osten sich wendend, verneigten. Er redet zweifellos von Abgöttereien zu seiner eigenen Zeit, nicht etwa von frühern; es ist also aus seiner Darstellung zu ersehen, daß nach der Kultusreinigung Josias eine starke Reaktion des fremdländischen Kultuswesens sich geltend gemacht hatte.

Eine verbreitete Erklärung versteht von Sonnenverehrung auch noch den Ez 8, 17 unmittelbar nach der Erwähnung des Kultus der Sonne gerügten Dienst, indem man hier ein an die Nase gehaltenes Reis (זְמוֹרָה) erwähnt findet und darin eine Nachahmung der persischen Sitte erkennen will, bei Anbetung der Sonne einen Büschel von Baumzweigen, den Bareçma, in der linken Hand zu halten (s. Smend z. d. St. nach dem Vorgang von de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 159, der זְמוֹרָה in ברסם = baktrisch bareçma ändern oder für „eine semitisierung dieses wortes" ansehen wollte; vgl. Ewald, Die Propheten², Bd II, 1868, S. 383; P. Scholz, Götzendienst u. Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 62; an den Bareçma denkt auch Orelli z. d. St.). Dieser Kultusbrauch könnte ja etwa nach Babylonien und von da nach Palästina vorgedrungen sein; die Voraussetzung ist aber doch nicht gerade wahrscheinlich. Auch hielten die Perser den Büschel nicht an die Nase, was man willkürlich substituiert hat für ihre Sitte, bei der Anbetung den Mund zu verhüllen. Daß זְמוֹרָה sich noch auf den bei Ezechiel kurz vorher (v. 14) erwähnten Tammuzdienst beziehe (so Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale, Bd I, in der Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 44, 1880—1895, S. 28), ist nicht anzunehmen, da dazwischen (v. 15) der Sonnendienst dargestellt worden war, der vom Tammuzdienst zu unterscheiden ist. Überdies ist זְמֹרַת זָר, wovon Jes 17, 10, wie es scheint, mit Bezug auf Adonisdienst die Rede ist, ein zu schwacher Anhalt, um Ez 8, 17 an den Tammuz zu denken, der zudem nicht unbedingt mit Adonis identifiziert werden darf: nach Jes 17, 10, wird eine זְמוֹרָה gepflanzt, aber nicht an die Nase gehalten (vgl. A. Tammuz). — Weil in Ez 8, 17 mit der Bedeutung „Ranke, Reis" kaum auszukommen ist, vermutet Gunkel (Schöpfung und Chaos 1895, S. 141 f. Anmkg.) dafür eine andere Bedeutung und in der geschilderten Handlung einen Gestus des Hohnes gegen Jahwe, wofür aber eine entsprechende Bedeutung oder befriedigende Textemendation nicht nachgewiesen wird. An eine Äußerung des Hohnes dachte schon Symmachus: *καὶ ὡς ἀφιέντες εἰσὶν ἦχον ὡς ᾆσμα διὰ τῶν μυκτήρων αὐτῶν* nach der Deutung von Hieronymus (Explanatio in Ezechielem zu c. 8, 17): Symmachi ... interpretatio foedum raucumque sonitum de naribus procedentem in Dei contemtum significat; aber die Auffassung mindestens von אל אפם ist unmöglich. Auch sonst ist aus den alten Übersetzungen nichts zu entnehmen. Der Vorschlag von Toy (in Haupts Sacr. books of the O. T. z. d. St.), זמורה nach rabbinischem Vorgang als crepitus ventris aufzufassen (von Kraetzschmar z. d. St. akzeptiert) oder dafür zu lesen זרה = זרא Nu 11, 20, so daß die Verächtlichkeit des Kultus der Abgöttischen zum Ausdruck käme (l. אַפִּי), beruht auf willkürlicher Worterklärung oder -Änderung (jedenfalls könnten die Opfer nur als Gestank, aber doch nicht als crepitus bezeichnet werden). Besser vielleicht denkt Bertholet z. d. St (ebenfalls אַפִּי lesend) an eine (nicht zum Sonnendienst gehörende) unzüchtige Kultussitte nach der von Graetz (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Bd XXV, 1876, S. 507 f.: „Die euphemistische Bedeutung des Wortes זמורה im Hebräischen") als Euphemismus angenommenen, aber allerdings sonst nicht nachweisbaren Bedeutung membrum virile für זמורה. Wenigstens das ist wohl richtig, daß hier nicht mehr von Sonnendienst sondern von einem andern Greuel die Rede ist und zwar von einem Ritualgreuel, der nicht im Tempel betrieben wurde sondern im Lande.

Von Kußhänden für Sonne und Mond ist die Rede Hi 31, 26 f. (s. über diesen Gestus der Verehrung A. Mond S. 343, 41 ff.). Welche Zeit und welches Land der Verfasser des Buches Hiob dabei im Auge hat, läßt sich nicht bestimmt sagen, nicht notwendig

seine eigene Zeit und Israel, da er seinen Helden in hohem Altertum im unbekannten Land Uz lebend denkt und den Versuch macht, religiöse und kultische Verhältnisse der Urzeit zu schildern.

e) Sonnenpferde und -Wagen. Eine eigentümliche Einrichtung des Sonnendienstes wird 2 Kg 23, 11 als von Josia abgeschafft erwähnt. Danach hatten „die Könige Judas" an einem der Tempelzugänge im Vorhof Pferde aufgestellt, die der Sonne geweiht waren, nebst Sonnenwagen. Josia ließ die Pferde entfernen, die Wagen verbrennen. Für Sonnenpferde und -Wagen war bis vor kurzem eine Analogie aus dem Bereich der semitischen Völker nicht beizubringen (vgl. die gelehrte Dissertation von Christ. Vilelm. Vosius, De Iosia quadrigas solis removente ad II. Reg. XXIII, 11, Leipzig 1741). Jetzt wissen wir aber, daß die Babylonier von einem mit Rossen bespannten Wagen des Sonnengottes redeten (Jensen, Kosmologie, S. 108 ff.; Zimmern, in: Schrader, Keilinschr. u. d. AT[3], S. 368). Allerdings ist von Wagen und Pferden, die in den babylonischen Tempeln gehalten worden wären wie im jerusalemischen, bisher, so viel ich weiß, nichts bekannt. Bei indogermanischen Völkern, namentlich bei den Persern, war das Pferd das die Sonne in ihrem Laufe darstellende Tier. Wie ein altindisches Lied die Sonne auffaßt als ein den Himmel durcheilendes Roß (Roth, ZdmG II, 1848, S. 223), so redet auch das Zendavesta häufig von der Sonne als der „mit schnellen Pferden begabten" (Spiegel, Erânische Alterthumskunde, Bd II, 1873, S. 66 ff.). Von Abendländern wird berichtet, daß die Perser heilige Wagen und Pferde hielten. Sie werden von Herodot (I, 189; VII, 55; VIII, 115), Xenophon (Cyrop. VIII, 3, 12) und Curtius (III, 3 [7], 11) als dem Zeus oder Jupiter heilig bezeichnet; daneben ist bei Xenophon auch von Opferpferden und einem Wagen, bei Curtius von einem einzelnen Pferde des persischen Helios oder Sol die Rede, und Justin (I, 10) berichtet von heiligen Pferden der Sonne, wie diese Xenophon (Anab. IV, 5, 35) auch bei den Armeniern erwähnt (vgl. dazu Dibelius, Die Lade Jahves 1906, S. 60 ff. und daselbst S. 63 eine Reminiscenz bei Dio Chrysostomus). Was Heliodor (Aethiop. X, 6 S. 278 ed. Bekker) von den Äthiopen zu Meroe berichtet: *Ἡλίῳ μὲν τέθριππον λευκὸν ἐπῆγον*, nämlich auf einen Altar als Opfer, ist wohl entstanden aus einer Erinnerung an das Viergespann des griechischen Helios, vielleicht auch, da Heliodor (um 400 n. Chr.) aus Emesa, der Stadt des Sonnendienstes (s. oben § III, 3, c, *β*), stammte, daran, daß auf lateinischen Münzen des Heliogabal und des Uranius der heilige Stein des Sonnengottes von Emesa auf einem Wagen mit vier Pferden gefahren wird (Mordtmann, ZdmG XXXI, S. 95 f.), wohl mit Bezug auf den römischen Kult des Gottes. Was Heliodor hinzufügt, daß die Äthiopen die Pferde geopfert hätten, *τῷ ταχυτάτῳ τῶν θεῶν, ὡς ἔοικε, τὸ τάχιστον καθοσιοῦντες*, ist spätere Auslegung. — Aus Eran und den benachbarten Landschaften bezogen wahrscheinlich die semitischen Völker ihre Pferde (Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere[3], 1877, S. 33). Nach Ezechiel (c. 27, 14) erhandelte Tyrus seine Pferde aus dem Lande Togarma, womit vielleicht Armenien gemeint ist. Mit den Pferden als Handelsgegenstand wird sich ihre kultische Bedeutung verbreitet haben, und die Rosse des Šamaš wie die des jerusalemischen Tempels hängen gewiß zuletzt irgendwie mit der persischen Vorstellung und Kultussitte zusammen.

In dem feurigen Wagen und den feurigen Pferden bei der Himmelfahrt des Elia 2 Kg 2, 11 erkennen Kittel (z. d. St.) u. a. den Sonnenwagen. Auch wenn die Erzählung aus Mißverständnis der auf die Person des Elia zu beziehenden bildlichen Redewendung v. 12 entstanden sein sollte, muß doch die Vorstellung von himmlischen Wagen und Pferden dem Erzähler irgendwie geläufig gewesen sein. Sie ist ferner bezeugt in den Pferden und Wagen von Feuer rings um Elisa 2 Kg 6, 17, die ebenfalls als himmlische zu verstehn sind. Dabei ist aber allerdings nicht notwendig gerade an den Sonnenwagen zu denken, sondern zunächst nur an ein himmlisches Heer wie Jos 5, 14; Gen 32, 3. Die himmlischen Heerscharen und ihre Ausrüstung sind natürlich feurig, weil was man am Himmel erblickt, nämlich die Gestirne, die mit den Engeln identifiziert wurden, feurig erscheint (vgl. oben § I).

Im Buche Henoch hat nicht nur die Sonne (c. 72, 5. 37; 75, 4) einen Wagen sondern auch Mond und Sterne (c. 75, 3. 8). Der Sonnenwagen kommt auch vor in der griechischen Apokalypse Baruch 6 (vgl. Beer zu Hen. 72, 5, Ryssel zu Bar. 6 in Kautzschs Apokryphen) und Wagen der 7 Planeten bei den Mandäern (Brandt, Mandäische Schriften, S. 189 f.). Ich stehe an, darüber zu urteilen, ob der Wagen, der auf Münzen von Sidon die Astarte darzustellen scheint, zusammenhängt mit ihrer Bedeutung als Gestirngottheit, sei es als Mond sei es als Venusplanet. Wahrscheinlich ist das nicht nach der

Art, wie dieser Wagen dargestellt wird, ohne Gespann und ohne Hinweisung auf ein Gestirn (die Darstellung dieses Wagens auf einer Münze mit dem Bilde Kaiser Elagabals zwischen Halbmond und Stern [Rouvier, **Journ. internat. d'archéol. numismatique V**, S. 267 **n.** 1527] kommt, abgesehen von der Zeit, nach der Art der Kombination von Wagen und Gestirnen hier nicht in Betracht). Ich halte den Wagen der Astarte eher für ein Kultusgerät, das der Herumführung des Gottesbildes in Prozessionen diente.

Althebräisch ist die Vorstellung von den Feuerwagen Elias und Elisas natürlich nicht, da Kriegswagen und Pferde nicht althebräisch sind. Wenigstens indirekt hängen also diese Wagen gewiß mit dem babylonischen Sonnenwagen zusammen. Die Vorstellung muß aber, da die Erzähler der Elia- und Elisa-Geschichten sie als einen feststehenden Bestandteil überkommen haben, verhältnismäßig frühzeitig zu den Israeliten gekommen sein; es kann fraglich erscheinen, ob erst durch Vermittelung der Assyrer oder schon durch frühere Zusammenhänge, dann wahrscheinlich babylonisch-kanaanäische. Über Spuren für Heiligkeit des Pferdes bei den Phöniziern s. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen 1897, S. 36 f. (סוסי und סוסים beweisen nichts für Israel); W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Ausg. 1899, S. 223; über das Pferd auf damaszenischen Münzen Dussaud, **Notes**, S. 96; über den Sonnenwagen auf syrischem Boden in römischer Zeit ebend., S. 51 f. (**Quadrige et char solaires**). Über drei syrische Darstellungen eines Reiters handelt Dussaud, der darin den Sonnengott zu erkennen glaubt, ebend. S. 52—58 (**Le dieu solaire cavalier**). In der einen dieser Darstellungen, dem oben § III, 3, c, γ erwähnten Relief von Ferzul, ist die solare Bedeutung zweifellos. Eine zweite Darstellung bietet ein Relief nicht näher bekannter Herkunft aus später Zeit: ein Reiter in persischer Tracht, dem die Inschrift: *Θεῷ Γεννέᾳ πατρῴῳ* . . . gilt, hält eine Geißel in der Hand wie der Jupiter Heliopolitanus (s. die Abbildung bei Heuzey, **Un dieu cavalier** in den **Comptes rend. de l'Acad. des Inscript.** 1902, S. 190 ff.), ist also wohl wie dieser ein Sonnengott. Die dritte Darstellung ist nur indirekt die eines Sonnengottes: auf einem Relief von es-Suwēda im Hauran sitzt Kaiser Maximianus zu Pferde; eine Sonne ist hinter ihm, während Diocletian eine Sonne in den Armen hält.

Sonst kennt das AT am Himmel als Wagen nur die Wolken, auf denen Jahwe einherfährt (Ps 104, 3; vgl. Jes 19, 1; Ps 18, 11 und auch Da 7, 13; vielleicht sind ferner die Wagen mit Pferden Sach 6, 1 ff. als himmlische zu denken, aber hier wird babylonischer oder persischer Einfluß vorliegen). Die Wolken in ihrem raschen Zug als ein Gefährt vorzustellen, liegt nahe, auch mit Rücksicht auf Formen der Wolken. Vielleicht ist erst von da aus die Auffassung der Gestirne als mittelst eines Wagens sich bewegend entstanden. Auf irgendwelcher Vorstellung von einem Gotteswagen beruht doch wohl auch der sonderbare Gottesname רכבאל **Rekub-'ēl** oder **Rakkab-'ēl** in den Inschriften von Sendschirli (vgl. dazu G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriologie, Bd XI, 1896, S. 252) und dann vielleicht auch der ebendort vorkommende Personname בררכב, ברכב. Vgl. noch die Räder der Ezechielischen Theophanie Ez 1, 15 ff.

f) Nachexilische Reminiscenzen und neutestamentliche Anklänge. An die verschiedenen Formen des Sonnendienstes bei den Heiden und auch den Judäern denkt ein Apokalyptiker der spätpersischen oder griechischen Periode Jes 24, 23, der von Mond und Sonne sagt, daß sie im Endgericht erröten und sich schämen werden, nämlich um der von den Abgöttischen ihnen erwiesenen Ehre willen, die allein Jahwe der Heerscharen zukommt. Die beiden Gestirne werden dabei als reale dämonische Mächte vorgestellt (vgl. Baudissin, Studien I, S. 118 ff.). Die Art, wie hier von Sonne und Mond als belebten und verantwortlichen Wesen die Rede ist, zeigt deutlich, wie sehr noch im Bewußtsein später Zeiten die Gottheiten von Sonne und Mond als mit den Gestirnen identisch erschienen und wie direkt sich der Kultus an die Gestirne selbst gewendet haben wird.

Keinerlei Hinweis auf jüdischen Sonnendienst läßt sich erkennen in dem Namen des Statthalters der Juden in der ersten nachexilischen Zeit Sēsbassar Esr 1, 8 u. s. w., obgleich darin der Name des Sonnengottes enthalten wäre nach der nicht unwahrscheinlichen Erklärung des Namens = Samaš-abal-usur „Samas schütze den Sohn" (so Zimmern in: Schrader, Keilinschr. u. d. AT[3], S. 370). War der Träger des Namens ein Jude, was zweifelhaft ist (s. Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT 1901, S. 280 ff.), so war der Name ihm gewiß beigelegt als ein in Babylonien üblicher, ohne daß sich daraus irgendetwas für Sonnenverehrung bei den babylonischen Juden ergäbe (vgl. den jüdischen Personnamen חֵנָדָד = חֵן־הֲדַד, Baudissin, Studien I, S. 314).

Von jüdischem Sonnenkult in der nachexilischen Zeit wissen wir nichts. Wohl aber kommt in der spätern jüdischen Angelologie, die eine naturalistische Seite an den Engeln betont, eine nach Henoch 8, 3 kaum nur bildlich zu verstehende Beziehung eines Engels zur Sonne vor in dem Engelnamen **Samsaveel**, **Simapisiel** = שְׁמְשִׁיאֵל Hen. 6, 7; 8, 3; 69, 2 (vgl. die Beziehung eines Engels zum Mond A. Mond S. 347, 33 ff.).

Daß nach Josephus die jüdische Sekte der Essener ihre Gebete verrichtete, der aufgehenden Sonne zugewendet (**Bell. Jud. II**, 8, 5), im Unterschied von der Gebetsrichtung der orthodoxen Juden nach Jerusalem, ist wohl von Josephus irrtümlich verstanden worden als eine „Bitte an die Sonne, sie möge aufgehn", jedenfalls nicht beweisend für göttliche Verehrung der Sonne (Lucius, Der Essenismus 1881, S. 61 f.). Wohl aber wird die Sekte der Sampsäer bei Ephiphanius nach ihrem Namen mit Sonnendienst in Verbindung stehn. Man vergleiche zu der Bezeichnung Christi bei den mit den Sampsäern verwandten Elkesaiten als *μέγας βασιλεύς* (s. A. Elkesaiten Bd V, S. 315, 59) die semitischen Epitheta des Sonnengottes (s. oben § **III**, 3, h). Hier wird wie bei den Mandäern Entlehnung aus aramäisch-babylonischem Heidentum vorliegen. Dafür aber, daß schon vor der christlichen Ära Einfluß des Sonnenkultus auf das späte Judentum sich geltend gemacht habe, finde ich keine Anzeichen. Die in Weish. Sal. 16, 28 vorausgesetzte Sitte des Gebetes vor Sonnenaufgang braucht keinerlei Beziehung zu Sonnendienst und speziell zu der im ausgehenden Heidentum weit verbreiteten Sitte der Anbetung der aufgehenden Sonne (s. hierüber Cumont, **Textes et monum.**, Bd I, S. 128 f.) zu haben. So gewiß es ist, daß in der Kaiserzeit und vielleicht schon früher, namentlich in Kleinasien, jüdische Gemeinschaften stark von heidnischen Vorstellungen und Bräuchen beeinflußt worden sind, wofür Cumont (**Les mystères de Sabazius et le Judaïsme** in den **Compt. rend. de l'Acad. des Inscript.** 1906, S. 63 ff.) frappante Belege geliefert hat, erscheint es mir doch zweifelhaft, ob das palästinische Judentum und überhaupt das Judentum, aus welchem die ersten christlichen Gemeinden hervorgingen, solchen Einflüssen zugänglich gewesen ist (Ma 3, 20 und Pf 19, 6 handelt es sich höchstens um die Ausdrucksweise).

Die christliche Feier des Sonntags hat gewiß in ihrer Entstehung mit Sonnendienst nichts zu thun (was Gunkel, Zum religionsgeschichtl. Verständnis, S. 73 ff. annimmt), da sie sich ausreichend aus den von ihr vorausgesetzten Berichten von der Auferstehung Jesu erklärt; aber daß der Sonntag in den Mithramysterien gefeiert wurde (aus semitischem Heidentum ist darüber bis jetzt nichts bekannt), mag der Verbreitung der Sonntagsfeier günstig gewesen sein. Für den Auferstehungstag erscheint der Sonntag als solcher in keiner Relation bedeutsam, sondern nur als dritter Tag. Auch in dem Datum des Auferstehungstages vermag ich einen Zusammenhang mit Sonnendienst (Gunkel a. a. O., S. 79 ff.) nicht zu erkennen. Das Zusammenfallen mit einem altsemitischen Frühlingsfest (s. oben § **III**, 2, b) beruht darauf, daß der Tod Jesu in die Zeit des Passahfestes fiel und daß das althebräische Passah aus jenem Frühlingsfest hervorgegangen ist. Bei dem altsemitischen Frühlingsfest ist allem Anschein nach nicht eigentlich an ein Sonnenfest zu denken sondern eher an ein Fest der wiedererwachenden Vegetation.

g) Rückblick. Wo immer wir bei den Hebräern und Judäern deutliche Spuren des Sonnendienstes beobachten, ist er entweder bestimmt oder doch allem Anschein nach aus der Fremde entlehnt. Für althebräischen Sonnendienst haben wir keinerlei sichere Anzeichen. Auch bei den nächsten Nachbarn und Verwandten der Hebräer, den Kanaanäern, läßt sich alteinheimischer Sonnendienst mit Bestimmtheit nicht konstatieren. Allerdings kommt schon verhältnismäßig frühzeitig eine vereinzelte Spur für ein solares Element in der phönizischen Religion vor, das aber entlehnt sein kann. Der Sonnendienst der spätern Phönizier, der allem Anschein nach auch bei ihnen nicht gerade eine zentrale Stellung eingenommen hat, ist offenbar unter aramäischem Einfluß aufgekommen. Bei den Aramäern finden wir seit unsern ältesten Nachrichten die Verehrung des Gottes Šmš bestehend und haben aus späten Zeiten sehr reichhaltiges Material für ihren Sonnenkult. Er mag zum babylonischen Kultus in einem Abhängigkeitsverhältnis stehn, wie es auch sonst für Formen der aramäischen Religion der Fall ist. Bei den Babyloniern ist der Gott **Samaš** von uralters her bezeugt. Er ist vielleicht das Urbild aller Sonnengötter bei den Nord- und Westsemiten. Als eine anscheinend selbstständige geschichtliche Erscheinung findet sich daneben bei Arabern und Südarabern der Dienst einer Sonnengöttin. — Soweit uns die wenigen erhaltenen Andeutungen über die Vorstellungen von dem nordsemitischen Sonnengott führen, ist es vorzugsweise das Moment der Erleuchtung gewesen, das in der Sonne verehrt wurde und schon frühzeitig den Sonnengott als Förderer der Wahr-

heit und Gerechtigkeit erscheinen ließ; zugleich stand im Vordergrund der Beobachtung die überwältigende Macht der Sonne, um derentwillen der Gott gedacht wird als ein Held, ein Herr und König. **Wolf Baudissin.**

Sonntagsfeier. — I. In der alten Kirche und im Mittelalter. H. Bartel, De stato die veterum Christianorum, Viteb. 1727. J. G. Abicht, De sabbato Christianorum, ib. 1731. D. H. Arnoldt, De antiquitate diei dominici, Regiomont. 1754; J. B. Albert, De celebratione sabbati et diei dom. inter veteres et recentiores, Viteb. 1772. C. C. L. Franke, De diei dominici apud vett. Christt. celebratione, Hal. Sax. 1826 [die drei letztgen. Schriften abgedruckt in Volbedings Thesaur. commentationum I, 1826]; G. B. Eisenschmidt, Gesch. der chr. Sonn- und Festtage, 1793. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche (1825 ff.) V, 1. F. Probst, Kirchl. Disziplin der drei ersten Jahrhunderte III, 1. E. W. Hengstenberg, Der Tag des Herrn, Berlin 1852 (aus „Ev. KZ" 1851). Hessey, Sunday. The Bampton Lectures for 1860 (5. ed. 1889). J. N. Andrews, Hist. of the Sabbat, Lond. 1861 (auch französ., 2e édit., Bâle 1886). E. Wetzel, Ueber den Ursprung der christl. Sonntagsfeier, Stettin 1874. A. Barry, Art. „Lords Day" in DchrA II (1880). Theod. Zahn, Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche, Hannover 1878 (auch in Zahns „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche", 1893; 2 A. 1898). W. F. Crafts, The Sabbath for Man. A study of the origin, obligation, history and present state of the Sabbath Observance, New York 1885. O. Henke, Zur Geschichte der Lehre v. d. Sonntagsfeier, ThStK 1886, IV. U. Grimelund, Die Gesch. des Sonntags. Aus d. Norwegischen von H. Hansen, Gütersloh 1889. L. Thomas, Le jour du Seigneur, 2 vols, Genève 1892 f. (bes. t. II: Le Sabbat mosaïque et le dimanche). Schick, Die histor. Voraussetzungen der Sonntagsfeier: NKZ 1894, S. 748 ff. (ders.: „Etwas über die Entstehung und Begründung der Sonntagsf.", ebd. 1903 ff., S. 883 ff.; H. Thurston, The mediaeval Sunday: The XIXth Cent. Jul. 1889; J. A. Milne, Primitive Christianity and Sunday Observance, London 1900. H. R. Gamble, Sunday and the Sabbath (The Golden Lectures for 1900), New York 1901. N. J. D. White, Art. „Lords Day" in Hastings und Selbie, Dict. of the Bible III, 338—350.

Die frühesten Spuren einer festlichen Auszeichnung des ersten Wochentags als des Auferstehungstages Christi begegnen uns in der paulinischen Epoche des apostolischen Zeitalters. Während der (etwa von 30—50 nach Chr. zu erstreckenden) petrinischen Epoche hatte die apostolische Christenheit, in Befolgung des vom Herrn selbst gegebenen Beispiels, einerseits noch am Festcyklus der alttestamentlichen Kultusordnung festgehalten (vgl. AG 2, 1; 3, 1 ꝛc.), andererseits sich schon eine freiere Stellung zur herkömmlichen jüdischen Sabbathsbeobachtung — entsprechend dem Grundsatze, den der Herr bei seinen Sabbathheilungen befolgte [Jo 5, 17] — zu geben begonnen. Sie hatte angefangen, ihrem spezifisch christlichen (oder neutestamentlich, d. h. nicht mehr durch den Hinblick auf Gottes Schöpfungsordnung, sondern durch dankbare Verherrlichung seines Erlösungswerks motivierten) Andachtsbedürfnisse durch tägliche gottesdienstliche Zusammenkünfte Genüge zu leisten (AG 2, 42—46). Eine besondere kultische Auszeichnung wurde, und zwar zuerst wohl in paulinisch-heidenchristlichen Kreisen (vgl. 1 Ko 16, 2 mit AG 20, 7), dem ersten Wochentage dadurch zu teil, daß verlängerte (vgl. AG l. c.) und durch das Sammeln von Liebesgaben (1 Ko l. c.) besonders ernst und feierlich gestaltete Vereinigungen zu gemeinsamer Andacht an ihm gehalten wurden. Die *μία τῶν σαββάτων* wurde so zur *κυριακὴ ἡμέρα* — ein Name, der zuerst Apk 1, 10, sowie dann bei Ignatius ad Magn. c. 9 begegnet. Auch die Didache (c. 14) kennt den Sonntag als christlichen Feiertag, und zwar unter den Namen *κυριακὴ κυρίου*. Dagegen bezeichnet der Heide Plinius in seinem Berichte an Trajan ihn nur als einen „bestimmten Tag" (Ep. X, 96). Der Verfasser des Barnabasbriefs aber nennt ihn den „achten Tag" und hebt als Grund für seine festliche Begehung Christi Auferstandensein an diesem Tage hervor, unter Miterwähnung seines erstmaligen Erscheinens bei den Jüngern (vgl. Jo 20, 26), sowie seiner Himmelfahrt; vgl. Lc 24, 51; Mc 16, 14 (Barnab. Ep. c. 15). Unter dem Namen „Sonntag" begegnet uns der Tag des Herrn zuerst bei Justinus Martyr, der diese Bezeichnung „Tag des Helios" mit dem doppelten Hinweis einerseits auf die Erschaffung des Lichts am ersten Schöpfungstage Gen 1, andererseits auf das Hervorgehen Christi („der Sonne der Gerechtigkeit" Ma 3, 20; vgl. Lc 1, 78) aus der dunklen Grabesnacht rechtfertigt (Apol. I, 67). Seit Justin häufen sich die Erwähnungen des Herrntages als des Wochenfestes der Christen immer mehr; vgl. noch Justin Dial. c. Tryph. c. 138; Theophil. Ant. ad Autol. II, 17; Dionysius von Korinth bei Euſ. h. e. IV, 22, sowie Eusebs Notiz über die Ebioniten, welche den Sabbath neben dem Sonntag gefeiert hätten (h. e. III, 27, 5). Zu erinnern ist auch an die besondere Schrift Melitos von Sardes über den Gegenstand (erwähnt von Euſ. h. e. IV, 26 als *ὁ περὶ κυριακῆς λόγος*), sowie

an Tertullians Abwehr der heidnischen Beschuldigung, als huldigten die Christen, wenn sie den Sonntag als Freudentag begingen, einer religio Solis (Apologet. c. 16). — Gegenüber der Behauptung Gunkels (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs 1903, S. 74f.): die christliche Gemeinde habe, indem sie den Sonntag feierte, „indirekt die Feier eines alten Göttertags übernommen", ist zu bedenken, daß der naturgemäße Abscheu der alten Christen vor allem götzendienerischen Wesen (1 Ko 10, 22) eine derartige Beziehung ihres wöchentlichen Feiertags jedenfalls unbedingt ausschloß und daß Justin und Pseudobarnabas l. c. die Sonntagsfeier ganz und gar anders motivieren (vgl. auch v. Dobschütz, Probl. d. apost. Zeitalters, 1903, S. 48f.).

Über die Art der festlichen Begehung des Sonntags im nachapostolischen Zeitalter erfahren wir durch Tertullian, daß man das Fasten sowie das knieende Beten an ihm, als einem Freudentage, vermied (Tert. de cor. mil. 3). Die erste dieser beiderlei Äußerungen sonntäglicher Freude (*εὐφροσύνη*, Barnab. l. c.) erwähnen auch Can. apost. 65, Epiphanius (Expos. fidei c. 22), sowie verschiedene Konzilienbeschlüsse des 4. Jahrhunderts (Conc. Gangr. c. 370, can. 18; Conc. Carth. 398, c. 64). Des Stehens beim sonntäglichen Gebete gedenkt auch schon Irenäus (Fragm. de Paschate), sowie weiterhin Conc. Nicaen. can. 20; Constitt. app. II, 59 u. s. f. — Wenn Tertullian einmal auch Vermeidung werktäglicher Arbeiten als zur Sonntagsfeier der Christen gehörig hervorhebt, so motiviert er das, entsprechend dem Freudencharakter des Tages, nicht etwa alttestamentlich-gesetzlich (unter Verweisung auf Sabbathgebote wie Ex 20, 8f.; 31, 13ff.), sondern spezifisch neutestamentlich, mit Gründen christlicher Zweckmäßigkeit und Wohlanständigkeit (De orat. c. 23). Diese Auffassung des Sonntags als um seiner selbst willen und nicht etwa wegen der alttestamentlichen Sabbathordnung mit Arbeitslosigkeit zu begehenden Tags (gemäß dem Grundsatz und den bekannten Aussprüchen des Herrn wie Jo 5, 17; Mt 12, 3—8 u. Par., ꝛc.) bleibt noch mehrere Jahrhunderte hindurch in Geltung. Noch ein Konzil zu Laodicea von 363 bleibt bei der milden Forderung, daß man sich „möglichst der Arbeit enthalten" solle, stehen. Ja noch bis ins 6. Jahrhundert hinein behält diese gelindere, von der Idee einer „Substitution" des Sonntags für den Sabbath des A. Bundes gänzlich unberührte Auffassung des Tags des Herrn angesehene und einflußreiche kirchliche Vertreter: vgl. das Concil. Aurelian. von 538, wo es als judaisierend verurteilt wird, wenn man meine, man dürfe Sonntags weder reiten noch fahren, weder Mahlzeiten bereiten, noch sich selbst oder das Haus schmücken u. s. f.

Die erste gesetzliche Verordnung zur Beförderung der Sonntagsruhe und Sonntagsfeier erließ, wie es scheint, der alexandrinische Märtyrerbischof Petrus während der Maximinschen Christenverfolgung c. 310 (s. das von C. Schmidt verdeutschte koptische Fragment: TU XX, 4, b, S. 39). Den Charakter staatlicher Schutzmaßregeln tragen die bekannten Erlasse Konstantins, über welche Eusebius (V. C. IV) berichtet. Das erste polizeiliche Sonntagsgesetz vom Jahre 321 stützt sich nicht etwa auf alttestamentliche Sabbathgebote, sondern darauf, daß der dies Solis geheiligt und festlich ausgezeichnet werden müsse; der Zusammenhang der Verordnung mit des Kaisers synkretistischem Helioskultus ist da unverkennbar (was Thomas, Le jour du Seigneur l. c. [t. II, App. p. 23] vergebens zu bestreiten sucht; s. ihm gegenüber bes. Zahn a. a. O.). Wie dieses erste konstantinische Sonntagsgesetz zunächst nur den Gerichten und den städtischen Gewerben Stillstand am ersten Wochentage gebietet, so fügen zwei spätere Verordnungen auch das Verbot aller die Andacht störenden militärischen Übungen hinzu (V. C. IV, 18—20). Strengere Satzungen ließen die späteren christlichen Kaiser folgen. Valentinian untersagte gerichtliche Beitreibung von Schulden an Sonntagen (368). Theodosius d. Gr. wiederholte dieses Immunitätsgesetz zu Gunsten des christlichen Feiertags, dieses „dies Solis, quem dominicum rite dicere maiores", und brandmarkte jeden Übertreter desselben als einen non modo notabilis, verum etiam sacrilegus (Cod. Theodos. VIII, tit. XII, 2). Auch die Aufführung von Schauspielen am Sonntage der Christen untersagte bereits der ältere Theodosius im Jahre 386 (Cod. Th. XV, tit. V, 2), und der Jüngere fügte dem 425 ein gänzliches Verbot irgendwelcher Teilnahme an sonntäglichen Zirkus- oder Theatervorstellungen hinzu; selbst die Feier des kaiserlichen Geburtstages müsse vom Sonntag hinweg verlegt werden, damit dessen andächtige Ruhe nicht gestört werde (ib. XV, tit. V, 5). Ein abermaliges Schauspielverbot im Interesse der Sonntagsheiligung ließen 469 die Kaiser Leo I. und Anthemius ausgehen; mit strengen Strafen werden darin alle Teilnehmer an „obscönen" Theater-, Zirkus- oder Amphitheatervorstellungen bedroht (Cod. Just. l. III, tit. XII, 11). — Ein Gesetz zur Sicherstellung der Ge-

fangenen wider allzu harte Behandlung und insbesondere zur Gewährung gewisser sonntäglicher Erleichterungen und Erquickungen (bestehend in besserer Nahrung, in einem Bad ꝛc.) an dieselben hatte schon Honorius 409 erlassen (Cod. Just. I, tit. IV, 9). Ähnliche Verordnungen brachte die Kirchengesetzgebung des Abendlandes; ein Konzil zu Orléans 549 befahl allsonntägliche Visitation der Gefängnisse durch einen Archidiakon oder Propst, um nach den Bedürfnissen der Gefangenen zu sehen und gegen inhumane Behandlung derselben einzuschreiten (Labbei Concill. Coll. IX, p. 134). — Von Wichtigkeit ist noch ein die Sonntagsheiligung betreffendes besonders strenges Synodaldekret von Mâcon aus dem Jahre 585. Dasselbe bedroht Bauern und Sklaven, welche am Sonntage Feldarbeiten thun würden, mit Prügelstrafen, Gerichtsbeamte, welche die Sonntagsruhe verletzen würden, mit Verlust ihrer Stellen, sowie Kleriker im gleichen Falle mit sechsmonatlicher Einsperrung und Degradation. Der gesetzlich herbe und schroffe Charakter dieser Zwangsmaßregeln der alten fränkischen Kirche spiegelt sich auf lehrreiche Art in den Legenden von allerlei Strafwundern für Übertreter des Sonntagsgebots worüber Gregor von Tours in De glor. martyrum etc. mehrfach berichtet (vgl. Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger, 1900, S. 330f.). Allein trotz dieser gesetzlichen Schroffheit findet sich auch hier noch keine direkte Übertragung alttestamentlicher Sabbathgebote auf das christliche Gebiet. Der Sonntag soll in der bezeichneten strengen Weise gefeiert werden als Auferstehungstag, der uns Wiedergeburt und Sündenfreiheit gebracht hat; nur nebensächlicherweise wird berührt, daß er als ein Gegenbild des Ruhetages des A. Bundes zu betrachten und demgemäß ähnlich wie dieser von Arbeit frei zu erhalten sei (Conc. Matiscon., bei Labbe l. c., IX, 947). — Auch sämtliche Kirchenväter bis um eben diese Zeit, Gregor d. Gr. noch mit eingeschlossen, motivieren ihre Mahnungen zur Heilighaltung des Sonntags nicht alttestamentlich-sabbatharisch, mittelst Zurückgehens aufs dritte mosaische Gebot, sondern neutestamentlich. „Der Sabbath bedeutet Ruhe, der Sonntag aber Auferstehung", lehrt Augustin (in Ps. CL), und: „Unser wahrer Sabbath ist der Herr Jesus Christus selbst", schreibt Gregor d. Gr. den Römern (Ep. XIII, 1). So auch Hesychius von Jerusalem (gest. 433) in einer die Unverbindlichkeit des mosaischen Sabbathgebots für Christen hervorhebenden Homilie über eine Exodusstelle; desgleichen der merkwürdige apokryphe „Brief Christi vom Himmel", der, wie es scheint, zunächst im Orient (schon im 6. Jahrh.?) auftauchte, dann c. 740 durch Aldebert in Westfrankreich verbreitet, und daher durch ein römisches Konzildekret 745 als gefälschte Urkunde verdammt wurde (vgl. Hauck, KG Deutschlands I, 510), später aber bei den Flagellanten des 14. und 15. Jahrhunderts aufs neue zu Ansehen gelangte, ja noch jetzt katholischen Jerusalempilgern als ein wirksames Amulet zum Kaufe angeboten wird (s. Hippolyte Delehaye S. J., Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel, Brüssel 1899 [aus d. Bullet. der Ac. R. de Beligique, Nr. 2] und vgl. dazu W. Köhler in DLZ 1899, Nr. 39, der die Delehaysche Annahme eines abendländischen Ursprungs des Apokryphon bestreitet; — auch G. Morin in d. Rev. bénéd. 1899, p. 210—219 und v. Dobschütz: LCBl 1899, Nr. 25).

Erst seit der Karolingerzeit (nicht schon früher wie L. Thomas l. c. will) dringt die Idee einer Substitution des Sonntags für den alttestamentlichen Sabbath im christlichen Abendlande zur Herrschaft durch und wird demgemäß die Begründung aller die Sonntagsfeier betreffenden Vorschriften mit dem Sabbathgebot des Dekalogs allgemein üblich. Alkuin (Homil. XVIII post. Pentecost.) bemerkt über den Sabbath der Juden ausdrücklich: cuius observationem mos Christianus ad diem Dominicum competentius transtulit. Und Karl d. Gr. (787) leitet eine Reihe strenger Verordnungen zu Gunsten der Sonntagsheiligung mit der charakteristischen Formel ein: Statuimus secundum quod et in lege Dominus praecepit (Cap. Car. M. c. 80; Conc. Mogunt. 813, c. 37). Von da an beherrschen sabbatharische Grundsätze die Sonntagsgesetzgebung durchs ganze Mittelalter hindurch (vgl. Thurston l. c.).

Ähnlich auch im Morgenlande, wo schon Leo d. Isaurier mit besonders scharfen Arbeitsverboten für den Sonntag vorgegangen war, und wo Leo VI. d. Philosoph (881) die älteren, von Konstantin d. Gr. herrührenden Sonntagsgesetze als zu lax außer Kraft setzte, ihnen strengere „gemäß dem, was der hl. Geist und die von ihm geleiteten Apostel bestimmt hätten", substituierend (Constit. 54, bei Heylin l. c.). — Über später in der orthodoxen Kirche in dieser Hinsicht hervorgetretene freiere Regungen bietet Ph. Meyer in s. Geschichte der theologischen Litteratur der griech. Kirche im 16. Jahrh. (Leipzig 1899) interessante Mitteilungen, so über ein fast ganz lutherisch klingendes Votum des Pachomios Rhusanos zur Sonntagsfrage (S. 52, — vgl. Krumbacher, Byz. Litt.² 137. 593). Wegen

eines neueren Sonntagsfeierstreits, welcher c. 1754 zwischen der rigoristischen Kolywaden-partei der Athosmönche und ihren Gegnern (über die Frage, ob Darbringung der sog. *κόλυβα* für Verstorbene am Sonntage zulässig sei oder nicht) entbrannte (s. Ph. Meyer, Die Athosklöster: ZKG XI, 1890, S. 500 ff.; Kattenbusch, Konfessionskunde I, 512 ff.; L. Petit, Echos d'Orient 1899, Nr. 8).

II. In der nachreformatorischen Zeit (bis gegen Ende des 19. Jahrhs.). Ueber die konfessionelle Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten in der Sonntagsfeier-theorie und -praxis handeln außer den bisher angeführten Schriften (bes. Hengstenberg, Hessey, Schick, Th. Zahn): a) reformierterseits: Nicolas Bowerd (Norton), The doctrine of the Sabbath, 1595 (später lat. u. d. T.: Sabbatum Veteris et Novi Testament, London 1606), von den älteren Schutzschriften für die strenge puritanische Sabbathpraxis eine der wichtigsten; vgl. Douglas Campbell, The Puritan in Holland, England and America [London 1892], II, 157 f.). Nathan. Eaton, Amesii sententia de origine sabbati et de die dominica, quam ex ipsius mente concepit, Amstelod. 1658 (vgl. Visscher, Guil. Amesius, Haarlem 1894, p. 187; auch Müllers Art. „Amesius“: Bd I, 448, 50 ff.). Sam. Pufendorf, De habitu religionis, § 48 (Verteidigung der strengeren ref. Sonntagsdoktrin gegenüber den Lutheranern wie Calov, Fecht rc.; vgl. F. Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, Berlin 1900, S. 95). J. T. Baylee, History of the Sabbath, London 1857. Rob. Cox, Literature of Sabbath question, Edinb. 1865. James Gilfillan, The Sabbath, 2. ed., New-York 1865. A. H. Lewis, A critical history of the Sabbath and the Sunday, Alfred Centre 1886 (ist sabbatharisch-baptistische Tendenzschrift). — Vgl. Andrews Crafts u. Thomas l. c. (s. o., I). Atterbury, Art. „Sunday Legislation“ in Schaffs Relig. Encyclop. III, 2260 f. G. Godet, Le bon droit du dimanche, Neuchat. 1894. E. F. K. Müller, Sonntag und Sabbath: Vortr. VII in der Sammelschrift „Zur christl. Erkenntnis“, Leipzig 1898.

b) Lutherischerseits: Gotthilf Hillner, Luthers Stellung in der Sonntagsfrage: Mt u. Nachr. aus d. ev. Kirche Rußlands 1888, Sept. u. Okt. Gerh. Uhlhorn, D. Sonntagsfrage in ihrer sozialen Bedeutung, Lpz. 1870. Ders., Art. „Sonntag; Sonntagsruhe“ in Th. Schäfers Ev. Volkslexikon, S. 688—691. E. Haupt, Der Sonntag u. die Bibel (aus Schäfers „Monatsschr. f. Diakonie u. innere Mission), Hamburg 1878. H. Maurer, Die Bedeutung des Sonntags nach der Schrift: Kirchl. Monatsschrift 1887. Gg. Arndt, Der Sonntag u. d. Reformation: ebd. 1898. Mart. v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, 2. Aufl., Leipzig 1897, S. 377—395. „Der Sabbath und der Sonntag“, in Jägers Zeitschrift „Die Seelsorge“, 1902, S. 279 ff. 297 ff.

Wegen der betreffenden (zumeist streng antireformierten) Lehrweise der Lutheraner Nordamerikas s. bes. Ferd. Walther (St. Louis) in der Ztschr. „Lehre u. Wehre“ 1864 u. 1865. S. Fritschel: Theol. Monatshefte (Allentown) 1872. H. E. Jacobs, Art. „Sunday, Lutheran view of“, in The Lutheran Cyclopaedia, New-York 1899.

Von der judaisierenden Sonntagstheorie und -praxis des Mittelalters wandte im Reformationszeitalter die deutsche evangelische Christenheit sich wieder ab, um zur Auffassungsweise des christlichen Altertums zurückzukehren. Luthers gr. Kat. (S. 401 Müller) erklärt in Bezug auf die Ruhe und gottesdienstliche Auszeichnung des Feiertags der Christen: Solchs aber ist nicht also an die Zeit gebunden, wie bei den Juden, daß es müßte eben dieser oder jener Tag sein, denn es ist keiner an ihm selbs besser denn der ander; sondern sollt wohl täglich geschehen, aber weil es der Haufe nicht warten kann, muß man je zum wenigsten einen Tag in der Woche ausschießen. Weil aber von Alters her der Sonntag dazu gestellet ist, soll mans auch dabei bleiben lassen, auf daß es in einträchtiger Ordnung gehe und niemand durch unnötige Unordnung ein Neuerung mache". Und Art. 28 der Augsb. Konfession (S. 67 M.) protestiert ausdrücklich wider die sabbatharische Substitutionstheorie: Scriptura abrogavit sabbathum, quae docet omnes ceremonias Mosaicas post revelatum evangelium omitti posse. Ähnliche zum Teil noch schärfer gefaßte Vota liest man sowohl bei Luther (s. Hillner a. a. O., auch Hessey, p. 166 rc.) wie bei Melanchthon (in der Loci th. von 1539), bei Brenz (Catechism. pia et utili explicat. ill., 1561, p. 475; auch Comm. in Lev. 23), bei Chemnitz (Exam. Conc. Trid. IV, 211 sq.) u. s. f.; vgl. Nathusius u. Arndt a. a. O. In praxi wurde dabei doch zum Teil recht streng verfahren; beispielsweise hielt der Stralsunder Superintendent Joh. Freder (gest. 1562) eifrig darauf, daß am Sonntage keine Hochzeiten gehalten würden und griff er 1549 seinen Kollegen Alexander Dume (gest. 1551) heftig an, als derselbe auf Grund der freieren Sonntagstheorie die Erlaubtheit sonntäglicher Hochzeitsfeiern zu verteidigen wagte (Kosegarten, Gesch. d. Univ. Greifswald I, 195). Wie hier und wie bei einem ähnlichen Sonntagsstreit zu Rostock im Jahre 1557, über welchen Wiggers, JB. d. Ver. f. Mecklenb. Gesch. XIX, 65 ff. berichtet, traten auch sonst noch im lutherischen Kirchengebiete des Reformationsjahrhunderts extreme Ansichten und Grundsätze in Betreff der Sonntagsfeierfrage einander gegenüber. Wider eine

in Böhmen, Mähren und Ungarn hervorgetretene Sabbatharierpartei, deren Rückkehr zu buchstäblicher Befolgung des alttestl. Gebots der Sabbathfeier auch Luther mehrfach gerügt hat (z. B. Enarr. in Gen. IV, 46; X, 31; Brief wider die Sabbather, EA 31, 416; vgl. Hillner, S. 17), erhob sich Casp. Schwenkfeldt 1532 mit einer Schrift: „Vom christl. Sabbath und Unterschied des A u. NTs", worin er eine ziemlich extrem mystische Feiertagstheorie entwickelte. Nur der „geistliche Sabbath, so man mit dem Herzen von Sünden feiert", sei ein rechter Sabbath; den Sabbath heiligen heiße nicht „von der Arbeit leiblich still stehen und müßig gehen, sondern kein Böses thun, von Sünden abstehen und den alten Menschen feiern lassen von allen seinen Werken". Lediglich als Symbol von Christi Auferstehung sei der Sonntag bedeutsam, er verpflichte zu keiner bestimmten äußeren Art von Feier; „Christus hat den Samstag den Juden aussabbathiziert und mit seiner Auferstehung einen neuen Feiertag herfürer bracht, deß Symbolum ist der Sonntag &c.". Zu ähnlicher spiritualistischer Verflüchtigung jeder äußeren Sonntagsfeierpflicht neigte Valent. Weigel („Der Christ machet ihm kein Gewissen, er lässet sich nicht dringen; nach dem inneren Menschen ist er frei und ungefangen &c."; Pred. am 17. p. Trin., in d. Kirchen- und Hauspostille, Neustadt 1618, S. 275), während Joh. Arnd mehr mit der kirchlich traditionellen Auffassung harmonierte und zwischen dem alttestl. Sabbath als „jüdischem Kirchengesetz" und dem Feiertage der Christen als einer von Gottes Weisheit gegebenen heiligen und unverletzlichen Ordnung unterschied (Katechismuspredigten, zum 3. Gebot [1770], S. 96). Ähnlich wie Arnd dann auch Balthasar Schuppius, Joach. Lütkemann u. a. Vorläufer Speners (vgl. H. Lütkemann, D. Joachim Lütkemann, sein Leben u. sein Wirken, 2. A. 1902, S. 42).

Im reformierten Kirchengebiete herrschte ursprünglich die nämliche evangelisch-freie und doch maßvolle, das antinomistische Extrem vermeidende Auffassung der Sonntagsfeier, welcher die luth. Symbole Ausdruck geben. Bucer erklärt in s. Matthäuskommentar von 1530 (zu Mt 12) es für „einen Aberglauben und Angriff auf die Gnade Christi", wenn man sonntägliches Arbeiten an sich und unbedingt als Sünde verurteile. Selbst Calvins strengen Strafgesetzen wider die Sonntagsschänder in den Ordonnances ecclésiastiques lag nicht etwa die sabbatharische Substitutionstheorie zu Grunde. Die Conf. Helv. II, 24 erklärt ausdrücklich: Observationi Judaicae et superstitionibus nihil hic permittimus; neque enim alteram diem altera die sanctiorem esse credimus, neque otium Deo per se probari existimamus; sed et dominicam, non sabbathum, libera observatione celebramus". Derselbe mild evangelische Geist spricht aus den einschlägigen Ausführungen der übrigen reformierten Bekenntnisse aus dem 16. Jahrhundert, z. B. auch aus Heidelb. Kat. Fr. 103. Erst im Schoße des schottischen und englischen Presbyterianismus bildete sich jene gesetzesstrenge Feiertagstheorie und -praxis aus, welche, von der Voraussetzung einer Substitution des Sonntags für den alttest. Sabbath aus, absolute Enthaltung von aller Arbeit und anhaltendes gottesdienstliches Feiern während der ganzen Dauer des Tages fordert. So schon jener Nic. Bowerd (s. o. d. Litt.), dessen „Sabbathum V. et N. Testamenti" zur Ausbildung und Verbreitung der puritanischen Sonntagsdoktrin in besonders wichtiger Weise beigetragen hat (vgl. D. Campbell l. c., auch Ph. Schaff, The Creeds of Christendom I, 777 f.). Ganz im Sinne dieser alttestl. strengen Theorie erklärt die Westminsterkonfession, a. 21, 7: Dies dominicus est perpetuo ad finem mundi tamquam sabbatum Christianorum celebrandum etc.; ib. 8: Tunc autem hoc sabbatum Deo sancte celebratur, quum post corda rite praeparata et compositas res suas mundanas, homines non solum a suis operibus, dictis, cogitatis, a recreationibus quoque ludicris quietem sanctam toto observant die, verum etiam in exercitiis divini cultus publicis privatisque ac in officiis necessitatis et misericordiae toto illo tempore occupantur". Ähnlich der Cat. maior der Westminstersynode bei Erklärung des 4. Gebots: „Sanctificandum est sabbatum s. dies Dominicus sancta per totum diem quiete etc. (bei Niemeyer, App. p. 73 sq.), sowie viele strengcalvinische Theologen Englands und der Niederlande bis ins 18. Jahrhundert hinein (wegen Amesius s. d. oben cit. Schrift von Eaton, sowie Visshcr l. c.). Für diese Lehrweise traten auch Anglikaner ein wie Erzbischof Sharp v. Canterbury (um 1700); desgleichen in Holland und Deutschland die Anhänger der Schule des Coccejus, wie H. Witsius, welcher die Feiertagsheiligung als zu den sacramenta Paradisi gehörig, schon von den ersten Menschen geübt werden ließ (vgl. Ritschl, Gesch. d. Piet. I, 276 f.). — An Widerspruch gegen den puritanischen Feiertagsrigorismus fehlte es nicht, weder in anglikanischen, noch in presbyterianischen Kreisen. Während des ganzen 17. Jahrhunderts nehmen die Sonn-

tagsfeierkontroversen in Englands Theologie und Kirche kein Ende. Gegen ein Edikt Jakobs I., wodurch dem Volk gewisse Sonntagsvergnügen gestattet wurden, das sog. Book of Sports vom Jahre 1616, erhoben sich die presbyterianischen Theologen in heiligem Eifer, während Anglikaner wie Bischof White von Ely, Peter Heylin (Kaplan des Erzbischofs Laud und Verfasser einer History of the Sabbath [2. ed. 1636]), John Pocklington (Verf. von Sunday, not Sabbath, London 1636) u. a. für den königlichen Erlaß eintraten (vgl. überhaupt Schaff l. c.). — Unter den späteren Stuarts rief das Auftreten der Bampfield-Mumfordschen Sabbatariersekte (seit 1671) eine neue Kontroverse dieser Art hervor, wobei u. a. John Bunyan sehr milde, evangelisch freie Ansichten entwickelte. Eben damals war es, wo John Milton das erst nach seinem Tode bekannt gewordene Werk On Christian doctrine verfaßte (herausgeg. durch Sumner, Cambr. 1825), worin er den in der Westminsterkonfession aufgestellten Grundsätzen ziemlich liberale Ansichten gegenüberstellte, insbesondere es bestritt, daß die Sabbathfeier bereits im Paradiese Gesetz für die Menschen gewesen sei. Unter den Anglikanern derselben Zeit war es besonders John Spencer, der in seinem großen Werke De legibus Hebraeorum ritualibus (1685) für die freiere Ansicht eintrat (vgl. überhaupt John Hunt, History of Relig. Thought in England etc. I, 131. 194; II, 116. 310 2c., sowie D. Campbell l. c.).

Verhandlungen ähnlicher Art beschäftigten teilweise auch die holländisch- und schweizerisch-theologischen Kreise jener Zeit; wie denn jene Witsiussche sabbatharische Paradiesestheorie u. a. durch J. H. Heidegger in Zürich (gest. 1698), sowie durch verschiedene andere Coccejaner von der minder strengen Richtung (bes. Lampe 2c.) bestritten wurde. Ein damals hervorgetretenes antisabbatharisches Extrem bezeichnet die Sonntagstheorie Jean de Labadies und der Schürmann: den Christen sei keinerlei Feier eines besonderen Tages vorgeschrieben, alle Werke eines Jüngers Christi seien Akte der Gottesverehrung; man brauche deshalb die alltägliche Arbeit am Sonntage nicht zu unterbrechen oder auszusetzen, vorausgesetzt, daß die rechte feiertägliche Gesinnung im Herzen vorhanden sei (Ritschl a. a. O. I, 229. 253. 269). Bis in Deutschlands lutherisch-theologische Kreise hinein läßt sich der Wellenschlag der durch den puritanischen und coccejanischen Sabbathsrigorismus erzeugten Streitverhandlungen verfolgen. Fecht (1688), Stryck (oder vielmehr der unter dessen Auspizien promovierende Rechtskandidat Wagener (in der Hallenser Dissertation De jure sabbati, 1702); auch Dürr in s. Compendium theol. mor. (ed. 3, 1698), Balduin in s. Kasuistik (Cas. Consc. l. II, 6), desgleichen Graf Zinzendorf 2c. traten für die freiere luth. Auffassung ein. Dagegen verteidigten Pufendorf in der oben cit. Abhdlg., Spener (der u. a. an Sonntagen keine andere als erbauliche Lektüre gestatten wollte [vgl. Nathusius S. 383], auch Böhmer: NKZ 1895, 684), Buddeus, Walch 2c. die strengere Sonntagsfeiertheorie (vgl. Th. Harnack, Prakt. Theologie II, 361 f.). Und auf englisch-theologischem Boden lebte der eine Zeit lang gleichsam schlafen gegangene Streit in der Epoche des Methodismus wieder auf, hie und da extrem radikale Erscheinungen und Bestrebungen hervorrufend (Hunt l. c. III, 267).

Noch immer erscheinen die drei Hauptrichtungen, welche diese geschichtliche Übersicht uns vorgeführt hat, die sabbatharisch-rigoristische, die extrem antisabbatharische, welche den Sonntag wie jeden andern Tag der Woche behandelt wissen will, und die im Geiste evangelischer Milde vermittelnde, nebeneinander vertreten und gelegentlich auch in theoretische Streitverhandlungen eintretend. Durch vorzugsweise strenge Handhabung der Sonntagsgesetze auf Grund presbyterianischer Theorie gehen Schottland und die neuenglischen Staaten Nordamerikas allen übrigen Ländern voran. Sorgfältige Wahrung der sonntäglichen Ruhe gilt hier als zu den Grundrechten des Volks gehörig, die der Staat auf alle Weise zu schützen habe. An theologischen Gegnern jener überall auf das mosaische Gebot zurückgehenden Substitutionstheorie der Conf. Westm. fehlt es immerhin auch hier nicht. Der berühmte Glasgower Pastor Norman Macleod (Gründer der einflußreichen relig. Zeitschrift Good Words gest. 1872 als kgl. Kaplan) erregte 1865 durch einen gegen die engherzigeren Grundsätze vieler seiner Landsleute sich erklärenden Vortrag einen Sturm der Entrüstung und veranlaßte das Erscheinen zahlreicher Schriften teils gegen teils für seine freiere Auffassung (vgl. die unter d. Titel „Ein sozialer Pfarrer" Stuttgart 1902 erschienene Darstellung seines Wirkens, S. 144 ff.). Ein ähnlicher Streit wurde später durch das Auftreten des Londoner presbyterianischen Geistlichen Donald Fraser erregt (Neue ev. KZ. 1880, Nr. 18, und 1888, Nr. 2). Übrigens hat das Sonntagsschulwesen, besonders in Nordamerika, teilweise einen mildernden Einfluß auf den Rigorismus der Sitte zu üben und einer allzu abstrakten Geltendmachung des Gebots der

Arbeitsenthaltung wohlthätig entgegenzuwirken begonnen (vgl. Ph. Schaff, Bericht über das ev.-rel. Leben in Nordamerika, in den Verhandlungen der Ev. Allianzvers. zu Basel 1879, S. 146. 177 ff.). In England ist der positiv-religiösen Gegenwirkung gegen allzu mechanisch äußerliche Handhabung der Sonntagsgesetze seit dem letzten Vierteljahrhundert eine antisabbatharische Strömung von mehr weltlicher, ja teilweise irreligiös-utilitaristischer Art zur Seite getreten. Die am 2. Juli 1875 durch ein Meeting im Westminster-Palace-Hotel ins Leben getretene „allgemeine Sonntags-Gesellschaft" (Sunday-League) trachtet danach, die Gestattung gewisser harmloserer Sonntagsvergnügungen für die Bevölkerung insbesondere größerer Städte zu erlangen; Museen, Aquarien, öffentliche Gärten, Bibliotheken 2c. sollen gemäß den hie und da bereits erfolgreich durchgedrungenen Tendenzen dieses Vereins auch sonntäglich dem Publikum geöffnet werden 2c. Radikaler tritt diese „Sunday-Sport"-Agitation (wie man sie orthodoxerseits anklingend an das oben erwähnte Gesetz Jakobs I., wohl zu nennen pflegt) da auf, wo im Dienste sekularistischer Tendenzen und darwinistischer Aufklärungsbestrebungen öffentliche Vorträge an Sonntag-Nachmittagen durch Gelehrte wie Huxley, Tyndall, Carpenter 2c. gehalten werden (vgl. Davies, Unorthod. London, p. 51 sq., desselben Heterodox London, vol. I, passim).

III. **Zur Sonntagsfrage der Gegenwart, insbesondere nach ihrer sozialen und hygienischen Bedeutung.** Pierre Jos. Proudhon, De la célébration du dimanche, Paris 1848; auch deutsch: Die Sonntagsfeier betrachtet in Hinsicht auf öffentl. Gesundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben, Ratibor 1850. Liebetrut, Die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes im Neuen Bunde, Hamburg 1851. E. W. Hengstenberg, Der Tag des Herrn: Ev. KZ. 1851; auch sep. (vgl. u.). Die Perle der Tage (preisgekrönter Traktat, aus dem Engl.), Stettin 1850; Hamburg 1856 u. ö. W. v. Kröcher, Vier Vorträge über Sonntagsheiligung, Berlin 1864. J. Hayem, Le repos hebdomadaire, Paris 1873; J. Lefort, Du report hebdomadaire au point de vue de la morale, de la culture intellectuelle et du progrès de l'industrie, ib. 1873. A. Eschenauer, Le repos du dimanche au point de vue hygiénique, ib. 1876. E. Naville, La loi du dimanche au point de vue social et religieux, Genève 1876. A. Vinet, Le sabbat juif et le dimanche chrétien; nouvelle édit., Lausanne 1877. Max Rieger, Staat u. Sonntag, Frankfurt 1877. A. Haegler, Le dimanche au point de vue hyg. et social, Bâle 1879. K. Rohr, Der Sonntag; sein göttl. u. menschl. Recht, Schaffhausen 1878. Wilh. Baur, Der Sonntag und das Familienleben, Berlin 1879. Lauterburg, Die Sonntagsarbeit in den großen Industrien, Bern u. Genf 1880. Joh. Plath, Der Sonntag, das Geschenk Gottes an die Welt, Berlin 1885. J. Büttner, Die Sonntagsruhe im Gewerbebetrieb u. Handelsgewerbe, 1895. M. Werner, Die Sonntagsruhe in Industrie u. Handwerk, 1895. J. Denis, Conséquences sociales de l'abus des boissons alcoholiques au jour de repos, Genève 1898. Uhlhorn, Art. „Sonntag" in Schäfers Ev. Volkslex. a. a. O. Stieda, Art. „Sonntagsarbeit" in Conrads Handwörterb. d. Staatswissensch. VI, 778 f.

Wegen der **Sonntagsgesetzgebung** für England vgl. James Williams, Art. „Sunday" in d. Enc. Britannica vol. XXII. Wegen der f. Deutschland: E. Silberschlag, Deutschlands Gesetze über Sonntagsfeier: Z. f. Staatswissensch., Bd 36, S. 125 f., Art. „Sonntagsarbeit", in Brockhaus Konvers.-Lex., 14. Ausg. 1900, Bd XV (hier u. a. eine genaue Uebersicht über die Ausnahmen vom Sonntagsarbeits-Verbot für Deutschland). Vgl. den Aufsatz „Sonntagsruhe und Gesetz" im Reichsboten 1904, 6. Sept.

In Deutschland, wo die allgemeine Volkssitte statt an einem Zuviel, allenthalben an einem bedauerlichen Zuwenig der Sonntagsstrenge leidet, und wo gar manche seitens der Staats- und Militärbehörden während der letzten hundert Jahre allgemach eingeführte Bräuche und Einrichtungen diesem praktischen Antinomismus direkten wie indirekten Vorschub leisten, ist neuestens von christlicher Seite vieles geschehen, um teils theoretisch die Notwendigkeit eines ernsteren Verhaltens auf diesem Gebiete darzuthun, teils praktisch auf Schutz und Förderung der Sonntagsruhe durch die Staatsbehörden 2c. hinzuarbeiten. Besonders seit 1848, wo Wichern die Sonntagssache als primär wichtigen Faktor in sein Programm mit aufnahm und die Bildung einer der Angelegenheit speziell sich widmenden Kommission beim ersten „Kongreß für innere Mission" (zu Wittenberg, Sept. 1849) veranlaßte, ist diese Bewegung auf erfreuliche Weise und nicht ohne manche praktisch wertvolle Ergebnisse zu liefern, in Gang gekommen. Eine Reihe von Verhandlungen größerer und kleinerer kirchlicher Versammlungen, sowie von Druckschriften hat seitdem teils der Aufdeckung der einschlägigen Notstände, teils dem Nachweise geeigneter Mittel zur Abhilfe obgelegen. Eine 1850 den Regierungsbehörden überreichte Denkschrift des preußischen Ev. Oberkirchenrats legte die religiöse, politische und soziale Bedeutung der christlichen Sonntagsfeier auf eindringliche Weise dar und forderte strengere Handhabung der bestehenden Sonntagspolizeigesetze, Beschützung der arbeitenden Klassen in ihrem Anrecht

auf sonntägliche Ruhe und Sammlung, sowie vor allem Vorangehen des Staates selbst mit dem Beispiel einer christlichen Sonntagsfeier in allen Zweigen des öffentlichen Dienstes. Ähnliche Forderungen gelangten bei den Verhandlungen des deutschen Ev. Kirchentags zu Stuttgart in demselben Jahre zum Ausdruck; desgleichen in einer von den Ausschüssen dieses Kongresses zu Anfang 1851 erlassenen Ansprache an das deutsche Volk. In ähnlichem Sinne begannen die Lokalmissionsvereine zahlreicher Provinzen und Städte, Jünglings- und Gesellenvereine, Sonntagsschulvereine &c. auf Förderung der Feiertagsheiligung hinzuwirken. Ein Verein von 52 Großgrundbesitzern der preußischen Provinzen Sachsen, Brandenburg und Pommern erließ einen Aufruf an die Rittergutsbesitzer und größeren Landwirte, um auf Abstellung der sonntäglichen Feldarbeit, auf Freigebung hinreichender Zeit an die Taglöhner zur Bestellung ihrer eigenen Ländereien u. dgl. m. zu dringen. Ein zur Förderung eben dieser Bestrebungen dienendes „Monatsblatt für Sonntagsheiligung, Stadtmission &c." von Mann und Walther, begründet 1850, gings allerdings schon 1853 wieder ein; doch geschah auch von seiten der christlichen Presse während der fünfziger und sechziger Jahre ungemein viel, um die öffentliche Aufmerksamkeit auf den Gegenstand zu lenken und die Wichtigkeit kräftiger Unterstützung der ihm geltenden Bemühungen darzuthun. Die betreffende Litteratur ist eine fast unübersehbare. Zu den hauptsächlich einflußreich gewordenen Arbeiten deutscher Autoren gehört diejenige Hengstenbergs von 1851 (vgl. wegen der sich an sie anschließenden litterarischen Diskussion die Hengstenberg-Biographie von Bachmann-Schmalenbach, Bd III (Gütersl. 1892), S. 231 ff.); auch die im Verlag des Rauhen Hauses erschienene von Biernatzki, Was ist seit dem Jahre 1848 zur Wiederherstellung der Sonntagsfeier in Deutschland geschehen? Hamburg 1856. Dankenswerte Anregung gewährten auch mehrere der ins Deutsche übersetzten einschlägigen Erzeugnisse der Litteratur Englands und Frankreichs. So von den ersteren außer dem Traktat „Die Perle der Tage" (s. o., Litt.) das Schriftchen von J. Wilson, Der Tag des Herrn (Gotha 1861), von den letzteren die wegen ihrer Hervorhebung der soziologisch-utilitarischen Gesichtspunkte interessante Arbeit des Pariser Kommunisten Proudhon (s. o.).

Nachdem während der sechziger Jahre ein gewisses Ermatten der die Sonntagsheiligung fördernden Bestrebungen sich bemerklich gemacht hatte, nahmen dieselben seit etwa 1874, im Zusammenhang mit verschiedenen sonstigen Maßregeln kirchlicher Gegenwirkung gegen den sog. Kulturkampf, einen neuen Aufschwung. Der 1875 zu Dresden gehaltene Kongreß für innere Mission handelte eingehend über das Thema (Referate von Kögel und Niethammer). In Deutschland wie in der Schweiz bildeten sich zahlreiche Vereine zu kräftiger Förderung der Sache, die sich seit 1876 zu einem „Internationalen Kongreß für Beobachtung der Sonntagsruhe" zusammenschlossen. An der Spitze des schweizerischen Zweigs dieser Gesellschaft wirkte mit besonderem Eifer und Erfolg Alex. Lombard (gest. 1887), an der des deutschen mehrere bekannte Vorkämpfer der inneren Missionssache, namentlich Hofprediger (später Generalsuperintendent) W. Baur (gest. 1897). Als periodisches Organ dient dem ersteren Zweige ein in Genf (4mal jährlich) erscheinendes Bulletin dominical, samt den jeweilig nach Abhaltung der internationialen Kongresse publizierten „Akten" (vgl. die des zweiten Kongresses zu Bern und Genf, 1880). Für Deutschland dienen die beiden Journale für das innere Missionsgebiet: die Hamburger „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause" als älteres Blatt (seit 1845), sowie Th. Schäfers „Monatsschrift für innere Mission, Diakonie, Diasporapflege &c." (seit 1877 ff.) zugleich den Sonntagsbestrebungen als Organe. Eine zwischen reformierter Strenge und alt-lutherischer Weitherzigkeit besonnen vermittelnde Richtung (entsprechend im Ganzen den Grundsätzen der gemäßigteren Vertreter des älteren Pietismus) hat bei den einflußreicheren Führern der betreffenden Bewegung nach und nach fast überall die Vorherrschaft erlangt. Noch um die Mitte des verflossenen Jahrhunderts waren zwischen dem auf die altreformierte Tradition zurückgehenden Rigorismus mancher Vorkämpfer der Sonntagssache (z. B. Liebetrut, v. Kröcher) und den Vertretern der evangelisch-freieren Grundsätze, wie sie die Augustana und Luthers Katechismus entwickeln, hie und da auch im deutsch-evangelischen Kirchengebiet manche Konflikte entbrannt; doch ist die vermittelnde Anschauungsweise sowohl im lutherischen wie im reformierten Lager mehr und mehr zu maßgebender Geltung gelangt (vgl. auf der ersteren Seite besonders Uhlhorn und Nathusius, auf der letzteren E. F. K. Müller (oben II, a). Auf Begründung ernsterer Traditionen in der die Feiertagsheiligung betreffenden Volkssitte, auf Verminderung sonntäglicher Feld- und Handarbeit, auf Einschränkung des Handelsverkehrs an Sonn- und Festtagen, auf Ausdehnung der Sonntagsruhe von Post-, Eisenbahn- und Telegraphenbeamten &c. zeigt, ungeachtet mancher theoretischer Differenzen, das gemeinsame Bestreben

aller sich gerichtet. — Auch die deutsche Staatsgesetzgebung hat seit den 90er Jahren für den Schutz der Sonntagsruhe manches Erfreuliche gethan, namentlich durch das Reichsgesetz vom 1. Juni 1891 betreffend Abänderung, der Gewerbeordnung, sowie durch das preuß. Staatsgesetz vom 9. Mai 1892 (welches die Oberpräsidenten zum Erlaß von Polizeiverordnungen zu Gunsten der äußeren Heilighaltung der Sonn- und Festtage ermächtigt (s. die oben angez. Artikel in der Zeitschr. für Staatswissensch. und im Brockhausschen Konvers.-Lex.). **Zöckler †.**

Sonntagsschulen s. d. A. Kindergottesdienst Bd X S. 287.

Sophronius. — 1. S., Zeitgenosse des Hieronymus. Vgl. G. Wentzel, Die griech. Uebersetzung der viri inlustres des Hieronymus (TU 13. Bd, 3. H.), Leipz. 1895; O. v. Gebhardt, Hieronymus de viris inlustribus in griech. Uebersetzung. Der sogen. Sophronius (TU 14. Bd, 1. H.), Leipz. 1896; M. Schanz, Geschichte der röm. Litteratur, 4. Teil, Münch. 1904, S. 407 f., 448, 449 A. 1.

Unter seine viri inlustres (cp. 134) hat Hieronymus einen nicht weiter bekannten Sophronius aufgenommen, den er als einen vir adprime eruditus charakterisiert und dem er, abgesehen von einer „laudes Bethlehem" betitelten Jugendschrift, eine Abhandlung „de subversione Serapis" (d. h. über die Zerstörung des alexandrinischen Serapistempels im Jahre 392) zuschreibt. Den Ruhmestitel des Mannes sieht Hieronymus aber offenbar darin, daß er einige seiner Schriften ins Griechische übertragen habe, nämlich de virginitate ad Eustochium, die vita Hilarionis und das „psalterium et prophetas, quos nos de hebraeo vertimus in latinum". Die Übersetzung der vita Hilarionis hat A. Papadopulos-Kerameus im 5. Band der *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, Petersb. 1898, S. 82—136 veröffentlicht. Unser S. galt bis die jüngste Zeit auch als Verfasser der griechischen Übersetzung der viri inlustres des Hieronymus (s. Bd VIII, 49, 7 ff., und dagegen Bd XV, 1, 51 ff.). Diese Annahme ruhte lediglich darauf, daß Erasmus die von ihm erstmalig herausgegebene Übersetzung dem S. zugeschrieben hat. Die Auffindung der von Erasmus benutzten Handschrift (Cod. C. 11 der Züricher Stadtbibliothek; vgl. v. Gebhardt S. III ff.) hat den Beweis erbracht, daß dieser Annahme die handschriftliche, damit aber überhaupt jede Grundlage fehlt. Aus inneren Gründen ist die Übersetzung in die Zeit zwischen dem 6. oder 7. und dem 9. Jahrhundert zu setzen.

2. S., der Sophist, und S., der Patriarch von Jerusalem (gest. 638). Der nachstehende Artikel ist unter der Voraussetzung geschrieben, daß S. der Sophist und S. der Patriarch identische Persönlichkeiten sind. Diese Voraussetzung, die gelegentlich bestritten worden ist (so von Gelzer, Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrh. [Leontios von Neapolis] in HZ 61, NF 25, 1889, S. 4; doch hat Gelzer in seiner Ausgabe von Leontios' Leben des hl. Johannes des Barmherzigen in Krügers Sammlung kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 5, Freiburg 1893, S. 117—120 seine Anzweifelung zurückgenommen), kann auch heute und trotz der sorgfältigen und unparteiischen Erwägungen von S. Vailhé in dem unten Z. 55 zu nennenden Aufsatz nicht als erwiesen gelten. Sie löst aber die Schwierigkeiten besser als die Annahme zweier Persönlichkeiten. Eine wertvolle Stütze findet die Annahme der Identität an der Tradition, sofern zwar nicht Photius (Cod. 199 MSG 103, 668), wohl aber Johannes von Damaskus (Imag. oratt. MSG 94, 1280, 1316, 1336), Eustathius Monachus (Mansi 13, 60) und Johannes Zonaras (12. Jahrh.) in seiner Vita des S. (hrsg. von Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* [s. o. Z. 22] 5, 137—151) den Sophisten S. mit dem Patriarchen identifizieren. Ueber das aus der schriftstellerischen Eigentümlichkeit des S. zu entnehmende Argument s. u. S. 531, 14. Eine Entscheidung ist nur von einer genauen, kritisch vergleichenden, Form und Inhalt gleichmäßig berücksichtigenden Durcharbeitung der literarischen Hinterlassenschaft des oder der beiden Sophronius zu erwarten, und diese wieder kann nicht angestellt werden, ehe das Material in einer kritisch brauchbaren Ausgabe vorgelegt ist, die zu unternehmen sich aus antiquarischen wie litterärischen Gründen sehr lohnen würde. Bisher ist man auf die dankenswerte Zusammenfassung des bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts Bekannten in MSG 87, 3. Teil, 3115—4014 und auf Sonderausgaben einzelner Schriften (vgl. Text des Artikels) angewiesen. Aus der Litteratur ist für die allgemeinen Fragen die ausgezeichnete Abhandlung von Siméon Vailhé, Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche in Rev. de l'Orient Chrétien 7, 1902, 360—385 u. 8, 1903, 32—69; 356—387 hervorzuheben (hier 8, 362 ein Verzeichnis der älteren Litteratur). Ueber den Dichter und Stilisten S. vgl. E. Bouvy, Poëtes et mélodes, Nimes 1886, 169—182 und 195 ff., sowie W. Meyer, Der akzentuierte Satzschluß in der griech. Prosa vom 4. bis zum 16. Jahrhundert, Gött. 1891 (wieder abgedruckt in: Gesammelte Abhandlungen zur mittellatein. Rhythmik, 2. Bd, Berl. 1905, 202—235).

Leben. In den Versen, die Sophronius unter den Schluß seines Panegyrikus auf die Heiligen Cyrus und Johannes (s. u. S. 531,29) gesetzt hat (MSG 3421), berichtet er, daß er aus Damaskus stamme und seine Eltern Plynthas und Myro genannt seien; er selbst habe nicht Frau und nicht Kinder, sondern lebe als Mönch. Das Geburtsjahr ist unbekannt. Wenn Vailhé es neuerdings auf ca. 550 zurückschieben will (s. seine Erörterungen a. a. O. 7, 364 f.), so ist zu bedenken, daß des S. Verhältnis zu dem um eben diese Zeit geborenen Johannes Moschus (s. u. Z. 22 ff. und vgl. den Art. Bd XIII, 483 ff., auch Vailhé, Jean Mosch, in Échos d'Orient 5, 1901, 107—116) ihn als den Jüngeren erscheinen läßt; auch ist nicht, wenigstens bei Annahme der Identität (s. o. S. 529,34), zu vergessen, daß S. bei seiner Erhebung zum Patriarchen mindestens 80, vielleicht 85 Jahre gezählt haben müßte, was zumal angesichts der von ihm kurz vorher (s. u. Z. 54 ff.) entfalteten anstrengenden Thätigkeit nicht als wahrscheinlich, wenn auch gewiß nicht als unmöglich gelten kann. Die große formale Bildung, die ihn auszeichnet, läßt auf eine gute Erziehung schließen. Der ihm in den Quellen beigelegte Titel „Sophist" weist auf seinen Beruf als Lehrer der Rhetorik, den er mit freiem Willen aufgab, um sich im Theodosiuskloster zu Jerusalem dem beschaulichen Leben zu widmen. Beeinflußt wurde er bei diesem Entschluß nach eigener Angabe (MSG 3816) durch das Beispiel eines jüngeren Verwandten, ebenfalls S. geheißen (auf diese Namensgleichheit ist zu achten, sofern bei Bezweifelung der Identität die Frage aufgeworfen werden kann, ob etwa in dem jüngeren S. der Patriarch zu finden ist), der in demselben Kloster die Ruhe gefunden hatte. Aber der Entschluß wurde nicht plötzlich gefaßt. Als S. im Jahre 579 (s. Vailhé 7, 364) mit Johannes Moschus in Unterägypten weilte und die dortigen Mönchsgrößen aufsuchte, war er noch nicht durch Gelübde gebunden (Joh. Mosch. Prat. spir. cp. 69). Aber nach der Rückkehr, wohl 580, trat er ins Kloster (l. c. cp. 102). Hier hat er über 30 Jahre geweilt, nicht ohne von Zeit zu Zeit Wanderungen durch das heilige Land zu unternehmen, immer in der Gesellschaft des Moschus, der 590 seine Zelle auf dem Sinai verlassen hatte. Noch zu Lebzeiten des Patriarchen Eulogius (gest. 607; s. d. A. Bd V, 594) haben sich die Freunde wieder nach Alexandrien begeben und sowohl zu Eulogius wie zu seinem Nachfolger, Johann dem Barmherzigen (s. d. A. Bd IX, 300 f.), in engen Beziehungen gestanden. In Alexandrien wurde S. von einer quälenden Augenentzündung befallen, deren Heilung er den Heiligen Cyrus und Johannes zu verdanken glaubte (s. u. S. 531,29 ff.). Der Aufenthalt wird etwa 10 Jahre gedauert haben. Die Botschaft von der Eroberung Jerusalems durch die Perser im Mai 614 traf ihn noch in Ägypten; seiner Trauer über das die Christenheit tief erschütternde Ereignis gab er in einer erst kürzlich (s. u. S. 532, 49) wieder aufgefundenen Ode stimmungsvollen Ausdruck. Kurze Zeit darauf müssen die beiden Freunde Ägypten verlassen und sich nach Rom begeben haben. Hier schrieb Moschus (vgl. zum Folgenden die anonyme Vita des Moschus in Fronto le Ducs Auctarium bibliothecae patrum 2, Paris 1624, p. 1055), das Pratum spirituale, das seinen Namen berühmt gemacht hat, und eignete es dem getreuen Genossen seiner Wanderjahre zu. Nach Moschus' Tode überführte S. die Leiche nach Palästina, wo sie auf dem Friedhof des Theodosiusklosters beigesetzt wurde. Das geschah nach der Angabe des ungenannten Biographen des Moschus zu Anfang der 8. Indiktion, d. h. höchst wahrscheinlich im Herbst 619, nicht 634, welches Jahr bei Annahme der Identität von Sophist und Patriarch sogar ausgeschlossen ist. Der Biograph fügt hinzu, daß S. sich nun wieder in die Stille des Klosters begeben habe, *τὸν ὑπόλοιπον χρόνον ἐν αὐτῇ τῇ μονῇ διανύσας*. Wäre mit Sicherheit anzunehmen, daß der Anonymus nach dem Tode des S. schreibt, so würde aus diesen Worten folgen, daß S. nicht wieder aus dem Kloster herausgekommen ist, und eben damit wäre die Annahme seiner Identität mit dem Patriarchen hinfällig. Der Wortlaut läßt aber ebenso gut den Schluß zu, daß S. zur Zeit der Abfassung jener Biographie noch im Kloster lebte, und dafür steht ein Zeitraum von 14 bis 15 Jahren offen. Ende 633 nämlich (vgl. zum Folgenden die auf dem Brief des Sergius, Patriarchen von Konstantinopel, an Honorius von Rom ruhende ausführliche Darstellung im Art. Monotheleten Bd XIII, 404 f.) erschien in Alexandrien der palästinensische Mönch S., um dem seit Juni 631 amtierenden Patriarchen Cyrus Vorwürfe über die Union mit den „Apollinaristen" zu machen, die als Monenergismus und später Monotheletismus der Schrecken der Orthodoxie werden sollte. Da er nicht zum Ziel kam, fuhr er nach Konstantinopel. Hier mußte er erleben, daß der Patriarch Sergius auf dem, was er als Irrlehre empfand, trotz aller Gegenvorstellungen beharrte und dabei sogar vom Papste unterstützt wurde. Dafür hatte sein rühriges Eintreten für den Dyenergismus zur Folge, daß er im Laufe des Jahres 634 auf den Patriarchenstuhl

von Jerusalem erhoben wurde. In seinem umfänglichen Antrittsschreiben (sog. Synodikon; MSG 3147—3200) gab er eine genaue Darlegung seiner Auffassung der strittigen Frage (s. Bd XIII, 405, 8 ff.) und wies am Schlusse mit eindringlichen Worten auf die große Gefahr hin, die Palästina von den Einfällen der Sarazenen drohte. Er mußte es erleben, daß die Feinde die Hochburg der Christenheit belagerten; er selbst, der rührig für die Verteidigung gesorgt hatte, mußte sie in die Hände Omars geben. Das geschah wahrscheinlich Anfang 638 (ann. Hagirae 17, d. h. nach dem 23. Januar 638). Bald darauf ist S. gestorben, ein alter, vielleicht uralter Mann. Da sein Gedächtnis in der griechischen Kirche am 11. März gefeiert wird, so ist man berechtigt, diesen Tag und zwar des Jahres 638 als seinen Todestag anzusehen.

Schriften. Die Unsicherheit, ob wir es bei S. dem Sophisten und S. dem Patriarchen mit ein und derselben Persönlichkeit zu thun haben, verläßt uns nicht, wenn wir uns der Betrachtung der auf den Namen S. lautenden Schriftwerke zuwenden. Immerhin begegnet uns hier die stärkste Instanz, die sich für die Identität geltend machen läßt. Die Prosaschriftstellerei sowohl des Sophisten wie des Patriarchen ist nämlich in einer sich der Betrachtung aufdringenden Weise von der von Bouvy und W. Meyer (s. o. S. 529, 59) beobachteten und besonders von Meyer als weitverbreitetes rhythmisches Gesetz der byzantinischen Prosa nachgewiesenen Gewohnheit des doppeldaktylischen Schlusses beherrscht. Sowohl der Panegyrikus auf die ägyptischen Heiligen wie das Synodikon wie die Homilien, und zwar die altbekannten wie die neuaufgefundenen, stehen unter dem Zwange dieser Kadenz. Gegenüber dem Eindruck, den diese Beobachtung macht, muß man sich freilich gegenwärtig halten, daß diese Gewohnheit, eben weil sie vielverbreitet war, recht wohl die zweier S., z. B. des Sophisten und seines jüngeren Verwandten (s. o. S. 530, 17), gewesen sein kann. Auch darf nicht unterdrückt werden, daß die anakreontischen Poesien sich bisher nur als Eigentum des Sophisten S. erweisen lassen und eine unzweifelhaft in der Patriarchenzeit gedichtete Ode noch nicht bekannt geworden ist; die poetische Ader kann freilich in der Greisenzeit versiegt sein.

Die S.-Schriften lassen sich am besten in folgender Weise gruppieren (s. Vailhé 8, 370 ff.) I. Prosawerke, und zwar a) hagiographische Schriften: 1. die Laudes in SS. Cyrum et Johannem (erstmalig hrsg. von A. Mai, Spicil. Rom. 3, 1840, 1—669; danach MSG 3379—3676), die beiden ägyptischen Heiligen, die den Sophisten S., dem kein Arzt helfen konnte, im Schlafe kurierten, was der Verf., im Eingang nicht ohne Humor erzählt. Sie zerfallen in 2 Abteilungen, das eigentliche ἐγκώμιον (pp. 3379 bis 3421) und die διήγησις, d. h. die Erzählung von 70 Wunderthaten der Heiligen (pp. 3423 bis 3676). Das Buch wurde in Alexandrien zur Zeit des Patriarchen Johannes (p. 3437 B), also vor 615 (s. o. S. 530, 35) verfaßt. Die beiden Viten des Cyrus und Johannes, die Mai l. c. 230—248 (MSG 3677—3696) veröffentlichte, stammen aus späterer Zeit. 2. Die mit Johannes Moschus gemeinschaftlich, wohl in Rom verfaßte, möglicherweise aber erst nach des Freundes Tode in Palästina vollendete und herausgegebene (s. Vailhé 8, 362 ff.) Lebensbeschreibung Johannes des Barmherzigen, Patriarchen von Alexandrien. Diese Schrift ist verloren gegangen; nach Gelzers (s. o. S. 529, 36) Nachweisen (p. XV f.) hat Symeon Metaphrastes sie in den ersten Kapiteln seiner Vita, die im übrigen dem Leontius folgt, ausgeschrieben; 3. die Vita Mariae Aegyptiae ist von den Bollandisten (AS April, Tom. I, app., p. XVII—XXI; danach MSG 3697—3726) auf Grund eines Vermerks in der von ihnen benutzten Münchener Handschrift dem Patriarchen S. zugeteilt worden; aber weder der anonyme Biograph des hl. David von Thessalonich (ed. Rose S. 15, 5 ff.) noch Johannes von Damaskus (Orat. de imag. MSG 94, 1280; 1213; 1416), die die Vita zitieren, nennen den Autor, und aus inneren Gründen, auch stilistischen, wird die Schrift dem S. eher abzusprechen sein (trotz F. Delmas, Remarques sur la vie de sainte Marie l'Égyptienne, in Échos d'Orient 4, 1900, 35—42 und Encore sainte Marie l'Égyptienne, ebd. 5, 1901, 15 ff., dem Vailhé 8, 372 f. Folge leistet); 4. die Acta Mart. Anastasii Persae, die in einer florentinischen Handschrift (Cod. Laur. plut. IX, 13) dem Georgius Pisides zugeschrieben wurden und unter dessen Werken gedruckt sind (MSG 92, 1680—1829), hat Usener in seiner Neuausgabe (Bonner Univ.-Programm von 1894) auf Grund der Autorität der Berliner Handschrift Phill. 1458 und weil „nulla est eius laudationis sententia, nulla verborum conprehensio quin Sophronium esse scriptorem esse clamet" (p. IV), als ein Werk des S. in Anspruch genommen. Aber das Bouvy-Meyersche Gesetz, auf das Usener gerade in diesem Zusammenhang hinweist, ist — und zwar durchweg — nicht befolgt, was nach dem oben Gesagten zum mindesten nicht für die

Autorschaft des S. spricht; 5. in Cod. 190 des Sabasklosters (nach Papadopulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* 4, Petersb. 1899, 162 f.), ebenso wie in Cod. Ath. Dion. 314 werden dem S. Lebensbeschreibungen der 4 Evangelisten zugeschrieben (s. Vailhé 8, 374); 6. das **Pratum spirituale** des Johannes Moschus hat S. möglicherweise redigiert, jedenfalls der Öffentlichkeit übergeben, daher er in der Tradition z. B. für Johannes von Damaskus und Eustathius Monachus (s. o. S. 529,44) geradezu als Verfasser galt. b) Homilien: in MSG sind 8 (9) **Orationes** abgedruckt, nämlich 1. **in Christi natalitia** (p. 3201—12, nur lateinisch), griechisch hrsg. von Usener, Weihnachtspredigt des S., im Rhein. Mus. 41, 1886, 500—516 (vgl. Religionsgesch. Untersuchungen 1, Bonn 1889, 326—330), vom Patriarchen S. am 25. Dezember 634 in der Marienkirche zu Jerusalem gehalten; 2. **in SS. Deiparae annuntiationem** (3217—88), anscheinend zu der mönchischen Genossenschaft im Kloster gesprochen; 3. **de hypapante** (3287—3307, nur lat.), griech. hrsg. von Usener, **Sophronii de praesentatione domini sermo**, Bonner Univ.-Programm von 1889; 4. **in exaltationem s. crucis** (3301—10), vom Patriarchen S. (vgl. 3304 C) an einem 13. (vgl. 3304 D) Sept. gehalten; 5. **de festo s. crucis** (3309—16), von S. als Mönch gesprochen (vgl. die Überschrift und 3312 B); 6. **de ss. angelis et archangelis** (3315—22, nur lat.); 7. **encomium in S. Joannem baptistam** (3321—54); 8. **in ss. apostolos Petrum et Paulum** (3355—64), und 9. ein Bruchstück aus einem **encomium in s. Joannem theologum** (3363—64). Dazu kommt 10. ein von Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* (s. o. S. 529,22) 5, 151—168 herausgegebener *λόγος εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, vom Patriarchen S. am Tauffest Christi (6. Januar) angesichts der Sarazenengefahr (cp. 10 p. 166, 13 ff.) gesprochen. c) Dogmatische Schriften: 1. die oben S. 531,1) erwähnte und Bd XIII, 405, 8 ff. inhaltlich beschriebene **Epistula Synodica** des Patriarchen (3147—3200); 2. drei Bruchstücke undeutlicher Herkunft: **de peccatorum confessione** (3365—72), **de baptismate apostolorum** (3371—72) und ein Scholion über einen Ausspruch des Basilius von Cäsarea (4011—12); 3. in der dogmatischen Katene, die Photius Cod. 231 (MSG 103, 1089) in Verbindung mit dem Synodalschreiben des S. citiert, ohne sie ihm ausdrücklich zuzuschreiben, möchte Vailhé 8, 378 ff. gegen Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byz. Litt.², 209, die etwa 600 Vätersprüche enthaltende Schrift erkennen, die S. dem Bischof Stephan von Dor (s. Bd XIII, 405, 27) nach Rom mitgab; 4. nach Papadopulos-Keramus, *Ἱεροσ. Βιβλ.* 2, 403 ist in Cod. Hieros. 281 ein *λόγος δογματικὸς περὶ πίστεως* unter dem Namen des S. erhalten. d) Liturgisches: Das noch heute in der griechischen Kirche am Epiphanientage rezitierte Gebet (MSG 4001—04) wird auf S. zurückgeführt; dagegen gehört der **Commentarius liturgicus** (Mai, Spic. Rom. 4, 31—48; MSG 3981 bis 4002) in weit spätere Zeit (Vailhé 8, 386). II. Dichtungen: a) In der Geschichte der rhythmischen Kirchendichtung griechischer Sprache haben die dem S. zugeschriebenen anakreontischen Oden eine nicht geringe Bedeutung erlangt. Überschwängliche Beurteiler (vgl. Matranga, MSG 87, 3728) wagten sogar, diese Poesien mit denen des goldenen Zeitalters der griechischen Dichtkunst zu vergleichen. Wenn derartige Übertreibungen sich von selbst richten, so wäre es doch ebenso Unrecht, die Dichtungen an den klassischen Erzeugnissen zu ihrem Nachteil zu messen. Das harte Urteil Krumbachers (Byz. Litt.², 672), der den Dichter empfindungsleer und trocken nennt, dürfte kaum begründet sein. Im Gegenteil geht durch manche dieser Gesänge ein warmer, herzlicher, mit der Heimat und ihren Heiltümern empfindender, sozusagen persönlicher Zug hindurch, und eine gewisse Selbstständigkeit in der Wahl poetischer Bilder wird sich auch nicht leugnen lassen. Die 22 Oden wurden von Petr. Matranga in Mais Spicil. Rom. 4, 1840, 49—125 (MSG 3725—3838) herausgegeben, Nr. 16 als Bruchstück, von Nr. 15 nur der Titel, von Nr. 17 Titel und Eingangsvers. Nr. 14 (**in excidium sanctae urbis a Persis captis**) ist aus Cod. Bibl. Nat. Par. 3282 von L. Ehrhard im Programm des Stephansgymnasiums in Straßburg 1887 und vom Grafen Couret in Rev. de l'Orient Chrétien 2, 1807 (S. 133 ff. der Abhandlung **La prise de Jérusalem par les Perses, en 614**) herausgegeben worden. Nr. 9 (**in s. Paulum apostolum**) 13 (**in s. protomartyrem Theclam**) und 20 (**de desiderio suo sanctae urbis et sanctorum locorum**) finden sich auch in der **Anthologia graeca carminum christianorum**, Leipz. 1871, 43 ff., von Christ und Paranikas. Die ersten 13 Oden stammen aus der Zeit des ersten Aufenthaltes im Theodosiusklosters, die folgenden teils aus der Wanderzeit, teils (Nr 18 Hymnus auf die Wiederaufrichtung des Kreuzes 628) aus der zweiten Klosterzeit. b) Daß S. auch der Gelegenheitsdichtung huldigte, zeigen die Distichen (MSG 4009) auf das Eulogiushospital in Alexandrien und auf Johann den Barmherzigen;

auch die dichterische Selbstanzeige, deren wir oben (S. 530, 1) gedachten, gehört hierher. Nicht S., sondern Joseph dem Hymnographen (9. Jahrhundert) gehört nach Paranikas in SMA 1870, 2. Bd, 53—74, das von Mai (Spic. Rom. 4, 126—225; MSG 3839 bis 3982) veröffentlichte Triodion. **G. Krüger.**

Sorbonne, die. — Litteratur: A. Handschriften: Cl. Hemere, Sorbonæ origines, disciplina, viri illustres (ca. 1640). Nationalbibl. Paris, latein. Hschr. Nr. 5493; Ladvocat, Bibliotheca Sorbonica seu libri de scriptoribus Sorbonicis Arsenalbibliothek, Paris Nr. 1020 bis 1022.

B. Gedrucktes: Du Boulay (Bulāus), Historia Universitatis Parisensis. Paris 1665—73, 6 fol.; Ladvocat, Art. Sorbonne im Dictionnaire historique et bibliographique, Paris 1752; Bergier, Art. Sorbonne im Dictionnaire Théologique, Paris 1790, 3 Bde in 4°; de Foucault, Notice sur la Sorbonne, Paris 1818; Morellet, Mémoires, 2ème Edit., Paris 1822; C. Jourdain, Index chartarum pertinentium ad historiam Universitatis Parisensis, Paris 1862 fol.; ders., Continuation de l'Histoire de l'Université par Du Boulay, Paris 1862—64. — Le petit Châtelet et l'Université de Paris, Paris 1882, im Werke: „Paris à travers les âges", Bd II fol.; Alfred Franklin, La Sorbonne, ses origines et sa bibliothèque, Paris 1875 in 8°; M. Jadart, Robert de Sorbon, Reims 1880 (in den „Travaux de l'Académie de Reims, Bd LX, LXXX u. LXXXIII; H. Denifle, Documents relatifs à la fondation et aux premiers temps de l'Université — Paris 1883 (in den Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris); G. Bonet-Maury, Les Facultés de théologie en France, in der Vie Chrétienne, Nimes 1884; O. Gréard, Nos adieux à la vieille Sorbonne, Paris 1893 in 8°; Féret, La Faculté de théologie de Paris au moyen-âge, Paris 1895; Léopold Delisle, Un des fondateurs de la Sorbonne im „Journal des Savants, Paris 1898; P. Mary, L'imprimerie au XVIe siècle. Etienne Dolet et ses luttes contre la Sorbonne, Paris 1898; Claudin, Origines de l'imprimerie à Paris. La première presse de la Sorbonne im „Bulletin des Bibliophiles" 1898; Lauzac de Laborie, La Sorbonne et le Clergé de province à la veille de la Révolution, im „Correspondant" von 1898.

Man hat die Sorbonne oft mit der Universität von Paris, besonders aber mit der Fakultät der katholischen Theologie verwechselt. Es ist also nötig, sie zu unterscheiden. Die Sorbonne war weder eine Fakultät noch eine Mönchsgenossenschaft, sondern ein Institut, in dem unbemittelte Studierende der Theologie wohnten und unterrichtet wurden. Sie hat bis zur Revolution diesen Charakter bewahrt und ist unabhängig von der Universität geblieben. Erst nach der Revolution, zur Zeit Napoleons I. (1808), ist dieser Name irrtümlicherweise den Fakultäten der Wissenschaften und Litteratur zugeschrieben worden, obgleich sie nichts weiter mit der ursprünglichen Einrichtung zu thun hatten, als daß sie in den Räumen der ehemaligen Sorbonne untergebracht waren.

Die Universität Paris entstand, im 12. Jahrhundert, aus der Vereinigung der Domschulen und der Privatschulen, deren Lehrer sich verbanden, um ihre Rechte gegen den Kanzler zu behaupten, der Kanonikus von Notre-Dame war. Sie hatte als Anhang eine gewisse Anzahl von Alumnaten [Colléges], die nach dem Muster der Fremdenherbergen in den Klöstern eingerichtet waren, in denen auch Unterricht erteilt wurde, und die unter der Aufsicht eines Geistlichen standen. Die Sorbonne war das erste und berühmteste dieser Alumnate.

Das Bindeglied zwischen der Sorbonne und der Universität war die theologische Fakultät. Diese hatte ihre besonderen Vorlesungen, Disputationen und Zusammenkünfte der Professoren; aber sie unterhielt bald immer enger werdende Beziehungen zu der Sorbonne. So wurde im Anfang des 14. Jahrhunderts ein drittes theologisches Examen, die Licentiatenprüfung, vorgeschrieben, welche in der Sorbonne stattfand; daher der Name „Sorbonique". Was nun die Sitzungen anbetrifft, in denen die allgemeinen Beschlüsse gefaßt wurden, so verlegte sie die theologische Fakultät, die sie erst im Kapitelsaale von Notre-Dame, dann in der Kirche des Mathurins abgehalten hatte, im Jahre 1554 in die Sorbonne. So kommt es, daß seit Franz I. die Namen „Sorbonne" und „theologische Fakultät" sehr oft miteinander verwechselt wurden.

Der Gründer und die Gründung. Robert de Sorbon wurde im Jahre 1201 zu Rethel in der Champagne geboren und starb zu Paris im Jahre 1270. Er kam ohne einen Heller nach Paris und wurde später Kanonikus von Notre-Dame, Eigentümer mehrerer Häuser, Beichtvater und Rat des Königs Ludwigs IX. Diese brillante Karriere verdankte er ohne Zweifel seiner glänzenden Rednergabe. Er war viel mehr Moralist als Theologe. Schüchtern und gutherzig im Privatleben, besaß er ein unerschütterliches Selbstvertrauen, sobald er die Kanzel bestieg. Er scheute sich nicht, die Laster der Geistlichkeit sowohl wie die der Laien zu geißeln: die Habsucht, die Anhäufung der Pfründen,

die Pracht der Kleidung, den Tafelluxus. Dabei entfaltete er eine Phantasie, einen Schwung der Rede und eine Kühnheit der Sprache, die sich nicht scheuten, die Dinge beim rechten Namen zu nennen. Hinter dieser Rauheit des Sittenrichters verbarg sich eine wahrhaftige Güte. Er war es, der an Stelle Ludwigs des Heiligen am Chardonnerstag den Armen die Füße wusch und ihnen mit dem königlichen Almosen den Friedenskuß gab. Ist es da nicht klar, daß ihm sein gutes Herz den Gedanken eingab, ein Heim für unbemittelte Studierende der Theologie zu gründen?

Da die Zahl der Lehrer und der Studierenden derartig gewachsen war, daß sie nicht mehr im Verhältnis zu der Zahl der vorhandenen Wohnungen stand, so waren die Mieten sehr gestiegen. Es gab freilich viele Klöster, die sich auf und um den Hügel Ste. Geneviève angesiedelt hatten, aber die Stiftsherren von St. Victor, die Prämonstratenser und sogar die Johanniter, waren fast ebenso gewinnsüchtig wie die weltlichen Hauswirte. Außerdem war bei ihnen die theologische Wissenschaft in scholastische Dissertationen und in Diskussionen über kleinliche Fragen ausgeartet.

Diesen beiden Übeln, an denen die Universität litt, wollte der gute, beredte Kanonikus abhelfen. Sein Biograph Héméré sagt darüber folgendes: „Das einzige und heilsamste Mittel schien ihm zu sein, der theologischen Wissenschaft in Paris zweierlei zu bieten: einen festen und wohlgegründeten Zufluchtsort, wo sie gelehrt werden könne, und sodann Lehrer, die dieselbe Wohnung miteinander teilen, ein gemeinsames Leben führen, und diese Wissenschaft strebsamen Hörern auf uneigennützige und aufrichtige Weise übermitteln." Dies war der Hauptzweck, den Robert verfolgte, aber außerdem erscheint es unzweifelhaft, daß er die Theologie von der Klosterherrschaft freimachen wollte, denn die Mönche hatten keinen thatkräftigeren Gegner als ihn und seinen Freund, Guillaume de St. Amour.

Dieser kühne Sittenrichter war außerdem ein kluger Geschäftsmann. Zwischen 1245 und 1274 unterzeichnete er nicht weniger als 141 Kontrakte betreffend Kauf oder Tausch von Häusern, Scheunen oder Gärten. Ludwig IX. hatte in der sog. „Rue des Maçons" zwei oder drei Häuserkomplexe, die er ihm abtrat. Der bedeutenste lag an der Straße Coupe Gorge, den Ruinen der Bäder des Kaisers Julian gegenüber. Robert setzte es durch, daß diese Straße, die sehr berüchtigt war, des Abends durch zwei Thore geschlossen wurde; und dort gründete er seine „Brüderschaft (1254) der armen Kleriker" („Communauté des pauvres clercs"). Er überwies ihnen ein kleines Kapital, das durch eine Schenkung der Königin von Navarra vergrößert wurde. Da er aber wußte, welche Mißbräuche die Anhäufung der Güter in den Klöstern erzeugt hatte, so wollte er nicht, daß seine Brüderschaft zu reich würde. „Durch Arme gebildet, soll sie auch arm bleiben," sagte er; und am stolzesten war er auf den Titel: „Das arme Haus der Sorbonne."

Die Statuten. Die Mitglieder sollten durch kein Gelübde gebunden sein. Das Reglement, das aus 38 Artikeln besteht, deren jeder mit dem Ausdrucke „Volo" beginnt, wurde erst nach 18jähriger Erfahrung von ihm aufgestellt. Es nimmt vielmehr Bezug auf die Disziplin und die gute Lebensart als auf die Glaubenslehre. Es war das Ergebnis einer durch die Zeit gereiften Erfahrung und nicht der Ausfluß einer augenblicklichen Eingebung. In diesem Reglement sagt Robert: „Ich will, daß dieses, aus der Weisheit der Besten hervorgegangene Statut unverändert bestehe; daß man sich niemals das Recht zu einer Änderung nehme, um später mehrere vorzunehmen". Und in der That blieb es so mit einigen Zusätzen bis zur französischen Revolution. Im Jahre 1740 wurde das Ganze unter dem Titel Disciplina Sorbonae domus gesammelt.

Organisation. Danach war die Organisation folgende: Das Haus hatte drei Kategorien von Mitgliedern: I. die Socii (die Associierten) die nicht verpflichtet waren, im Hause zu leben, sondern die in der Nähe, selbst in den Vorstädten wohnen konnten; II. die Hospites, die größtenteils Priester waren und III. die Benefizianten. Diese letzteren bestanden aus französischen unbemittelten Studenten, die sich auf die geistliche Laufbahn vorbereiteten, und die unentgeltlich Wohnung, Kost und Unterricht erhielten, und aus Ausländern, die gegen eine Entschädigung, dort einen mehrmonatlichen Studienaufenthalt nahmen.

Hospites und Socii bildeten die leitende Klasse der Sorbonne. Die Hospites wurden erst aufgenommen, nachdem sie sich einer doppelten Prüfung unterzogen hatten: nämlich einer Prüfung ihres sittlichen Charakters, der überdies durch die zuvor auferlegte Verpflichtung verbürgt war, sich ordinieren zu lassen, und sodann ein theologisches Examen zu bestehen. Um zu demselben zugelassen zu werden, mußte man Baccalaureus der Theologie und Kandidat der Licentiatur sein. Das Examen bestand in der Verteidigung einer

bestimmten These, die „Robertine“ genannt. Danach wurde der Examinand einer dreimaligen geheimen Wahl der Brüderschaft unterworfen, die einige Tage dauerte. Man wurde erst „Socius“, nachdem man der Brüderschaft einige Zeit als Hospes angehört hatte. War man aufgenommen, so leistete man in der Kapelle den Eid, allen Vorschriften des Hauses zu gehorchen; man verpflichtete sich nämlich, niemals in eine Klostergemeinschaft einzutreten. Die Socii zerfielen in zahlende und nichtzahlende. Dank einem sinnreichen, vom Gründer selbst ersonnenen Verfahren, wurde für die Freistellen der letzteren derselbe Beitrag geleistet, den die zahlenden Mitglieder gaben; außerdem bestanden Freistellen, die von Privatpersonen gegründet waren. Die wöchentlich zu zahlende Abgabe betrug ursprünglich 2—3 Sous, stieg aber niemals über 6 Sous. Die Geldbußen bestanden in der Zahlung einer Portion Fleisch oder Wein. Hospites und Socii, zahlende sowohl als nichtzahlende, aßen an demselben Tische. Jeder kaufte seine Speisen selbst (Brot und Fleisch lieferte das Haus), war zu den gleichen Übungen verpflichtet und genoß die gleichen Rechte. War der Hospes Licentiat der Theologie geworden, so trat er einem anderen seinen Platz ab, wofern er nicht Socius wurde. Man konnte nicht länger als 10 Jahre im Hause verweilen, aber der Titel „Socius Sorbonae“ war unveräußerlich.

Die Verwaltungsbehörde bestand aus den Inhabern der Ämter, den Räten und den Mitgliedern der Versammlungen. Die Inhaber der Ämter wurden, mit Ausnahme des Vorstehers, nur auf ein Jahr gewählt. 1. Der Vorsteher (Provisor) hielt die Disziplinargewalt, nahm den Socii den Eid ab und vertrat die äußeren Angelegenheiten des Hauses. 2. Der Prior bewahrte die Schlüssel des Hauses und kontrollierte das Studium und die Examina. 3. Der Bibliothekar. 4. Der Censor, der die Protokolle der Räte abfaßte. Außerdem gab es einen ständigen Rat, der sich aus je einem Mitgliede der verschiedenen Landsmannschaften zusammensetzte, die aus den ältesten im Hause wohnenden Socii gewählt wurden. Er versammelte sich (viermal) im Jahre, um den sittlichen Standpunkt der Brüderschaft zu prüfen. Außerdem gab es ein Finanzkomitee und ein Komitee, das die Kleriker überwachte. Die Generalversammlungen bestanden aus den in und außer dem Hause wohnenden Socii; sie fanden viermal im Jahre statt, und zwar am Tage vor Maria Verkündigung, vor Pfingsten, vor Maria Himmelfahrt und vor Allerseelen. Man sieht also, daß die Hospites gar keinen Anteil an der Verwaltung des Hauses hatten. Ursprünglich waren die 16 Zimmer unter die Vertreter der „Nationen“ der Pariser Universität, Frankreich, England, die Normandie und die Picardie, verteilt gewesen. Bald aber waren dort mehr Ausländer als Franzosen, was der Sorbonne den Beinamen „verkleinertes Weltall“ verdiente. Aber trotz der pekuniären Einkünfte, die die fremden Gäste boten, war das Haus vom 15. Jahrhundert ab den Franzosen allein zugänglich. Allmählich wurde die Zahl der Zimmer vermehrt. Sie betrug zu Richelieus Zeit 36.

Der Unterricht. Aber Robert de Sorbon war nicht nur bemüht, armen Magistern und Studenten der Theologie ein Obdach zu bieten, sondern er wollte ihnen auch reichliche religiöse Unterweisung erteilen. Daher errichtete er die äußere und die innere Schule, von denen die letztere für die Alumnate vorbehalten war.

Die ersten Lehrer, die er als Mitarbeiter brauchte und die unentgeltlich unterrichteten, gingen aus den Socii und Hospites hervor. Der erste Lehrstuhl wurde im Jahr 1532 durch die Freigebigkeit des Buchdruckers Ulrich Gering gestiftet, der in seinem Testament (1504) der Sorbonne 8500 Livres vermacht hatte. Man trieb morgens Exegese des Alten, und nachmittags des Neuen Testaments. Nicht weniger als sechs andere Lehrstühle wurden auf diese Weise 1577—1625 gegründet, u. a. auch ein Lehrstuhl für griechische Philosophie. Robert hatte richtig erkannt, daß das Studium der Theologie eine tüchtige litterarische und philosophische Bildung zur Grundlage verlangt. Daher gliederte er auch, im Jahre 1270, seinem Hause das „Collège de Calvi“ an (die sog. „kleine Sorbonne“, unter Richelieu zerstört, um der Kapelle Raum zu schaffen), wo die jungen Magistri artium studierten, die sich auf das theologische Baccalaureat und das Examen de la Robertine vorbereiteten. Außerdem mußte jeder Hospes, der den Titel eines Socius erlangen wollte, nachweisen, daß er Philosophie in dem Hause oder in einem andern Kollegium gelehrt hatte.

Die Unterweisung im Alumnate, d. h. die Vorbereitung zum Kirchendienst, bestand in drei Hauptgegenständen:

Lektüre und Auslegung der Bibel und der Maximen der Kirchenväter, Disputation und Predigt. Erstere wurde täglich ein- bis zweimal abgehalten; danach sollten, nach

Robert de Sorbons Empfehlung, die Studenten den Hauptgedanken schriftlich zusammenfassen, hierauf über ihn nachzudenken und im Gebet Erleuchtung zu suchen, um das Schwert des Wortes Gottes zu schärfen, ohne es durch Spitzfindigkeiten abzustumpfen. Die Disputation fand jede Woche Samstags statt; sie wurde zwischen zwei Studenten über ein vorher bezeichnetes Thema geführt und von einem Socius geleitet, der als **Magister Scolarium** fungierte. Die Studenten sollten sich auch in der Predigt üben, aber über diesen Punkt berichten unsere Urkunden nichts, was die Vermutung erweckt, daß derselben wenig Zeit gewidmet wurde.

Die ersten Lehrer. Die ersten Lehrer, die zwei Jahrhunderte lang (1257—1457) aus den Hospites und Socii hervorgingen, waren Freunde des Stifters: Guillaume de St. Amour, Odon de Douai, Gerard de Reims, Guiard d'Abbeville, Laurent l'Anglais. Später nahm man auch Lehrer aus andern Kollegien der Universität.

Die Bibliothek und die Druckerei. Die Bibliothek spielte in dem Hause eine wichtige Rolle; auch galt die erste Versammlung des Schuljahres der Wahl des Bibliothekars. Der erste Grundstock von Handschriften wurde von Robert von Sorbon angelegt und durch freiwillige Spenden vermehrt; Guiard d'Abbeville schenkte nicht weniger als 118 Handschriften. Die Bibliothek wuchs bald an durch die Einführung der Buchdruckerkunst in Paris, an der das Kollegium thätigen Anteil nahm. Im Jahr 1469 ließ nämlich Johann Heynlin (A Lapide, von Stein bei Konstanz), Prior der Sorbonne, einstimmig mit Guillaume Fichet, dem damaligen Rektor der Universität, den **Magister Artium** Michael Friburger (aus Kolmar), mit zwei Arbeitern Ulrich Gering aus Konstanz und Martin Cranz nach Paris kommen. Diese drei Männer richteten im Erdgeschoß eines der Häuser der Sorbonne die erste Buchdruckerpresse ein. Die ersten Werke, die daraus hervorgingen, waren die Episteln des Gasparino da Bergamo und ein **Sallustius** (1470). Fünf Jahre später verlegte Ulrich Gering die Druckerei in ein anderes der Sorbonne gehöriges Haus, in den „**Soleil d'Or**" **rue St. Jacques**, wo man die **Biblia Sacra** in zwei Folianten druckte (1478).

Dieser Gering war ein frommer und uneigennütziger Mann, dem es Vergnügen machte, sich mit „**Messieurs de Sorbonne**" zu unterhalten. Er schenkte der Bibliothek manche Bücher. Als in einem der Säle die Decke einstürzte, gab er der Gesellschaft 50 Livres für die Reparatur und versprach die Summe zu verdoppeln, wenn die Arbeit fertig wäre. Zur Belohnung für dieses edelmütige Geschenk und in Betracht seiner Tugend wurde er, obwohl ein Laie, als Gast an die Tafel der Hospites des gelehrten Hauses zugelassen. Da er unverheiratet war, teilte er bei seinem Tode sein Vermögen zwischen der Sorbonne und dem Collège von Montaigü.

Geschichte ihres Einflußes. Aus der Sorbonne gingen im 15. Jahrhundert die Häupter der Pariser Universität hervor, welche die Reformation der Kirche **in capite et in membris**, auf dem Wege eines allgemeinen Konzils forderten: Pierre d'Ailly, Nicolas de Clamengis, Charlier de Gerson.

Aber im 16. Jahrhundert änderte sich dieser Geist; die Sorbonne wurde jedem Fortschritt der Theologie, insbes. dem Studium der hebräischen und griechischen Sprache, und der wissenschaftlichen Auslegung der hl. Schrift feindlich gesinnt. Die Doktoren der Sorbonne verurteilten, von 1517—1534, mehrere Schriften des Erasmus und des Lefèvre d'Etaples, verdammten die Bücher Luthers und verlangten die Vernichtung der gedruckten Werke von Etienne Dolet. Die Gründung des **Collège Royal** durch Franz I. für das Studium der klassischen Sprachen und der neuen Wissenschaften wurde zu stande gebracht, um die Neigung der Sorbonne zu bekämpfen, die neue Lehre nicht unter die Bürgerlichen bringen zu lassen. Im 17. Jahrhundert nahm sie die Führung des Katholicismus in Frankreich wieder auf. Die berühmtesten Prälaten hielten es für eine Ehre „Provisoren" der Sorbonne zu sein, z. B. die Kardinäle Condé, Richelieu, Mazarin, Retz, Noailles und Fleury.

Aber Richelieu war es, der unter allen die größte Aufmerksamkeit gegen die Sorbonne zeigte. Der Regierer Frankreichs wählte als Beichtvater einen der „**Messieurs de Sorbonne**". Mehrere der alten Gebäude stürzten ein, er ließ sie niederreißen, um das Collège nach den Plänen von Lemercier bauen zu lassen (1626). Die Arbeiten fingen 1627 an und Richelieu scheute kein Goldopfer, um sie schnell zu Ende zu bringen. Man sieht aus seinem Tagebuch, daß er nicht weniger eifrig die Errichtung der neuen Sorbonne als die Zerstörung von La Rochelle beförderte. Dort, in der Kapelle, wählte er den Platz für seine Grabstätte. Was die Gebräuche betrifft, so änderte er nichts und beschränkte sich darauf, eine zweite These (Robertine) dem Zulassungsexamen beizufügen.

Im 17. Jahrhundert bestanden Bossuet, Condé, der große Arnauld die Thesen auf der Sorbonne, wo der Jansenistische Streit begann.

Im 18. Jahrhundert öffnete sich endlich das alte Collège dem Geiste der Toleranz und Humanität, welcher Frankreich durchwehte. Infolge des Besuches von Peter dem Großen (von Rußland) versuchten die Doktoren der Sorbonne die Vereinigung der russischen mit der römischen Kirche herbeizuführen. Im Jahre 1730 hielt Turgot als Prior der Sorbonne seine berühmte Rede über die „Fortschritte des menschlichen Geistes", welche ein Zeichen der neuen Zeiten war. Soviel glorreiche Erinnerungen aber retteten das Haus Roberts de Sorbon nicht vor der Wut der Männer der Revolution, als ob es die absolute Bedingung jedes Fortschrittes wäre, alle Anstalten des „Ancien Régime" zu zerstören. Im J. 1791 dekretierte die „Konvention" die Gesellschaft der „Priester der Sorbonne" als aufgelöst. Dennoch wurden die 160 Mitglieder, die sie damals zählte, nicht beunruhigt. Die Handschriften und Bücher der Bibliothek wurden in die Nationalbibliothek geschafft, wo sie noch heute liegen. Was die Gebäude betrifft, so drohten sie, da man sie nicht im stande erhielt, nach wenigen Jahren einzustürzen.

Als im J. 1801 der Premierkonsul der französischen Republik, Bonaparte, die Vollendung des Louvres beschloß, besserte man dieselben ein wenig aus, um darin die Künstler unterzubringen, die bis dahin in jenem Palast gewohnt hatten. Als Kaiser Napoleon I., eine einzige Universität für ganz Frankreich (1808) schuf, errichtete er zu Paris eine Fakultät der Theologie. Die Regierung der Restauration machte aus dem Hause von Richelieu den Sitz von drei Fakultäten: Theologie, Wissenschaften und Litteratur; denen man seither den ruhmvollen Namen Sorbonne beilegte. Um diese Zeit gaben Royer Collard, Guizot, Villemain und Cousin dieser Sorbonne von neuer Art einen neuen Glanz durch ihre ausgezeichneten Vorlesungen. Die Julirevolution 1830 brachte die Aufhebung der theologischen Fakultät mit sich, aber sie wurde, im J. 1841, wieder hergestellt und ihre Lehrstühle wurden berühmt durch die Kollegien der Professoren, die zu den gelehrtesten und beredesten Vertretern der franz. Geistlichkeit gehörten, z. B. der Abbés Dupanloup, Bautain, Perreyve, Perraud, Freppel 2c. Ihr letzter Dekan, Msr. Maret konstatierte in seinem im J. 1883 dem Präsidenten der Republik überreichten Bericht, daß seit weniger als einem halben Jahrhunderte aus ihren Professoren mehr als 20 Erzbischöfe oder Bischöfe, 1 Kardinal, 3 Mitglieder der „Académie française" 2c. hervorgegangen wären.

Unglücklicherweise fehlte ihren Ehrentiteln die „Institutio Canonica", welche die Päpste, sogar Leo XIII., ihr bis zuletzt verweigerten. Von da an war sie nicht mehr unentbehrlich für die Bildung der höheren Geistlichkeit und die Kammer der Abgeordneten hob sie 1885 auf, ebenso wie die vier andern theologischen Fakultäten in den Departements, indem sie die Kredite für ihre Unterhaltung verweigerte.

Im J. 1889, als Octave Gréard, damals Rektor der Universität von Paris, die Wiedererbauung der Sorbonne wieder aufgenommen hatte, nach dem Plan des Architekten Nénot, umfaßte sie 112 Professoren, 13 Privatdozenten, ungefähr 11000 Studenten. Seitdem sind die Gebäude vollendet und eingerichtet worden. Von der Sorbonne Richelieus ist nur die Kapelle übrig, wo sein Herz, ruht und von dem „armen Hause von Robert de Sorbon" nur noch der Name. Dieser Name aber wird ewig leben, als Denkmal einer durch einen edlen Priester gegründeten Lehranstalt, welche außerordentlich viel zur religiösen und sittlichen Bildung des mittelalterlichen Frankreichs beigetragen hat.

Gaston Bonet-Maury.

Sortes Apostolorum oder Sanctorum. — Litteratur: A. van Dale, De oraculis ethnicorum diss. II, 1683, 341—78, [2]1700, 288—324; J. Casaubonus zu Hist. Aug., Paris 1620, App. 5; J. Gretser zu Anast. Sin. MSG 89, 761; Du Cange s. v. sortes, gr. s. v. *ρικτολογιον;* Hercher, Astrampsychus (Progr.) 1863; Hartel-Loewe, SBW 113, 1886, 235 f.; H. Winnefeld, Sortes Sangall. (Diss. Bonn) 1887; Heim, Incantamenta, Fleckeisens Jahrb. Suppl. XIX, 1893, 502. 19; Teuffel-Schwabe, Röm. Litt.[5] 506; P. Cassel, Weihnachten 274 f.; F. Rocquain, Les sorts des saints ou des apôtres (Bibl. de l'école des chartes 41) 1880, 457 ff.; J. R. Harris, The sortes sanctorum in the S. Germain codex, Amer. Journ. of Phil. IX, 58; Study of Codex Bezae, TSt. II, 1, 7 f.; The annotators of the Codex Bezae 1901, 45 ff. — Vgl. d. A. Los bei den Hebräern Bd XI, 642.

Der wohl von AG 1, 26 genommene Ausdruck bezeichnet eine Art den Willen Gottes, die Zukunft zu erfahren. Unter den mancherlei Mitteln hierfür ist in fast allen Religionen eins der verbreitetsten das Aufschlagen eines heiligen Buches: worauf der Blick gerade fällt, darin soll eine göttliche Hinweisung auf das Bevorstehende, eine Anweisung für den Menschen gegeben sein. Im heidnischen Rom konsultierte man so Vergil (Spartian

v. Hadr. 2, 8; Ael. Lampridius v. Alex. Sev. 14, 5). Aufgeklärte Heiden nannten das freilich ein Spiel mit dem Zufall (Aug. conf. IV, 3, 5). Die Christen verwarfen das Orakeln mit heidnischen Büchern, machten es aber mit ihren heiligen Schriften nicht anders (vgl. Augustins Bekehrung conf. VIII, 12, 29f.), trotz mißbilligender Äußerungen der kirchlichen Autoritäten, z. B. Aug. ep. 55, 37 (CSEL 34, 2, 212): **qui de paginis evangelicis sortes legunt**; Hier. zu Jon. 1 MSL 25, 1180. Ein charakteristisches Beispiel in der Legende der hl. Theodora p. 27, Wessely: sie läßt sich das Evangelienbuch (*τὸ βιβλίον τοῦ ἁγίου μεγαλείου*) geben *καὶ ἀναπτύξασα εὗρεν ἐν τῇ προγραφῇ· ὃ γέγραφα γέγραφα* (Jo 19, 22). Eine Rechtfertigung dafür bietet Anast. Sin. qu. 108 MSG 89, 761: es kommt auf das vorauszuschickende Gebet an! Kaiser Heraklios bestimmt so die Winterquartiere für sein Heer im Perserkrieg 614 (Theoph. 308, 15); Andronikos sucht im Psalter die Lösung für alle Schwierigkeiten (Gregoras VIII, 11, 8). Besonders eifrig wurde dies Däumeln zur Zeit Gregors von Tours gepflegt (Hist. Franc. IV, 16, V, 14, 49 p. 154, 203, 240 Arndt), obwohl die Synoden von Vannes 465 c. 16 und Agde 506 c. 42 (Mansi VII, 955, VIII, 332), Orléans 511 c. 30 und Auxerre 573/603 c. 4 (MG LL III, 1, 9. 180), Gregor I., ep. IX, 204, XI, 33 (MG 192, 20. 302, 21) u. a. (s. Corp. iur. can. P. II, c. 26, qu. 5, c. 7—11) es verboten. Vgl. Isidor, orig. VIII, 9, 28, MSL 82, 313: **sortilegi sunt, qui sub nomine fictae religionis per quasdam quas sanctorum sortes vocant** [in Anlehnung an Kl. 1, 12?] **divinationis scientiam profitentur aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt** (vgl. Joh. Sarisb. policr. I, 12, MSL 199, 409). Die kirchlichen Verbote (schon decr. Gelas. VI, 36 bei Credner 220 [Lipsius apocr. Apostelgesch. I, 34 denkt hier zu Unrecht an die Verlosung der Länder]; Theodor Cantuar. poenit. 358, MSL 99, 973 = Burchard X, 9; cod. Sang. 193 fol. 196) erneuert, z. T. unter Berufung auf das biblische Zaubereiverbot Le 19, 26 die Karolingische Reichsgesetzgebung; vgl. Capit. v. 789, 20: **ut nullus in psalterio vel in evangelio vel in aliis rebus sortire presumat** (MG LL II, 1, 64, 1, vgl. 25, 33. 45, 25. 58. 69, 45. 96, 15. 104, 5. 223, 10; 2, 44, 35. 345, 10). Die häufige Wiederholung des Verbots zeigt die Beliebtheit dieser Wahrsagerei im Volk. Auch Agobard von Lyon de imag. I, 25f. MSL 104, 220 kämpft dagegen an. Trotzdem wurde es weiterhin ganz offiziell bei Bischofsweihen geübt, um den Charakter des betreffenden zu erfahren (Pachym. VIII (II), 15, [II, 146, 12] Wilh. v. Malmesb. de pontif. Angl. I, p. 214. 219 u. a.). Die Bedeutung des Bibelorakels für Franz von Assissi ist bekannt (Hegler, ZThK VI, 413; Sabatier 57; K. Müller, ThLZ 1895, 182; Fioretti, deutsch von O. v. Taube 166). Wie griechische Mönchskreise neben der Bibel das Paterikon benutzten (Moschos, prat. spir. 55, MSG 86, 2909), so griffen die Humanisten zu Vergil zurück (J. Burckhardt, Kultur der Renaissance 528). Der Islam treibt das gleiche mit dem Koran, der Chinese mit den Sprüchen des Confucius.

Daneben giebt es andere Systeme: Man schrieb einzelne Stellen auf lose Blätter und zog dann das Los (sortes sumere Cic. de div. I, 58, 132, II, 41, 86, Tibull. I, 3, 11) oder man baute ganze Orakelsysteme in Frage und Antwort auf (darüber s. Hercher und Harris). So erklären sich wohl gewiße Beischriften am Rande des Codex Bezae (D) und des Sangermanensis (g[1]). Hierbei diente nicht der (immerhin oft vieldeutige) Bibeltext, sondern nur das Bibelbuch als Orakelquelle. Daneben schrieb man solche Sprüche auf einzelne Zettel, die man mit blauen und gelben Fäden zog; so in der nach Pithoeus von Rocquain lateinisch und provenzalisch veröffentlichten Sammlung aus Albi. Die Griechen hatten eine Anweisung, aus Evang. und Psalter die Zukunft zu erforschen, unter dem Namen Kaiser Leos des Weisen (Berol. Phillips 1479); vgl. das *ῥικτολόγιον ἐκ τῶν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου κεφαλαίων* in Par. gr. 2149, 2243, 2510 (Du Cange), das *λαχμητήριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων* in Matrit. 105 (Iriarte I, 424). Losbücher (sorti) waren auch im späteren Mittelalter, bes. von Italien aus, in der ganzen Christenheit verbreitet.

Für die neuere Zeit hat Ritschl (Gesch. des Pietismus II, 160 ff. u. ö.) das Däumeln in der Bibel als eine Eigentümlichkeit pietistischer Kreise erwiesen. Es geschah zu mancherlei Zwecken, selbst zur Erprobung der Heilsgewißheit (III, 155); am meisten da, wo der Mensch, selbst unschlüssig, ein Zeichen begehrte, was Gottes Wille sei. So hat es Spener bei der Berufung nach Dresden zwar nicht selbst geübt, aber doch zugelassen und sich danach gerichtet (Grünberg I, 211). Jung Stilling verwarf es als Mittel zur Erforschung der Zukunft, ließ es aber gelten zur Erlangung von Trostsprüchen (Ritschl I, 479). So ist es noch jetzt manchen Orts üblich, in der Neujahrsnacht sich und andern Bibelsprüche zu

ziehen. Die abgeklärteste Form bietet die Sitte der Brüdergemeinde, jedem Tag des kommenden Jahres eine biblische Losung zu geben. **von Dobschütz.**

Soter, römischer Bischof, c. 166—174. — Jaffé I, S. 9; Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 186; Langen, Gesch. der römischen Kirche 1881, S. 152ff.; Zahn, Forsch. V, S. 51ff.; Harnack, TU XIII, S. 48f.; ders., Gesch. der altchristl. Litteratur I, S. 589; II, 1, S. 440ff.

Soter war nach Hegesipp (bei Eusebius h. e. IV, 22) und Irenäus (adv. om. haer. III, 3, 3) Nachfolger des römischen Bischofs Anicet, nach den Papstkatalogen Nachfolger des Pius. Sein Episkopat begann nach Eusebius (h. e. IV, 19) im achten Jahre der Regierung des Marcus Aurelius und erstreckte sich (nach V, 1) bis in das siebzehnte Jahr desselben. Der Katalogus Liberianus giebt die Dauer auf neun Jahre, drei Monate und zwei Tage an. Lipsius berechnet unter Bezweifelung der Angabe des Eus., daß sein Episkopat 166 oder 167 begonnen und 174 oder 175 geendet habe. Von Soter erfahren wir aus dem Bruchstücke des Briefes des korinthischen Dionysius nach Rom (bei Eusebius h. e. IV, 23), daß er eine altüberkommene Sitte der römischen Gemeinde befolgend, der Gemeinde in Korinth eine Unterstützung sandte und diese Gabe mit einem Gemeindebrief erbaulichen Inhalts begleitete. Der Brief des Dionysius ist das Antwortschreiben. Harnack hat in scharfsinniger Weise die Annahme begründet, jenes Schreiben sei identisch mit dem sog. zweiten Clemensbrief. Trotz der von ihm selbst nicht verkannten Schwierigkeiten scheint mir seine Annahme sehr viele Wahrscheinlichkeit zu haben. Endlich war Soter nach einer wichtigen, wenn auch späten Nachricht einer der frühesten litterarischen Gegner des Montanismus (Praedest. 26: Scripsit contra eos librum s. Soter, papa urbis et Apollonius, Ephesiorum antistes. Contra quos scripsit Tertullianus, presbyter Carthaginiensis). **Hauck.**

Soto, Dominikus de (vorher Franziskus), gest. 1560. — Nikol. Antraius, Bibl. Hisp. (Rom 1672) I, 255—258; Quétif-Echard, Scriptt. O. Praed. II, 171 ss.; H. Hurter, Nomencl. th. cath. IV, 1162 s.; N. Paulus, Dom. Soto und die Beichte in Nürnberg: Katholik 1899, I, 282—288; G. Hoffmann, Die Lehre von der Fides implicita innerhalb der kathol. Kirche, Leipzig 1903, S. 227—230.

Dominikus de Soto, geboren als Sohn armer Eltern 1494 in Segovia und in der Taufe Franziskus genannt, erhielt seinen ersten Unterricht in seiner Vaterstadt. Da sein Vater nicht im stande war, den Unterhalt des Sohnes zu bestreiten, mußte dieser in dem Dorfe Ochando als Sakristan eintreten. Nach längerer Dienstzeit, während welcher er immer wissenschaftliche Beschäftigung suchte und sich fortbildete, gelang es ihm endlich, die Universität Alcala zu beziehen, wo er besonders unter der Leitung des Thomas von Villanova studierte. Dann besuchte er die Universität zu Paris, wo er sich mit Philosophie und Theologie beschäftigte und promovierte. Im Jahre 1520 kehrte er nach Spanien zurück und trat in Alcala als Lehrer der Philosophie, zugleich auch als siegreicher Gegner des dort geltenden Nominalismus auf. Schon in dieser Zeit begann er sich mit der Abfassung seiner später erschienenen Commentarii in Aristotelis Dialecticam zu beschäftigen (Salman. 1544 u. ö.), sowie der in Categorias (Venet. 1583) und in Libros VIII physicorum (Salman. 1545), desgleichen mit Herausgabe seiner Summulae, wovon 1529 zuerst eine umfänglichere, später (seit 1539) mehrere kürzer gefaßte Ausgaben erschienen. Er hatte inzwischen den Entschluß gefaßt, dem Klosterleben sich zu widmen; zunächst wollte er in Montserrat Mönch werden, dann aber begab er sich nach Burgos, wurde Dominikaner (1524), legte Profeß ab (1525) und nahm nun statt seines Taufnamens Franziskus den Namen Dominikus an. In Burgos lehrte er Philosophie und Theologie, bis er seit 1532 als theologischer Lehrer in Salamanca auftrat, wo er neben Johannes Victoria und Melchior Canus die scholastische Theologie vertrat. Im Jahre 1545 wurde er von Karl V. zum Teilnehmer am Konzil zu Trident ernannt. Hier übte er einen bedeutenden Einfluß, fungierte in den vier ersten Sitzungen zugleich als Vertreter seines Ordens, in den beiden folgenden als Stellvertreter des neu erwählten Dominikanergenerals, Franziskus Romeo; auch trug er wesentlich zur Abfassung der Bestimmungen bei, welche in der 5. und 6. Sitzung aufgestellt wurden. Als Wortführer der thomistischen Schule fand er in Ambrosius Katharinus, dem Vorkämpfer des Scotismus, einen eifrigen Gegner. Der Streit der beiden drehte sich namentlich um die Frage, ob die römische Kirche eine Ungewißheit der Gnade lehre (wie Soto dies behauptete), oder ob die certitudo gratiae gemäß ihrem Lehrbegriffe anzunehmen sei (so

Katharinus — s. Näheres bei Hoffmann a. a. O., vgl. auch Benrath, Art. „Katharinus“ X, 191); ferner um die Lehren von der Erbsünde, von der Kraft des Willens nach dem Falle, von der Rechtfertigung, Prädestination, den Werken der Ungläubigen, der Residenzpflicht der Bischöfe jure divino. Diese Streitfragen führten den Dominikus zur Abfassung der wider Katharinus gerichteten Schriften: De natura et gratia Lib. III. ad synodum Tridentinam, Ven. 1547, ed. 2, Antw. 1550 (vgl. Hoffmann l. c.), und Apologia, qua episcopo Minorensi de certitudine gratiae respondet D. S. Ven. 1547; während jener ihm seine leidenschaftlich gereizten Disceptationes super quinque articulis (Rom. 1552) entgegensetzte. Bei der Verlegung des Konzils von Trident nach Bologna (1547) kehrte Soto an den Hof Karls V. zurück. Der Kaiser ernannte ihn jetzt zu seinem Beichtvater sowie 1549 zum Erzbischof von Segovia; doch lehnte Dominikus diese Auszeichnung ab, ja er legte selbst sein Amt als Beichtvater nieder, ging (1550) in das Kloster zu Salamanca zurück und wurde hier Prior. Um diese Zeit verfaßte er, im Gegensatze zum Protestantismus, Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos (Antw. 1550, Salm. 1552). Auch griff er damals im Auftrage Karls V. schlichtend in den Streit zwischen Sepulveda und Las Casas (s. den Art. XI, 290, 37 ff.) über die Behandlung der Indianer ein. Nachdem er jenes Priorat zwei Jahre lang verwaltet hatte, übernahm er wieder ein theologisches Lehramt zu Salamanca. Als weitere Schriften erschienen hier von ihm De ratione tegendi et detegendi secretum praelectio theologica (1551); Annotationes in Joh. Feri Franciscani Moguntinensis commentarios super evangelium Johannis (1554). Nach vier Jahren ging er wieder ins Kloster zurück, übernahm nochmals das Priorat und starb am 15. Nov. 1560. Außer verschiedenem minder Wichtigen verfaßte er noch die Schriften: De justitia et jure, l. VII, ad Carolum Hispaniae principem, Salm. 1556; In quartum librum Sententiarum Commentaria s. de sacramentis. T. I, Salm. 1557; T. II, 1560. Auch hinterließ er einen ungedruckten Kommentar über das Evangelium Matthäi, eine Abhandlung De ratione promulgandi Evangelium und In primam partem S. Thomae et in utramque secundam Commentarii. (**Neudecker** †) **Zöckler** †.

Soto, Petrus de, gest. 1563. — Quétif-Echard, Scr. O. Praed. II, 183 ss.; Hergenröther, KG² II, 417; Weinhart, KKL XI, 531; Hurter, Nomencl. th. cath. IV, 1245.

Petrus de Soto ist ebenso bekannt, wie Dominikus Soto durch seinen Ruf theologischer Gelehrsamkeit, ferner durch seine schriftstellerischen Arbeiten und durch seine Feindschaft gegen den Protestantismus und die Reformation, der er in Deutschland und England mit Eifer entgegentrat. Geboren zu Cordova als Sohn vornehmer Eltern, trat er 1518 zu Salamanca in den Orden der Dominikaner. Allmählich verbreitete sich von ihm der Ruf ungewöhnlicher Gelehrsamkeit, namentlich in der scholastischen Theologie, in der er sich zum strengen Thomismus bekannte. Kaiser Karl V. erhob ihn zum geheimen Rate und zu seinem Beichtvater, sein Orden aber wählte ihn zum Vikar der niederdeutschen Provinz. In dieser Stellung gelangte er zu trauriger Berühmtheit dadurch, daß er (1543) den edlen spanischen Bibelübersetzer Franz Enzinas der Brüsseler Inquisition auslieferte (vgl. Boehmer, Franz Enzinas; Denkwürdigkeiten, Leipzig 1897, S. 4 und 77 ff.; auch Wilkens, Gesch. des span. Protestantismus [1888], S. 57 ff.). Später verließ er die Dienste des Kaisers und übernahm die Stelle eines Lehrers der Theologie an dem vom Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, Bischof von Augsburg, in Dillingen neu errichteten Seminar. Hier schrieb er im Sinne seiner Kirche und gegen die Reformation sein katechetisches Lehrbuch Institutiones christianae (Aug. Vind. 1548); später eine Methodus confessionis s. doctrinae pietatisque Christianae epitome, Dill. 1553. Ferner ein Compendium doctrinae catholicae, Antw. 1556, und einen Tractatus de institutione Sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt, s. Manuale clericorum, Dill. 1558, — letzteres, eine Art Pastoraltheologie, das Hauptwerk Sotos, welches noch geraume Zeit nach seinem Tode in Ansehen blieb. Wegen seiner Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis nomini illust. ducis Wurtembergensis oblatae per ejus legatos concilio Tridentino, Antw. 1552, geriet er mit Brenz (s. d. Art. III, 385, 56 ff.) in einen Streit, der ihn noch zu der Schrift: Defensio catholicae confessionis et scholiorum circa confessionem ducis Wurttemb. nomine editam adversus prolegomena Joanni Brentii, Antw. 1557, veranlaßte. In Dillingen kam er auch mit dem Kardinal Polus in Berührung. Später ging er mit Philipp II. von Spanien nach England, wo ihn die Königin Maria zur Wiedereinführung des Katholicismus verwendete und als Lehrer der

Theologie nach Oxford berief. Der Tod Marias führte ihn 1558 nach Dillingen zurück; drei Jahre später berief ihn Pius IV. nach Trident, um an dem wieder zu eröffnenden Konzile teilzunehmen. Es folgte dem Rufe und wirkte bei dem Konzil mit besonderem Eifer für die Einsetzung der Hierarchie und die Residenz der Bischöfe jure divino (für welches wichtige Anliegen der spanischen Konzilsmitglieder er noch drei Tage vor seinem Tode ein dringendes Bittschreiben an den Papst richtete), für den sakramentalen Charakter der Priesterweihe, sowie für die Notwendigkeit des durch den Bischof zu vollziehenden Weiheaktes. Er starb noch während der Dauer des Konzils am 20. April 1563.

(Neudecker †) Zöckler †.

Southcote, J. s. d. A. Sabbatharier Bd XVII S. 291, 40.

Sozomenos. — Ausgaben wie bei Sokrates (s. oben S. 481). — Sonst ist neben anderm z. T. im Text Genannten zu vergleichen: zum Leben: die Testimonia veterum (am vollständigsten in der Sokratesausgabe von Hussey) und die den Ausgaben vorgesetzten Viten, bes. Valesius: De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni; ferner: Dupin, Nouvelle Bibliothèque IV, 80 ff., Ceillier, Histoire générale XIII, 689 ff., Cave, Hist. lit. I, 427 f., Fabricius-Harleß, Bibliotheca VII, 427 ff., Bardenhewer, Patrologie 333 und die üblichen encyklopädischen Werke; zu Text u. Ueberlieferung: Nolte in der ThQS 1861, 417 ff., C. de Boor, Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker = ZKG VI, 478 ff., J. B. Sarrazin: De Sozomeni historia num integra sit = Commentationes philologae Jenenses I, 165 ff., A. Güldenpenning, Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos 12 ff. — Zu den Quellen: Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (= Fleckeisens Jahrbücher für classische Philologie, Suppl. XIV), 137 ff.; Fr. A. Holzhausen, Commentatio de fontibus quibus Socrates, Sozomenus ac Theodoretus . . . usi sunt, Göttingen 1825, Kaufmann, Kritische Untersuchungen der Quellen zur Geschichte Ulfilas (= ZdA XXVII [NF XV]), 222 ff., Güldenpenning und Ifland, Der Kaiser Theodosius der Große 21 ff., J. Rosenstein, Kritische Untersuchungen über das Verhältniß zwischen Olympiodor, Zosimus und Sozomenus = FdG I, 165 ff., P. Batiffol, Sozomène et Sabinos = Byz. Zeitschr. VII, 265 ff. ders, Le Synodikon de S. Athanase = Byz. Zeitschr. X, 128 ff. — Zur Erklärung und Kritik wie bei Sokrates.

Der Name des Sozomenos ist nicht sicher überliefert: Photius, Bibl. 30 spricht von der Kirchengeschichte *Σαλαμάνου Ἑρμείου Σωζομένου*, unsere Handschriften schreiben *Ἑρμείου Σωζομένου Σαλαμινίου* (bezw. *Σαλαμηνίου*) *λόγος πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Θεοδόσιον κτλ.*, und entsprechend sagt Nicephorus Callisti h. e. I, 1 *Ἑρμείας μέντοι Σωζόμενος ὁ καὶ Σαλαμίνιος κτλ.*; bei Theodorus Lector lesen wir *Σαλαμίου Ἑρμείου Σωζομενοῦ*, der Autor des von Leunclav 1596 zu Frankfurt herausgegebenen ius Graeco-Romanum citiert p. 293 *ὁ Σωζομενοῦ Ἑρμείας γράφει* und p. 295 *ὁ Σωζομενοῦ λέγει Ἑρμείας*. Die richtige Namensform wird die des Photius sein: Salamanes Hermeias Sozomenos (vgl. Valesius in den annotationes zu dem prooemium bei Hussey p. 1 u. 4 f.).

S. ist in einem christlichen Hause geboren. Sein Urgroßvater war noch Heide, aber schon sein Großvater bekehrte sich zum Christentum zusammen mit seinem ganzen Hause und mit dem Geschlecht des Alaphion, die ersten Christen in dem damals noch ganz heidnischen Dorfe Bethelia bei Gaza. Der Grund zu der Bekehrung war eine wunderbare Heilung: der Mönch Hilarion hatte aus dem Alaphion einen Dämon, der keinem andern weichen wollte, ausgetrieben. Die Erstbekehrten wußten in der sich anschließenden jungen Christengemeinde von Bethelia sich eine angesehene Stellung zu schaffen; Alaphion baute als erster Kirchen und Klöster, des S. Großvater war als Exeget hochgeschätzt; war er doch, wie sein Enkel sagt, *κατὰ λόγον μετρίως ἠγμένος ὡς καὶ ἀριθμητικῆς μὴ εἶναι ἄμοιρος*. Unter Julian war er gezwungen, um seines Glaubens willen zu fliehen (h. e. V, 15). — Der junge S. scheint in den Kreisen des Alaphion erzogen worden zu sein. Wenigstens hat er in seiner Jugend mit Nachkommen des Alaphion verkehrt (V, 15, 17) und weiß sich Mönchskreisen zu besonderem Dank verpflichtet (I, 1, 19). Über Gaza und Umgegend ist er gut unterrichtet: das nördlich von Gaza gelegene Dorf Thabata (var. Thanatha) kennt er wie es scheint aus Autopsie (III, 14, 21), den Bischof Zeno von Maiuma, der Hafenstadt von Gaza, hat er gesehen (VII, 28, 6), einen Presbyter in Tarsus in Kilikien hat er gesprochen (VII, 19, 11), auch in Jerusalem (II, 26, 3 und Hussey z. d. St.) scheint er gewesen zu sein; Spuren von mündlicher Tradition von Gaza (V, 9. 10) und Palästina (V, 21, 11; 22, 14, vgl. VI, 38, 4) zeigen sich in seinem Werk deutlich; der syrischen Sprache scheint er mächtig gewesen zu sein (V, 15, 14, vgl. III, 16). Später hat er studiert und den Beruf eines Sachwalters,

scholasticus, ergriffen. Zur Zeit seines litterarischen Auftretens wirkte er in Konstantinopel (II, 3, 10).

S. hat zwei kirchengeschichtliche Werke geschrieben; das erste (vgl. h. e. I, 1, 12) umfaßte in zwei Büchern die Geschichte der Kirche von der Himmelfahrt Christi bis zu Licinius; es scheint außer Euseb die clementinischen Homilien, Hegesipp und Sextus Julius Africanus benutzt zu haben und ist, soweit wir z. B. urteilen können, spurlos zu Grunde gegangen.

Das zweite, dem Kaiser Theodosius d. J. gewidmete und die Folgezeit behandelnde, größere Werk ist griechisch zum erstenmal von R. Stephanus zu Paris 1544 herausgegeben worden; Stephanus benutzte zu dieser Ausgabe einzig den cod. Regius 1444; zeitweilig korrigierte er ihn nach Gutdünken (vgl. Nolte 419 ff.). Variae lectiones Christophorsoni, Curterii et Scaligeri (zu ihnen ist das im Art. Sokrates Gesagte zu vergleichen) notierten dann im Anhang oder am Rand die lateinische und griechisch-lateinische Genfer Ausgabe. Auf sicherere Grundlage stellte die Textgestaltung aber erst Valesius; er zog neben der Handschrift des Stephanus noch einen von ihm hoch geschätzten cod. Fucetianus (jetzt Paris. 1445) heran; er war nicht alt, mußte aber, wie allein schon das Fehlen einer Kapiteleinteilung bewies, aus alter und guter Vorlage stammen. Daneben wurden lectiones Savilii und vor allem die indirekte Überlieferung des Theodorus Lector und Cassiodor-Epiphanius ausgebeutet. Reading druckte dann des Valesius Ausgabe ab, von Mericus Casaubonus herstammende Kollationen eines cod. Castellani episc. und eines cod. domini Jones ganz wie in seiner Sokratesausgabe nachtragend; der codex des Jones scheint mit dem codex, aus dem die lectiones Scaligeri geflossen sind, identisch oder wenigstens nächst verwandt zu sein (vgl. die praefatio zu Husseys Sozomenos VIII). Husseys Ausgabe ist posthum und zum größten Teil von J(oannes) B(arrow) durch die Presse geführt worden; von Barrow stammt auch die praefatio. Wichtig ist die Ausgabe besonders dadurch, daß in ihr zum erstenmal der Archetypus von des Stephanus Regius, der cod. Barocc. 142 kollationiert ist (vgl. die praef. zu Husseys Sozomenos IX). Ausführlicher und z. T. Barrow korrigierend hat dann C. de Boor diese Handschrift beschrieben. Er betont mit Recht, daß die Handschrift von verschiedenen Händen zu verschiedenen Zeiten geschrieben worden ist, und daher „unmöglich bei der Textesrezension als eine einheitliche, in allen Teilen gleichwertige Handschrift betrachtet werden" kann (de Boor 482). Trotzdem wird von dem bisher bekannten Material neben ihr höchstens noch der cod. Fucetianus ernstlich in Betracht kommen: Nolte 425 urteilt, daß er fast alle besseren Lesarten des Bodleianus, des cod. Castellani und des cod. Jones enthält. Leider ist Valesius Kollation nicht zuverlässig (Nolte 424 und 426 ff., wo gelegentliche Nachträge). Daß sich auch durch eine ernstliche Ausbeute des Theodorus Lector und des Cassiodor über Hussey herauskommen läßt, hat Nolte 426 ff. gezeigt. 429 ff. findet man Nachträge zu Husseys Kollationen und Versuche, seinen Text zu bessern. Alles zusammen beweist die völlige Unbrauchbarkeit der englischen Ausgabe. Die Berliner Ausgabe befindet sich in Vorbereitung.

Die Kirchengeschichte des S. ist uns, wie besonders Sarrazin 166 ff. gezeigt hat, nur verstümmelt erhalten; der Schluß fehlt: IX, 16, 4 kündigt an, daß von der Auffindung der Reliquien des Propheten Zacharias und des Diakonen Stephanus berichtet werden soll, cap. 17 beginnt ἄρξομαι δὲ τοῦ προφήτου und erzählt, wie der Leib des Zacharias gefunden wurde; dann bricht der Text ab, ohne daß Stephanus auch nur erwähnt wird. Wie viel von der Darstellung des S. fehlt, läßt sich aus dem Vorwort zu der Kirchengeschichte ungefähr ermessen; nach ihm bestand das ganze Werk aus neun Büchern und reichte bis zum 17. Konsulat Theodosius d. J., d. h. bis zum Jahre 439 n. Chr. Der uns erhaltene Text geht bis etwa 425 (vgl. Jeep 140); es mag ein halbes Buch verloren gegangen sein. Güldenpenning, Theodoret 13 ff. hat allerdings die These verfochten, S. habe den Schluß seines Werkes selbst noch unterdrückt; das sei nötig geworden, da in ihm die um ihres vermeintlichen Ehebruches willen später in Ungnade gefallene Kaiserin Eudokia genannt worden sei; „unmöglich durfte ein Kirchenhistoriker, welcher sein Werk dem Theodosius widmete, durch Nennung des Namens Eudocia die Wunde berühren, welche ihm durch seine eigene Eifersucht so tief geschlagen war." Die Annahme ist, von allem andern abgesehen, schon darum mehr wie unwahrscheinlich, weil, worauf schon Sarrazin aufmerksam gemacht hat, noch Nicephorus den Schluß des Werkes des S. gelesen hat; nachdem er XIV, 8 im Anschluß an S. über die Auffindung der Leiche des Zacharias gehandelt hat, erzählt er XIV, 9 von der der Leiche des Stephanus. Auch die von Theophanes benutzten excerpta Barocciana wissen von Stephanus zu berichten (Sarrazin 166 f.); da sie aus

Theodorus Lector schöpfen, so muß auch er in den uns verlorenen Büchern den verlorenen Schluß des S. gekannt und benutzt haben (vgl. de Boor 487 f., Theophanes I, p. VIII, Historische Untersuchungen A. Schäfer gewidmet 282). Daß ihn auch Gregor d. Gr. gekannt hat, läßt sich nicht recht beweisen; zwar steht das Lob des Theodor von Mopsuestia, das er nach ep. VII, 34 bei S. gelesen haben will, in unserm S. nicht; aber es ist sehr leicht möglich, daß Gregor S. mit Theodoret (V, 40) verwechselt hat (vgl. Valesius zu den testimonia veterum in Husseys Sokrates I, p. XIX).

Aus dem Gesagten folgt, daß die Kirchengeschichte des S. nicht vor 439 und nicht nach 450, dem Todesjahr des Theodosius, geschrieben sein kann. Sie genauer zu datieren hat besonders Güldenpenning, Theodoret 12 versucht. Er glaubt den terminus post quem auf 443, den terminus ante quem auf 447 festsetzen und als wahrscheinliche Abfassungszeit das Jahr 443/444 bestimmen zu können. Aber nur der Beweis für die Abfassung nach 443 ist voll gelungen (das prooemium des S. erwähnt den mit Hilfe der Novell. Theod. XXIII eben auf 443 zu datierenden Zug des Theodosius nach Kleinasien), die Abfassung vor 447 bleibt unsicher. Hingegen läßt sich schon hier mit größerer Bestimmtheit sagen, daß S. nach Sokrates geschrieben hat. Beweisend ist allein schon folgendes: Sokr. I, 38, 9 weiß zu erzählen, daß der ἀφεδρών auf dem Arius gestorben ist, in Konstantinopel gezeigt werde, ein dauerndes Erinnerungszeichen an die Todesart des Arius; Soz. II, 30, 6. 7 berichtet, daß, nachdem lange niemand den Ort zu betreten gewagt, schließlich ein Arianer das Grundstück gekauft und ein Haus darauf gebaut habe. Da beide Autoren in Konstantinopel schreiben, wird man keinen eines Irrtums zeihen mögen. Man wird vielmehr annehmen müssen, daß das Grundstück nachdem Sokrates und bevor S. geschrieben hat, verkauft und bebaut worden ist.

Daß beide Schriftsteller litterarisch nahe verwandt sind, zeigt sich auf Schritt und Tritt, daß S. den Sokrates benutzt hat, hat schon Valesius behauptet, Hussey in seinen annotationes zu S. und Güldenpenning in dem von ihm und Ifland herausgegebenen Buch über Theodosius d. Gr. bewiesen. Holzhausens These, daß die Verwandtschaft nur in der gemeinsamen Benutzung derselben Quellen ihren Grund habe, kann, obwohl Nolte ThQS 1859, 522 und Kauffmann 223 ihr zugestimmt haben, als endgiltig widerlegt gelten. Denn die bei Güldenpenning 26 ff. in tabellarischer Form gegebene Übersicht über den Inhalt von Sokr. V, 1—26 und Soz. VII, 1—29 zeigt, daß beide Schriftsteller nicht nur denselben Stoff verarbeiten, sondern auch „der Gang der Darstellung bei beiden ein wunderbar gleicher ist". Sogar ein Exkurs über liturgische Differenzen zwischen den verschiedenen Provinzialkirchen findet sich bei beiden an genau entsprechender Stelle (Sokr. V, 21. 22 = Soz. VII, 18. 19). Einzelnes kommt hinzu. So erzählt z. B. Sokr. I, 10 eine ihm auf dem Wege mündlicher Tradition überkommene Anekdote; er bemerkt ausdrücklich, daß weder Euseb noch sonst jemand sie kennt; bei Soz. I, 22 finden wir dieselbe Anekdote; der wörtliche Anklang an Sokr. beweist, daß S. seinerseits nicht auch aus mündlicher Tradition, sondern eben aus Sokrates schöpft (Güldenpenning a. a. O. 24, Jeep 139). Oder: Sokr. I, 14, 1 ff. bringt den bekannten Brief des Eusebius und Theognis an die nicänischen Bischöfe und sagt § 7, die vorliegende Urkunde beweise, daß Arius vor Euseb und Theognis zurückberufen worden sei, der Fortgang der Geschichte beweise aber, daß Arius die Stadt Alexandrien nicht habe betreten dürfen: *τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπιβαίνειν κεκώλυτο.* Was Sokrates aus Urkunden beweist, bietet Soz. II, 16 (und zwar mit wörtlichem Anklang an den Text des Sokrates) einfach als Thatsache: *Ἄρειος μὲν ἐπὶ τὴν ἐξορίαν ἀπαγόμενος ἀνεκλήθη· Ἀλεξανδρείας δὲ ἔτι ἐπιβαίνειν κεκώλυτο.* Die Benutzung des Sokrates durch S. liegt wieder auf der Hand.

Ältere Forscher und auch noch A. Harnack in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie (anders, wie es scheint, ThLZ 1884, 632) haben auf Grund dieses Sachverhaltes die Richtigkeit der von S. in der Vorrede zu seinem Werk gemachten Angaben bezweifelt; denn dort führt S. aus, daß er für seine Geschichtsdarstellung Synodalschreiben, kaiserliche Briefe, Gesetze und andere Urkunden eingesehen habe. — Eine genauere Betrachtung der Kirchengeschichte des S. beweist, daß die Angaben ihres Verfassers ganz und gar zu Recht bestehen. Daß man das nicht sofort gesehen hat, liegt hauptsächlich daran, daß es dem Stilgefühl des S. widerstrebt, den Zusammenhang seiner Darstellung irgendwie zu durchbrechen, und er daher, wie er I, 1, 14 ausdrücklich sagt, auf Mitteilung der ihm vorliegenden Urkunden im allgemeinen verzichtet. Wo er diesem Grundsatz untreu wird, hat er gewöhnlich seinen guten Grund: er braucht die Urkunde zu einer Beweisführung wie z. B. den IV, 18 ausgeschriebenen Brief der Synode von Ariminum (vgl. IV, 19, 4 und Hussey z. d. St.), oder er bringt sie, weil Sokrates sie übergangen hat und er seinen Vorgänger ergänzen will; so z. B.

von politischen Urkunden IV, 14 einen Brief des Konstantin an die Gemeinde von Antiochien und V, 16, 5 ff. einen Brief des Julian an den galatischen Bischof Arsakios, von kirchlichen Urkunden III, 22 einen Brief der Jerusalemer Synode über Athanasius, III, 23 einen Brief des Ursakios und Valens an Julius, III, 24 einen Brief derselben Bischöfe an Athanasius, IV, 13 einen Brief des Georgios von Laodicea, VI, 23 einen Brief der römischen Synode von 369. Daß S. auch Gesetze eingesehen hat, zeigt sich des öfteren; Beispiele für die Zeit des Theodosius bringt Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Großen, 4: nach ihm erwähnt Soz. VII, 5 (vgl. Sokr. V, 7) „ein Gesetz, dessen Inhalt er zu Ende des vorigen Kapitels mitgeteilt hat (Cod. Theod. XVI 1, 2), von dem aber bei Sokrates nichts zu finden ist", teilt er VII, 9 (vgl. Sokr. V, 8) „das Gesetz Cod. Theodos. XVI 1, 3 richtig mit und fällt nicht in den Fehler des Sokrates, der in dem Gesetze die Einsetzung von Patriarchen über die fünf Diöcesen des Ostreiches findet." Ferner fügt er VII, 12 „den Auszug eines Gesetzes bei, welches Sokrates nicht erwähnt", benutzt VII, 15 das Gesetz Cod. Theodos. XVI 10, 11 und erweitert VII 16 den Bericht des Sokr. V, 19 u. a. „durch Mittheilung des Gesetzes Cod. Theod. XVI 2, 27 über die Diakonissen." Ähnlich ist es außerhalb der Regierungszeit des Theodosius. So z. B. gleich I, 5, 2. 3 oder I, 8, 14, wo Gesetze als Zeugen angeführt werden.

Das von ihm verwertete kirchliche Aktenmaterial wird S. zum großen Teil den Sammlungen entnommen haben, die er I, 1, 15 (wohl im Anschluß an Sokr. II, 15, 8. 9 und II, 17, 10) charakterisiert. Die größte unter ihnen wird die des Sabinos gewesen sein. S. hat sie, wie P. Batiffol in der Byz. Zeitschrift VII, 265 ff. gezeigt hat, beständig zur Hand gehabt und gründlich benutzt. Die ersten Spuren scheinen sich bei Beginn der Darstellung des arianischen Streites zu zeigen (Batiffol 269 ff.), die letzten bei dem Bericht über die 367 zu Antiochien in Karien tagende makedonianische Synode (Batiffol 283). Dazwischen giebt es kaum ein „arianisches" Konzil, zu dem S. nicht Sabinos eingesehen hätte; er kennt und benutzt Urkunden zu den Synoden von Tyrus (335), Jerusalem (335), Konstantinopel (336), Antiochien (341), Philippopolis (343), Antiochien (356), Sirmium (358), Antiochien (358), Ancyra (358), Rimini-Seleucia (359), Konstantinopel (360), Antiochien (363), Lampsakus (364), Tyana (366), Antiochien in Karien (367). Zum Beweise nur wenige aus Batiffols Darstellung entnommene Beispiele: II, 25, 11 verweist auf die Akten der Synode von Tyrus und behauptet, die Arianer hätten für sich Ungünstiges nicht in sie aufgenommen: *οὐκ ἐμφέρεται τοῖς πεπραγμένοις* heißt es von der thörichten, wirklich oder angeblich gegen Athanasius erhobenen Anklage. — II, 27, 14 berichtet über die Synode von Jerusalem und bemerkt *καὶ ὅτε τοῦτο ἐποίησαν, αὐτῷ τε τῷ βασιλεῖ ἔγραψαν, καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ Ἀλεξανδρείας καὶ τοῖς ἀνὰ τὴν Αἴγυπτον καὶ Θηβαΐδα καὶ Λιβύην ἐπισκόποις καὶ κληρικοῖς.* Sokrates erwähnt I, 33 die Briefe an den Kaiser und die Alexandriner auch, den an die Bischöfe Ägyptens, der Thebais und Libyens kennt er nicht; S. hat ihn nachgetragen. — II, 33, 1 berichtet, die Synode von Konstantinopel habe an die Gemeinden Galatiens geschrieben, sie sollten *ἀναζητῆσαι τὴν Μαρκέλλου βίβλον καὶ ἐξαφανίσαι καὶ τοὺς τὰ αὐτὰ φρονοῦντας εἴτινας εὕροιεν μεταβάλλειν.* Sokrates (I, 36) weiß nichts von diesem Schreiben. — IV, 22 erzählt über die Synode von Seleucia mit mehr Details wie Sokrates und referiert besonders § 22 über eine Rede des Eleusius von Cyzicus, die Sokr. II, 40, 35 nicht erwähnt. Woher S. seine Kenntnisse hat, zeigt § 28: *ὁ δὲ φιλῶν* (Valesius vermutet wohl richtig *ᾧ δὲ φίλον*) *ἀκριβῶς τὸ καθ' ἕκαστον εἰδέναι, ἐκ τῶν ἐπὶ τούτοις πραχθέντων ὑπομνημάτων εἴσεται, ἃ ταχυγράφοι παρόντες ἀνέγραψαν.*

Neben Sabinos benutzt S., wie wiederum Batiffol (Byz. Ztschr. X, 130) bewiesen hat, die Darstellung und Urkundensammlung der historia Athanasii: IV, 9 und IV, 10 geben z. T. auf die §§ 3 ff. der historia zurück. Da ein Vergleich des S. mit der historia für die Art seiner Quellenbenutzung lehrreich ist, setze ich den Anfang der parallelen Texte nebeneinander; der Vergleich zeigt, wie S. fast alle Daten und Namen herausstreicht; dasselbe Kunstgesetz, das ihm verbot, Urkunden in extenso mitzuteilen, verbietet ihm auch dieses urkundliche Material zu übernehmen.

Post hoc tempus Athanasius audiens adversum se turbam futuram, imperatore Constante in Mediolano constituto, direxit ad comitatum navigium cum episcopis quinque, Serapionem Tuitanum, Triadelphum Niciotanum,

Ἀθανάσιος δὲ πειθόμενος ἐπιβουλεύεσθαι ἐν τοῖς βασιλείοις αὐτὸς μὲν πρὸς βασιλέα ἐλθεῖν οὔτε ἐθάρρησεν οὔτε λυσιτελεῖν ἐδοκίμασεν. Ἐπιλεξάμενος δὲ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἐπισκόπων πέντε, ὧν ἦν Σεραπίων ὁ Θμουαῖος, ἀνὴρ ἐς τὰ

Apollonem Cynopolitanum superioris Ammonium Pachemonensem et presbyteros Alexandriae tres Petrum medicum, Astericum et Phileam. Post nicorum navigationem de Alexandria consolato Constanti VI Aug. et Constante Caesare II, Pachom XXIV die: mox post IV dies Montanus Palatinus ingresest Alexandriam Pachom XXVIII, eiusdem Augusti littera Constantis dedit episcopo Athanasio, per quas vicabat eos occurre ad commitatum, ex qua re nimis vastatus est episcopus, et omnis populos fatigatus est valde: ita Montanus nihil agens profectus est, relinquens episcopum Alexandriae.

(Nach einer Photographie, die ich der Güte von H. Lietzmann verdanke. Eine kritische Ausgabe bereitet E. Schwartz vor.

μάλιστα τὸν βίον θεσπέσιος καὶ λέγειν δεινός, πέμπει ὡς βασιλέα, πρὸς δύσιν τότε τῆς ἀρχομένης διάγοντα. Συμπέμπει δὲ αὐτοῖς καὶ τῆς ὑπ' αὐτὸν ἐκκλησίας πρεσβυτέρους τρεῖς καταλλάξοντας αὐτῷ τὸν κρατοῦντα, καὶ ἣν δέοι, πρὸς τὰς διαβολὰς τῶν ἐναντίων ἀπολογησομένους, καὶ τὰ ἄλλα πράξοντας ὅπῃ ἂν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ αὐτῷ ἄριστα γινώσκωσιν. Ἀποπλευσάντων δὲ αὐτῶν μετ' οὐ πολὺ γράμματα τοῦ βασιλέως ἐδέξατο καλοῦντα αὐτὸν εἰς τὰ βασίλεια (hier scheint Soz. vocabat gelesen zu haben). *Ἐπὶ δὲ τούτῳ αὐτὸς Ἀθανάσιος καὶ ὁ λαὸς τῆς ἐκκλησίας ἐταράχθησαν καὶ ἐναγώνιοι ἦσαν οὔτε πείθεσθαι τῷ βασιλεῖ ἑτεροδόξῳ ὄντι ἀσφαλὲς νομίζοντες, οὔτε ἀπειθεῖν ἀκίνδυνον. Ἐκράτει δὲ ὅμως μένειν· καὶ ὁ τὰ γράμματα κομίσας ἄπρακτος ἀνέστρεφε.*

Neben der historia Athanasii benutzt S. auch die Werke des Athanasius; so ergänzt er II, 22 den Bericht des Sokrates (I, 27) aus der Apologia c. Ar. 59ff. (vgl. Jeep 144) oder schreibt II, 30 Athan. ad. episc. Aegypt. 18f. aus (Jeep 145). — Von Darstellungen der Geschichte der christlichen Kirche hat er neben Sokrates sicher noch Euseb und Rufin eingesehen. Das haben schon Valesius und Hussey in den Anmerkungen zu Sozomenos erkannt; Jeep 141ff. hat es im Zusammenhang dargelegt. Von Euseb kommt, wie es scheint, nur die Vita Constantini in Betracht. Nach ihr wird z. B. I, 3 und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Eusebius die Vision des Konstantin geschildert, und II, 2 der Bericht des Sokrates (I, 17) über Helenas Frömmigkeit und Wallfahrt nach Jerusalem ergänzt (vgl. Soz. II, 2, 3 mit Eus. III, 44 und Sokr. I, 17, 13). — Öfter wird Rufin benutzt, so z. B. I, 18, wo die von Sokrates übergangene Geschichte der Bekehrung eines arianischen Philosophen nach Rufin X, 3 nachgetragen wird. Interessant ist der Vergleich von Soz. II, 17, 6ff. mit Sokr. I, 15 und Rufin X, 14; alle drei erzählen dieselbe Anekdote aus der Kindheit des Athanasius; Rufin ist Original, Sokrates schreibt, wie er ausdrücklich sagt, Rufin aus, S. kennt Sokrates, aber er hat sich nicht mit seinem Bericht begnügt, sondern sich durch ihn auf Rufin führen lassen und diesen nachgelesen; in der Form der Darstellung steht er dem Rufin näher wie dem Sokrates. Ob S. das lateinische Original des Rufin oder wie Sokrates die griechische Übersetzung benutzt hat, ist meines Wissens noch nicht untersucht worden. Im übrigen vergleiche man neben Jeep auch die annotationes zu Soz. II, 7, 2; II, 7, 8; II, 25, 9; III, 2, 10; V, 20, 3; VI, 18, 5; VI, 20, 5; VII, 13, 5; VII, 15, 7; VII, 15, 10; VII, 22, 5 und auch wohl sonst. — Daß S. neben den orthodoxen Darstellungen des Euseb und Rufin die heterodoxe des Philostorgios eingesehen habe, hat Jeep 147f. zu beweisen versucht. Jeep kann Recht haben, doch würde man in der Sache gern noch klarer sehen. — Daß II, 17, V, 18 und vielleicht auch VI, 22 die apollinaristische Kirchengeschichte des Timotheus von Berytus benutzt wird, vermutet H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea 43f.

Von Profanhistorikern hat S. vor allem und vielleicht einzig den Olympiodor benutzt. Den Beweis dafür hat J. Rosenstein erbracht (vgl. auch Jeep 151). Durchschlagend ist die z. T. wörtliche Übereinstimmung, die sich zwischen dem Olympiodorfragment Corp. scriptt. hist. Byzant. I, 451 und Soz. IX, 11 findet (vgl. Rosenstein 171ff.). Die Benutzung geht sehr weit; denn ein Vergleich mit dem gleichfalls Olympiodor benutzenden Zosimus scheint zu zeigen, daß das ganze neunte Buch des S., soweit es nicht Reflexionen des Schriftstellers enthält oder von Sokrates abhängig ist, „ein gedrängter Auszug aus Olympiodor“ ist (Rosenstein 201, vgl. 178). — Fasten hat S. nicht eingesehen, ja er übergeht sogar das von Sokrates aus ihnen herausgezogene Material fast durchgängig. Wieder wird es das Streben nach einer eleganten Darstellung sein, daß ihn diese chronologischen Notizen aufzunehmen hinderte.

Gelegentlich benutzt scheint neben mündlicher Tradition besonders solcher Palästinas und Konstantinopels (vgl. z. B. II, 1, 12; II, 3, 10; IV, 16, 11. 13; VI, 2, 8. 10. 14; VII, 15, 9; VII, 17, 8; VII, 19, 11; VII, 26, 5; VIII, 5, 6) des Athanasius Vita

Antonii (I, 13 und Reading z. d. St.), Listen persischer Märtyrer (II, 14, 5 und Hußc z. d. St.; vgl. auch I, 1, 18), *λόγοι* des Eustathius von Antiochien (II, 19, 7), Euseb c. Marc. (II, 33, 2 und Valesius z. d. St.), der Brief des Cyrill von Jerusalem an Constantius über die wunderbare Kreuzerscheinung (IV, 5, 4), Briefe Julians (V, 3, 4 Johannes Chrysostomos de S. Babyl. contra Julian. et Gentil. t. II p. 56 bezw. dessen Quelle (V, 8, 3 und Hussey z. d. St.), Gregor von Nazianz (VI, 27, 2; V, 2, 3; V, 17, 10; VI, 16, 7 und die annotationes zu den Stellen), Libanius (VI, 1, 15 Daß die griechische Übersetzung der Vita Hilarionis bekannt sei, suchte, van den Ven Jérome et la vie du moine Malchus le captif 108 ff. zu zeigen. Über das Verhältnis des Sozomenos zu der historia Lausiaca und der historia monachorum handelten u. a. Lucius, ZKG VII, 177 ff., Preuschen, Palladius und Rufinus 180 ff. 226 ff., Butler, Texts and Studies VI, 51 ff., C. Schmidt, GgA 1899, 7 ff. Ein vollständiger Überblick über die Quellen des S. ist zur Zeit nicht möglich. Erst die schon lange in Vorbereitung befindliche und hoffentlich bald erscheinende Analyse Gepperts wird ihn bringen.

Immerhin genügt das Gesagte, um zu zeigen, in welchem Geist und mit welchen Absichten S. seine Kirchengeschichte geschrieben hat. Er hat den Faden seiner Darstellung aus Sokrates entnommen, aber er sucht diesen zu verbessern und zu überbieten, nicht nur durch Eleganz der Darstellung, sondern auch durch Heranziehung z. T. ausgezeichneter Quellen. Vor allem hat er sich bemüht, das ihm zur Verfügung stehende Aktenmaterial sorgfältig zu verwerten. Der Anschluß an seine Quellen ist gewöhnlich eng, wörtliche Anklänge sind nicht selten. Wo die Quellen auseinandergehen, werden zeitweilig die verschiedenen Versionen nebeneinander vorgelegt, so z. B. II, 1, 4: *ἐγένετό γε μὴν δῆλος ὁ τόπος, καὶ ἐφωράθη ἡ σπουδασθεῖσα περὶ αὐτὸν πλάνη· ὡς μέν τινες λέγουσιν ἀνδρὸς Ἑβραίου τῶν ἀνὰ τὴν ἕω οἰκούντων ἐκ πατρῴας γραφῆς καταμηνύσαντος· ὡς δὲ ἀληθέστερον ἐννοεῖν ἔστι τοῦ θεοῦ ἐπιδείξαντος διὰ σημείων καὶ ὀνειράτων.* (Vgl. I, 3; IV, 19, 5. 9. 12; VI, 12, 12; VI, 26; VI, 37, 3. 4; VII, 5, 3. 4; VIII, 7, 2.) Ein schönes Beispiel von Zusammenarbeitung verschiedener Quellen bietet Rauschen, Jahrbücher 4: „Soz. VII, 15 über die Wirren in Ägypten vor der Zerstörung des Serapistempels benutzt offenbar den Ruf. II, 22, daneben den Sokr. V, 16 und 17, außerdem das Gesetz Cod. Theod. XVI, 10, 11 und beruft sich noch zweimal auf mündliche Mitteilung."

Die Persönlichkeit des S. tritt hinter seiner Darstellung ganz zurück; dogmatische Urteile abzugeben ist, so lesen wir III 15, nicht die Aufgabe der Geschichte *ἡ ἔργον μόνα τὰ ὄντα ἀφηγεῖσθαι μηδὲν οἰκεῖον ἐπεισαγούσῃ*. Wenn S. trotzdem ab und zu Kritik übt, so pflegt er das Urteil seiner Quellen ziemlich gedankenlos zu übernehmen: so lobt er z. B. V, 18 den Apollinaris mit seiner Quelle (vgl. Lietzmann, Apollinaris 44), und urteilt VIII, 14, 1 über das Verhalten des Theophilus gegen Johannes Chrysostomos so wie Sokr. VI, 9, 13 es ihn gelehrt hat. Auch auf seine Darstellung des arianischen Streites hat die Haltung der ihm verfügbaren z. T. arianischen Quellen so stark eingewirkt, daß Hussey glauben konnte, er sei selbst im Grunde Semiarianer. (Vgl. die annotationes zu IV, 19, 12; IV, 22, 22; VI, 4, 5; VI, 11, 1 und andererseits Batiffol, Byz. Zeitschrift VII, 269. 276 und sonst.) Sogar dem Verdachte des Novatianismus ist S. nicht entgangen. In Wahrheit besitzt er seinem juristischen Stande entsprechend in theologischen Fragen überhaupt kein Urteil: III, 15, 10 und VI, 27, 7 macht daraus auch gar kein Hehl. Trotzdem ist er ein frommer Mann: die Forderungen der Arkandisziplin hält er strenge inne (sie verbieten ihm I, 20, 3 das nicänische Symbol zu citieren und zwingen ihn VIII, 5, 4 sowie VIII, 21, 2 von der eucharistischen Feier nur andeutungsweise zu sprechen), das Mönchtum schätzt er hoch; in dem zwölften Kapitel des ersten Buches singt er sein Lob und in seiner Wunderwelt hat er zeitlebens gestanden; an Drachen und ähnliches zu glauben hat ihm nie Schwierigkeiten gemacht. Auch die Geschichte des Mönchtums hat er ausführlich erzählt; zwar gehört sie nach I, 1, 18 eigentlich nicht in die Kirchengeschichte, aber allein schon die Dankbarkeit gegen mönchische Freunde und Erzieher fordert, daß auch über sie berichtet wird.

Der Versuch des S. in seiner Kirchengeschichte Vollkommeneres als Sokrates zu liefern ist nur z. T. geglückt. Die Ergänzungen zu der Darstellung des Sokrates sind zahlreich und oft wertvoll, die Besserungen selten. Die großen Irrtümer des Sokrates in der Schilderung der Kirchengeschichte des Morgenlandes und besonders der ersten Hälfte des arianischen Streites hat S. (z. B. III, 6 ff.) ruhig übernommen; über die Geschichte des Abendlandes scheint er besser orientiert zu sein: so setzt z. B. Sokr. II, 37, 91 die Ver-

bannung des Liberius hinter die Synode von Ariminum, Soz. IV, 11, 3 datiert sie richtig hinter die Synode von Mailand; oder Sokr. VI, 1, 2 behauptet im Todesjahr des Kaisers Theodosius sei Damasus Bischof von Rom gewesen, Soz. VIII, 1, 1 nennt, und zwar obwohl er an dieser Stelle sonst offenbar den Sokrates ausschreibt, richtig den Siricius. Daß auch ganz Geringfügiges zeitweilig geändert ist, beweist der Vergleich von Sokr. III, 26, 5 mit Soz. VI, 6, 1: nach Sokrates hat Jovian 7 nach S. ἀμφὶ ὀκτώ Monate geherrscht; letzteres ist richtig; Jovian hat 7 Monate 20 Tage auf dem Thron gesessen.

An gutem Willen hat es nach alledem S. nicht gefehlt; aber die Kräfte haben nicht recht gereicht. Wer S. benutzen will, muß seine einzelnen Nachrichten aus ihrem Zusammenhang herauslösen, d. h. die von S. benutzten und uns verlorenen Urkunden wieder zu gewinnen versuchen. **Gerhard Loeschcke.**

Spalatin, Georg, gest. 1545. — Chr. Schlegel, Historia vitae Georgii Spalatini etc., Jena 1693; J. Wagner, G. Spalatin und die Reformation der Kirchen und Schulen in Altenburg, Altenb. 1830; E. Engelhardt, G. Spalatins Leben in M. Meurers Leben der Altväter der lutherischen Kirche, 3. Bd, Leipzig u. Dresden 1863; A. Seelheim, G. Spalatin als sächsischer Historiograph, Halle 1876; G. Müller in ADB; Berbig, Georg Spalatins Verhältnis zu Dr. Martin Luther bis zum Jahre 1518, N. Kl. Ztschr. 1905, Heft 10 und 11.

Georg Spalatin, eigentlich Burkhardt, war eigener Angabe zufolge geboren am 17. Januar 1484 zu Spalt (daher Spalatinus), unweit Nürnberg, im heutigen Bezirk Mittelfranken, wo sein Vater das Handwerk eines Rotgerbers betrieb und ein kleines Haus besaß. Mit 13 Jahren gaben ihn die Eltern nach Nürnberg, wo er die Schule zu St. Sebald besuchte. Aber schon im S.S. 1498 (Akten der Univ. Erf. II, 204: Georius Borgardi de Spaltz), also erst 14 Jahre alt, bezog er die Universität Erfurt und wurde bereits im Jahre 1499 daselbst Baccalaureus. Daß er damals schon mit den gleichzeitig daselbst studierenden Humanisten Verkehr hatte, zeigt, daß er 1501 eine kleine, dem Petrus Eberbach aus Rothenburg gewidmete Sammlung teils älterer Gedichte, teils solcher seines hauptsächlichsten Lehrers Nikolaus Marschalk herausgab, denen er in einem Appendix eine Erläuterung schwieriger Stellen beifügte (vgl. H. A. Erhard, Überlieferungen zur vaterländischen Geschichte, Magdeburg 1825, S. 81). Mit Nikolaus Marschalk, dessen Amanuensis er wurde, zog er 1502 nach der neugegründeten Universität Wittenberg. Sogleich bei der ersten Wittenberger Promotion am 2. Februar 1503 erhielt er die Würde eines Magisters, scheint aber wie sein Lehrer, mit dem er in Briefwechsel blieb, sehr bald Wittenberg wieder verlassen zu haben. Jedenfalls studierte er im Jahre 1505 wieder in Erfurt und zwar hauptsächlich Jurisprudenz, indem er zugleich in einer dortigen Patrizierfamilie als Hauslehrer fungierte. Schon 1502 war er von seinem Lehrer an Mutian empfohlen worden, und so finden wir ihn denn im engsten Verkehr mit diesem und mit der ganzen Poetenschar, einem Eobanus Hessus, Crotus &c., die in dem Kanonikus von Gotha ihr Haupt sah. Mutian, der sich des jungen Mannes väterlich annahm (ego sum illi [Spalatino] quasi pater), gab ihm als Wappen den Storch, das Sinnbild der Liebe und Freundschaft (Krause, Eob. Hessus I, 41). Das lärmende Treiben der Genossen scheint aber dem jungen, auf das Beschauliche gerichteten Gelehrten — priusquam ex seducto et philosopho aulicus fierem, sagt er einmal im Hinblick auf die Erfurter Zeit (H. Hering, Epistolae Langianae, Halis 1886, Progr. S. 2) — nicht sonderlich zugesagt zu haben, auch Mutian erkannte, daß daselbst nicht sein Platz sei. Er verschaffte ihm, der zu gleicher Zeit einen Antrag erhalten, Stadtschreiber in Zwickau zu werden (Gillert, Briefwechsel Mutians S. 10 ff.), 1505 eine Stelle in dem nahe gelegenen Kloster Georgenthal als Lehrer der jüngeren Mönche. Im Jahre 1508 wurde er von demselben Weihbischof, Joh. von Laasphe, der Luther ordinierte, zum Priester geweiht. Damals las er auch, wie er in seiner Selbstbiographie erzählt, die Bibel zum ersten Male durch, die er sich in Erfurt für einen (?) Goldgulden gekauft hatte (empta aureo). Nur widerstrebend, im Gefühle, der Aufgabe nicht gewachsen zu sein, hatte er die Stelle in Georgenthal angenommen, und das Gefürchtete trat ein: man schrie im Kloster über den „Poeten", indessen, gestützt auf Heinrich Urbanus, einen Insassen des Klosters, der gleichfalls zu dem Erfurter Kreise gehörte, bald auch vom Abte gern gesehen, hielt er aus. Eine Hoffnung, an eine Nürnberger Schule berufen zu werden, die er in einem Briefe an Pirkheimer ausspricht (26. Sept. 1508 bei Heumann, Doc. litt. 234), zerschlug sich. Bald darauf, nachdem die Verhandlungen schon 1508 begonnen hatten, im Jahre 1509, führte ihn eine Empfehlung Mutians an den kurfürstlichen Hof,

wo er die ehrenvolle Aufgabe erhielt, die erste Erziehung des nachmaligen Kurfürsten Joh. Friedrich, der mit fünf Altersgenossen von Adel unterrichtet wurde, zu übernehmen (Tentzel, Suppl. hist. Gothanae, Jena 1701 sqq. I, 104. 120). Der Umstand, daß er neben einem alten, in alter Methode befangenen Manne, zu wirken hatte, während er mit dem Eifer der Jugend, der selbst einem Mutian zu weit ging (**Nosti mores Spalatini: siquis uno dicterio laedat eius studia, hunc statim ipsum gravissimis verbis accusat et suam quasi iniuriam deplorat. Mutian. ad Urbanum** bei Tentzel, Suppl. I, 109), für die neue Wissenschaft und ihre Weise, wohl auch mit allzugroßer Strenge eintrat, brachte ihm manche Verdrießlichkeiten, so daß die Freunde Mühe hatten, den fortwährend über die Intriguen am Hofe Klagenden festzuhalten und ihn oftmals zur Geduld mahnen mußten. Der Kurfürst bezeugte ihm indessen seine Zufriedenheit, und schon damals ließ er sich von Spalatin Übersetzungen aus lateinischen Schriftstücken anfertigen, wodurch dieser später so großen Einfluß erlangen sollte. Im Herbst 1511 siedelte er nach Wittenberg über, um neben dem Magister Egbert Nidhart bei den Prinzen Otto und Ernst von Braunschweig-Lüneburg, Neffen des Kurfürsten, welche die dortige Universität bezogen, als Mentor zu fungieren. Zu gleicher Zeit erhielt er ein Kanonikat in Altenburg. Sein Verhältnis zum kurfürstlichen Hofe wurde dadurch nicht gelöst, auch war sein ständiger Aufenthalt in Wittenberg nur von kurzer Dauer.

Der Kurfürst konnte den vielseitig gebildeten, auch für die damalige Zeit mit den griechischen Klassikern ungewöhnlich vertrauten (vgl. **Epistolae Langianae ed.** H. Hering, **Halis** 1896, S. 1 ff.) Gelehrten, von dessen Liebenswürdigkeit, Gefälligkeit und tiefer Bildung selbst Hofleute wie der Kanzler Degenhard Pfeffinger (Tentzel, Suppl. I, 265) entzückt waren, kaum noch entbehren. Im Herbst 1512 ernannte er ihn zu seinem Bibliothekar (**praefectus bibliothecae ducalis**, vgl. Scheurls Briefbuch, ed. v. Soden und Knaake, Potsdam 1867 I, 105), eine Stellung, die ganz seinen Neigungen entsprach und zu der er um seiner schon damals sehr ausgebreiteten Korrespondenz willen wie wenige andere geeignet war. Den Liebhabereien seines Kurfürsten entsprechend (vgl. Th. Kolde, Friedrich der Weise, Erlangen 1881, S. 19) waren es zuerst die Schriften des Joh. Regiomontanus, des „Fürsten unter den Astronomen", die er zu erwerben suchte (Scheurls Briefb. I, 105 ff.). Aber alsbald entfaltete er in seinem Amte eine große Thätigkeit, er knüpfte im Auftrage seines Herrn nach allen Seiten hin litterarische Verbindungen an, so u. a. mit Aldus Manutius in Venedig, und verfolgte mit besonderem, wohl von seinem Verkehr mit Marschalk herrührenden Interesse das Aufkommen einer neu entstehenden historischen Litteratur, sammelte auch in jenen Jahren schon das Material zu seinen zahlreichen chronikalischen Werken, mit deren Ausarbeitung er schon 1514 beschäftigt war (vgl. ZKG XIX, 70). Je mehr und mehr gewann er das Vertrauen seines Fürsten. Äußerlich in der Stellung eines Hofkaplans, Hofpredigers und Sekretärs, als welcher er u. a. im Jahre 1521 im Auftrage seines Herrn einen eifrigen Briefwechsel mit dem Astrologen Joh. Vollmar unterhielt (Arch. zu Weimar Reg.O. p. 884, I b), ward er bald der vertrauteste Rat Friedrichs des Weisen. Er besorgte seine Korrespondenzen, übersetzte die lateinisch einlaufenden Schreiben ins Deutsche, las ihm die „neuen Zeitungen" vor, d. h. das, was die Freunde und Bekannten aus aller Welt über die Zeitläufte, Großes und Kleines, in bunter Mischung ihm schrieben. Da war nichts, was der Kurfürst nicht mit ihm besprach, sei es, daß es die inneren Angelegenheiten des Landes, den Dienst am Hofe, die Besetzung der Pfarrstellen, die Neuerwerbung kostbarer Reliquien, die Bittschreiben der Bedrängten betraf, seien es die Verhältnisse im Reiche und in Rom. Vor allem aber waren es die Universitätsangelegenheiten, die alle durch seine Hand gingen. In Kurzem war der kleine Mann mit dem hellblonden Haar, dem freundlichen, feinen, leicht errötendem Gesichte (Scheurls Briefb. I, 85), ohne es zu wollen, eine der einflußreichsten Personen bei Hofe geworden. Das wußte man bald in Rom ebensogut als in Wittenberg. Wer etwas erreichen wollte, wandte sich an Spalatin. Und es begreift sich bei dem oben geschilderten Verfahren, wenn es des Sekretärs Aufgabe war, dem Kurfürsten Auszüge zu machen u. s. w., wie viel auf diese Persönlichkeit ankam.

Eben dadurch ist seine Thätigkeit von kaum übersehbarer Wichtigkeit für die Sache Luthers geworden. Daß die beiden schon in Erfurt als Studenten miteinander näher bekannt geworden waren, beruht lediglich auf einer unerwiesenen Voraussetzung und ist um so weniger anzunehmen, als Luther jedenfalls nicht zum Mutianischen Kreise gehört hatte. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben sie sich erst während Spalatins Aufenthalt in Wittenberg kennen gelernt, und des letzteren für Freundschaft so sehr empfängliche

latur muß sogleich in einzigartiger Weise von Luthers Persönlichkeit hingenommen worden ein. Denn bei aller peinlichen Bedenklichkeit des Gelehrten, des Theologen, des Hofmannes, die er auch Luther gegenüber, zumal wo es sich um Äußerliches und Formelles andelte, hervorzukehren verstand, wurde er doch je mehr und mehr in seine Bahnen geogen, beugte er sich in ehrerbietiger Scheu vor dem gewaltigen Geiste, ohne seinem Fluge olgen zu können.

Er war Priester, aber es ist charakteristisch, daß wir von seinen theologischen Studien iirgends etwas erfahren, und es steht dahin, ob die früher erwähnte Lektüre der hl. Schrift icht bloß einem humanistischen Interesse entsprang. Das Priestertum war sicher zunächst iur die Versorgung für den brotlosen Humanisten und Poeten. Von theologischen Neigungen wußte man nichts; was die Freunde an ihm rühmten, war die seltene Harmonie von reichem Wissen und großen Tugenden (huic homuncioni concentus multarum literarum et magnarum virtutum contigit. Mutian. ad Herebordum. Tentzel, Suppl. I, 205). Man lobte seine leidlichen Verse, das Interesse für Reuchlin, den Zorn gegen die Kölner Barbaren und freute sich seiner steten Bereitschaft, für die gute Sache einzutreten und seinen Fürsten dafür zu gewinnen: kurz nach allem, was wir hören, war Spalatin in jener ersten Zeit lediglich Humanist, dabei ein Meßpriester wie andere auch, der weitherzig genug mit einem Mutian, einem Heinrich Urbanus, Crotus Rubianus und den anderen Spöttern des Erfurter Kreises auf dem besten Fuße stand, die dafür seine incomparabilis gravitas und sanctimonia vitae ehrten. Erst durch den engen Verkehr mit Luther wurde das anders. Jetzt wurde auch Spalatin auf ein wirkliches Studium der heiligen Schrift geführt, in die er sich mit emsigem Fleiße vertiefte. Seine Briefe an Luther sind uns fast sämtlich verloren, aber aus Luthers Antworten können wir noch entnehmen, wie er die Bibel studierte, wie er bald an diesem, bald an jenem Punkte haften blieb und nicht ruhte, bis er durch die Gelehrsamkeit des Wittenberger Freundes, dessen Worte er bald als Evangelium hinnahm, zur Klarheit gekommen war. Noch ehe der große Kampf begann, hatte er sich daran gewöhnt, in Luther seinen Gewissensrat, den Berater in allen Dingen zu sehen. Dadurch bestimmte sich sein Verhalten in der Folgezeit. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, was hier nicht im einzelnen verfolgt werden kann, bei seiner einzigartigen Vertrauensstellung am kurfürstlichen Hofe das persönliche Verhältnis Spalatins zu Luther von großer Tragweite für die ersten Jahre der beginnenden Reformation war. Er war es, der den Kurfürsten dafür interessierte, der ihn über die Wittenberger Verhältnisse unterrichtete, Luthers Bücher vorlas, übersetzte, auf das Christliche in ihnen hinwies, die Unchristlichkeit der Feinde Luthers wie das Lob aller Gebildeten ins rechte Licht setzte; er ist es sicherlich gewesen, der freilich unter stetem Einflusse Luthers den Kurfürsten nach und nach in jene Stellungnahme hinüberleitete, die es ihm möglich machte, bei aller Betonung der Unverletzlichkeit der kirchlichen Autorität doch seinen hochverehrten Professor als einen unrechtmäßig Verurteilten in seinen Schutz zu nehmen u. s. w. Die Aufgabe, vor der sich der friedfertige Beamte des friedliebendsten, bedächtigsten Fürsten gestellt sah, war riesengroß. Und das Ungestüm des Freundes, dem das Leisetreten, das höfische Abwägen jeden Wortes, die so wohl gemeinten Warnungen, die ihm Spalatin zukommen lassen mußte, zuweilen unerträglich waren, machte ihm die Sache nicht leichter. Er war doch schon zu lange am Hofe, um sich nicht immer wieder die Frage vorzulegen, die für Luther gar nicht existierte: was soll daraus werden? Er that sein Möglichstes, den Freund zu besänftigen, zurückzuhalten, ihn immer wieder durch praktische Aufgaben, zu denen er die Anregung gab, vom Kampfe abzulenken. Dabei überschaute er doch, worüber Luther klagte, nur immer das Nächstliegende. Der innere Zusammenhang der von ihm über alles geschätzten Predigt des Evangeliums mit den Kämpfen, die Luther erwuchsen, war ihm noch im Jahre 1520 nicht völlig aufgegangen. Die fromme, schüchterne Gelehrtennatur schreckte vor jeder ernsten Verwickelung zurück, wie sein Kurfürst. (Vgl. Th. Kolde, Martin Luther, Gotha 1884, I, 213 ff.). Auf seinen Einfluß sind die kleinen Inkonsequenzen Luthers in den ersten Jahren, seine Erbietungen zum Frieden, wo kein Friede mehr möglich war und er selbst an keinen mehr glaubte, zurückzuführen. Fast jedesmal, wenn eine neue Streitschrift Luthers erscheinen sollte, geriet er in Sorge und warnte vor ihrer Herausgabe; hinterdrein, nachdem er sie gelesen, war er oft der erste, der, hingerissen von Luthers geistesmächtigem Worte, ihren Ruhm nach außen verkündigte oder sie gar durch Übersetzungen weiteren Kreisen zugänglich machte.

Fast mit allen wichtigeren Ereignissen der Reformationszeit ist Spalatins Name verbunden. Im Jahre 1518 begleitete er den Kurfürsten auf den Reichstag nach Augsburg

und leitete dort die Verhandlungen mit Cajetan ein, wie er die Unterhandlungen m Miltitz vermittelte. Ebenso finden wir ihn in des Kurfürsten Begleitung auf der Re zur Kaiserwahl und zur Krönung Karls V., wie auf dem Reichstage zu Worms. Wä rend Luthers Aufenthalt auf der Wartburg besorgte er dessen Korrespondenz und Verke mit den Wittenbergern. War seine Stellung zwischen Luther und dem Kurfürsten sch während der Jahre 1517 bis 1521 eine schwierige gewesen, so noch mehr, als man i Wittenberg wirklich mit Reformen anfing, und Luther, während Spalatin noch imme für seinen Kurfürsten nach neuen Reliquien suchen lassen mußte, stürmisch die Aufhebung des Wittenberger Stifts mit seinem Reliquien- und Ceremoniendienst zu fordern anfi und die Stiftsherren schließlich anging, selbst gegen den Willen des Fürsten das öffent liche Ärgernis aus dem Wege zu räumen (vgl. Th. Kolde, Friedrich der Weise, Erlange 1881, S. 33 ff.). Indessen gelang es ihm wohl, nach und nach den Fürsten zu evan gelischer Anschauung und Lebensführung auch in dieser Beziehung herüberzuführen, un wie sehr Spalatin selbst endlich im Jahre 1525 überzeugt war, daß nunmehr mit de Reformation Ernst gemacht werden müßte, ergiebt sein letztes Schreiben an Friedrich de Weisen vom 1. Mai 1525, in dem er den Kurfürsten unter Verweisung auf die Schri die dies der Obrigkeit zur Pflicht mache, auffordert, allenthalben in seinen Landen di abgöttischen und gotteslästerlichen Gottesdienste abzuthun (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 69), und wenige Monate später übermittelte er in einem Schreiben an Kurfürst Johann vom 1. Oktober 1525 den folgenschweren Wunsch Luthers: „das E. C. G. aller Pfarren güte in Iren furstentumben zu sich nemen vnd die pfarrer prediger Caplan und dergleichen Kirchen diener douon bestellenn.“ (Ebend S. 70 f.)

Auch nach dem Tode des von ihm sein Leben lang betrauerten (vgl. Spalatin an Jonas 13. Februar 1543 bei Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas, Halle 1884 II, 95) Friedrichs des Weisen, dem er bis in die letzten Stunden tröstend zur Seit stand, und der seinem treuen Diener in seinem Testamente ein sehr bedeutendes Lega verschrieben hatte, blieb Spalatin im Hofdienste, doch trat insofern eine große Verände rung in seinem Leben ein, als er fortan seinen ständigen Wohnsitz in Altenburg nehmen durfte, was ihm um so lieber sein mochte, als er schon das Jahr vorher um mancherlei Mißhelligkeiten willen, die vielleicht mit den Wittenberger Vorkommnissen zusammenhingen, den Hofdienst verlassen wollte, so daß Luther ihn nur schwer unter Hinweis auf den kranken Kurfürsten darin zu halten vermochte. In Altenburg sollte er nicht nur sein Kanonikat wirklich ausüben, sondern auch die durch den Weggang des Wenceslaus Link (s. d. Art. Bd XI S. 511) erledigte Pfarrei bekleiden. Am 13. August 1525 hielt er daselbst seine Antrittspredigt. Da er schon früher, wenn auch vergeblich, seine Mitkano niker mit ernsten Worten zur Reformation des Altenburger Stifts aufgefordert hatte und damit natürlich als erster Prediger der Stadt nicht aufhörte, so begreift es sich, daß es jetzt zu schweren Konflikten kommen mußte, die dadurch verschärft wurden, daß er am 19. November desselben Jahres in die Ehe trat, und das Stift ihn darauf hin seiner Stelle und Pfründe für verlustig erklärte. Nur mit Hilfe der weltlichen Gewalt konnte er sich darin behaupten und nach und nach die Reformation in Stadt und Stift durchführen.

Übrigens mußte er jeden Augenblick eines fürstlichen Rufes gewärtig sein. Schon 1526 hatte er den Kurfürsten Johann auf den Reichstag nach Speier zu begleiten und zu beraten. Namentlich war er da thätig bei der Feststellung der Instruktion für die vom Reichstage beschlossene ständische Gesandtschaft an den Kaiser. Seine uns noch er haltenen Verbesserungsvorschläge (vgl. Friedensburg, Der Reichstag zu Speier 1526, Berlin 1887, S. 401 f. und S. 558 ff.) zeigen die Schärfe seines Blickes und die Ent schiedenheit seiner evangelischen Stellung. Vielfach nahmen ihn in der Folge die Visi tationen in Anspruch, so zuerst im Januar 1526 im Amte Borna (vgl. Burkhardt, Gesch. der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen, Leipzig 1879, S. 10), dann im Frühjahr 1527 im Kurkreise, wo er nach Angabe seiner Selbstbiographie an Stelle des ursprünglich zum Visitator ausersehenen Hieronymus Schurff trat. Und gerade als Visi tator bewährte sich sein durch den Hofdienst geschulter praktischer Sinn, so daß er immer wieder dazu berufen wurde, so 1528 mit Musa und Starschedel für Meißen und Voigt land (vgl. Wagner, Georg Spalatin S. 110 ff.), 1529 im Sommer für den thüringischen Saalkreis (Burkhardt 82 ff.) und so oftmals. Und so weit wir sehen, sind seine Berichte die ausführlichsten und eingehendsten. Und war die Mehrzahl der Visitatoren geneigt, nur die rein kirchlichen und religiösen Verhältnisse in Betracht zu ziehen, so gebührt Spalatin das Verdienst, insonderheit auch für die Neugestaltung der äußeren, durch den Fortfall

so vieler stiftungsmäßigen Einkommen überaus zerrütteten Parochialverhältnisse, in die seine Briefe einen reichen Einblick gewähren, mit großer Unermüdlichkeit gewirkt zu haben, wobei er, zumal als die Stellung der Visitatoren in der Form von Superattendenten nach und nach eine ständige geworden war, mit vielen Widerwärtigkeiten zu kämpfen hatte.

Im Jahre 1530 finden wir ihn auf dem Reichstage zu Augsburg thätig (ubi Spalatinus quamvis uxori abiens pollicitus non plus VII hebdomades abfuturum ad XVIII hebdomades abfuit, so schreibt er in seiner Autob.), war auch Mitglied des Ausschusses für die Ausgleichsverhandlungen, später begleitete er den Kurprinzen auf der Reise zur Wahl König Ferdinands nach Köln, 1532 finden wir ihn auf dem Tage zu Schweinfurt, wo er eine große Predigtthätigkeit entfaltete und das besondere Vertrauen der dortigen Gemeinde gewann, der er auf ihre Bitte bald darauf eine Schrift widmete: „Ein getrew Vnterricht, aus Gottes Wort, von allem dem, das ein Christenmensch wissen sol. An den Rath vnd gemejne Stadt zun Schweinfort, im Elendt genant 1533 (vgl. ZKG XIX, 502). Ebenso wurde er von Kurfürst Johann Friedrich zu allen wichtigen Staatsaktionen zugezogen, so zu den Verhandlungen, die zu dem Frieden von Cadan im Jahre 1534 führten. Im Jahre 1535 reiste er mit ihm zur Belehnung nach Wien, 1538 wurde er zu den Verhandlungen mit dem Kardinal Albrecht von Brandenburg über das Burggrafentum Magdeburg berufen u. s. w., ganz abgesehen davon, daß er bei so wichtigen Beratungen wie über die Stellung der später sog. Schmalkaldischen Artikel (vgl. Bd XVII S. 641, 40ff.) und den Verhandlungen über die Konzilsfrage auf dem Tage in Schmalkalden im Februar 1537 nicht fehlen durfte. Nachdem er schon im Jahre 1537 das kleine Gebiet des Herzogs Heinrichs von Freiburg visitiert und reformiert hatte, ward ihm im Jahre 1539 nach dem Tode des Herzogs Georg mit anderen der Auftrag zu teil, nunmehr in den albertinischen Ländern zu visitieren.

Auch mit der Universität Wittenberg hatte er sein Leben lang die engsten Beziehungen und widmete ihr seine Fürsorge (vgl. darüber das Urteil von J. Jonas bei Kawerau Jonasbriefe I, 239). Schon frühe, 1518, gehörte er zu den für die Universität angestellten Reformatoren und Visitatoren, in späteren Jahren scheint er allein die Aufgabe gehabt zu haben, jährlich drei- bis viermal nach Wittenberg zu reisen und über die in Erfüllung ihrer Amtspflichten häufig sehr lässigen Wittenberger Herren an den Kurfürsten Bericht zu erstatten. Seine darauf bezüglichen Gutachten und Berichte mit ihren Angaben über die gehaltenen Vorlesungen, Gehaltsverhältnisse &c., sowie Vorschlägen über Neubesetzung von Professuren bieten das reichste Material für die leider noch immer nicht geschriebene Geschichte der Universität Wittenberg. Die Sorge für die Wittenberger Universitätsbibliothek (die vielfach identisch mit der kurfürstlichen erscheint), hat er wohl niemals, trotz der vielen Geschäfte, die zeitweilig auf ihm lasteten, ganz außer acht gelassen, und im Jahre 1533 wurde ihm die spezielle Oberaufsicht über sie von neuem übertragen (MD. XXXIII Princeps illustrissimus Elector Saxoniae Dux Johannes Fridericus me denuo praefecit Bibliothecae in arce sua Wittenbergensi locupletandae. Eo enim anno coepit augere bibliothecam libris ut aliis et alibi, ita graecis et hebraeis apud Venetos emptis [Autobiographie]), und seiner Thätigkeit ist es zu danken, daß so mancher Schatz aus den Klosterbibliotheken erhalten blieb. (Ueber seine Ankäufe von Büchern vgl. Buchwald, Stadtschreiber M. Steph. Roth in Zwickau, Arch. f. Geschichte d. deutschen Buchhandels, NF XVI und ders., Archiv. Mitteil. über Bücherbezüge der kurfürstl. Bibl. Georgs und Spalatins, ebenda XVIII. Ferner Chr. Mylius, Memorabilia bibl. Acad. Jenensis, 1736 n. 3ff.) Mit den Wittenberger Freunden, speziell mit Luther, blieb er so in stetem Verkehr, und Luther blieb seine Zuflucht in allen schwierigen Gewissensfragen, die den im Alter immer ängstlicher werdenden Mann nur zu häufig quälten.

Seine Ehe mit Katharina Heidenreich oder Streubel, von der er noch in späteren Jahren mit Dank gegen Gott schreibt: unicam, talem eiusmodi, quam diceres ad ingenium Spalatini natam, factam, war eine sehr glückliche. Ihr entstammten zwei Töchter, um deren wie um seiner Frau Zukunft er sich in den letzten Jahren seines Lebens freilich allzusehr absorgte, was um so unverständlicher ist, als seine eigenen Aufzeichnungen ihn als einen für damalige Verhältnisse recht wohlhabenden Mann erscheinen lassen. Es gab manches in seinem Amte als Pfarrer und Superintendent, was den alternden Mann, über dessen Reizbarkeit es zu mancherlei Streitigkeiten mit dem Altenburger Rate kam, den Lebensabend verbitterte, so daß Luther mehrfach schlichtend und versöhnend eintreten mußte. Schon im Jahre 1536 wollte er in den Ruhestand treten. (Jonasbriefe ed. Kawerau I, 234). Seine Stimmung wurde immer düsterer, schließlich

(1544) verfiel er in Schwermut, wobei die Sorge über einen schweren Ehefall, den er nach der Meinung der Wittenberger nicht richtig entschieden hatte, mitgewirkt haben mochte. Mündlich und schriftlich suchte Luther zu trösten (vgl. de Wette IV, 639), ebenso Melanchthon (CR V, 481. 487). Der Kurfürst sandte ihm wohlwollend seinen Leibarzt Ratzeberger. Aber die Kraft war gebrochen. Während er noch bis zuletzt thätig zu sein versuchte, besonders auch im Interesse der Gesamtausgabe von Luthers Werken (vgl. Th. Kolde, Analecta Lutherana, p. 397 sqq.), siechte er dahin. Am 16. Januar 1545 ist er im Glauben an seinen Erlöser gestorben. In der Bartholomäikirche in Altenburg hat man ihn beigesetzt.

Seine Schriftstellerei war eine quantitativ sehr bedeutende, ein beinahe vollständiges Verzeichnis seiner gedruckten Werke und Manuskripte — nicht Weniges befindet sich noch ungedruckt auf der Bibliothek zu Gotha und im Archiv zu Weimar — bei Schlegel S. 191 ff.

Mit Vorliebe hat er sich in Übersetzungen auch von Schriften Luthers und Erasmus' versucht und hat so zu deren Verbreitung beigetragen. Originell ist er doch nur in seinen zahlreichen historischen Schriften, die sich mit Vorliebe mit der Geschichte des sächsischen Hauses beschäftigen, wozu schon Friedrich der Weise die Anregung gegeben hatte; eine Besprechung derselben, die nicht hierher gehören würde, bei Ad. Seelheim a. a. O. Sehr wertvoll sind darunter seine die Zeitgeschichte betreffenden Arbeiten, von denen manches, aber längst nicht alles für die Geschichtsforschung nutzbar gemacht worden ist, so sein Chronicon et Annales bei Mencken, Scriptores rerum germanicarum, tom. II, 590 (Verbesserungen des Textes bei Veesenmeyer, der das von Mencken benutzte Werk besaß, in Stäudlins Kirchenhist. Arch. 1825, S. 72), seine leider verstümmelt abgedruckten deutschen Annalen herausgeg. von Cyprian 1718, dann sein Leben Friedrichs des Weisen in „Georg Spalatins histor. Nachlaß und Briefen aus den Originalhandschriften, herausgegeben von Neudecker und Preller, Jena 1851, 8°" (einziger Band) und manche einzelne Schriftstücke, die Ereignisse, bei denen Spalatin selbst zugegen gewesen, behandeln, die man hier und da in Sammelwerken abgedruckt findet oder die noch des Abdruckes harren. Eine sehr wichtige Geschichtsquelle für die Gelehrten- und Lokalgeschichte der Reformationszeit bietet aber sein außerordentlich großer Briefwechsel (vgl. über seine Schreibseligkeit schon das Urteil Mutians: Non tam crebras frequens pluvia guttas habet quam multivagas ad amicos litteras missitat Spalatinus. Nullus dies est, imo ne hora quidem, qua non sexcentas nunc Lipsiam nunc Witteburgam nunc extrorsum nunc laevorsum mittat (bei Tentzel, Suppl. I, 84), von dem nur ein kleiner Teil hier und da gedruckt ist (außer bei Tentzel z. B. bei K. Krause, Der Briefwechsel des Mutianus Rufus, Kassel 1885; K. Gillert, Der Briefwechsel des Conrad Mutianus, Halle 1890; Epistolae Langianae ed. H. Hering, Halis 1896, Progr.; Drews, Spalatiniana ZKG Bd XIX. XX; Clemen, ebenda XXIII, ꝛc.). Fast auf allen Archiven Deutschlands finden sich Briefe von ihm oder an ihn, die meisten auf dem Archiv zu Weimar (eine leider nicht sehr genaue Abschrift von vielen derselben von Neudecker auf der Bibliothek zu Gotha). Daß sie in so großer Zahl vorhanden sind, verdanken wir wohl der Fürsorge des Kurfürsten Johann Friedrich, der Spalatins litterarischen Nachlaß sogleich nach seinem Tode an sich nahm; aber auf Rechnung derselben Fürsorge werden wir auch die Vernichtung der Briefe Spalatins an Luther zu schreiben haben, die bis auf ganz wenige unbedeutende sämtlich verloren sind.

Jedoch nicht in seinen Schriften oder in großen Thaten ist Spalatins Bedeutung zu suchen, sondern darin, daß er in großer Zeit auf einen verantwortungsvollen Platz berufen, nicht ohne manche Selbstverleugnung sich Größerem dienstbar gemacht hat, und es liegt etwas Wahres darin, wenn ein römischer Schmäher Spalatins, Wolfgang Agrikola, ihm später (in der Schrift „Ein Christenliche Predig von dem heyligen Ehestand", Ingolstadt 1580) die Behauptung unterschob: „Wenn ich nicht gewesen wäre, nimmermehr wäre es mit Luther und seiner Lehre so weit gekommen", eine Äußerung, die freilich bei einem Manne von der Bescheidenheit Spalatins undenkbar ist. Derselbe Agrikola weiß auch in der angeführten Schrift zu berichten, daß Spalatin nach dem Tode Johanns des Beständigen auf die Kunde von dem Ableben seiner Mutter nach Spalt gekommen wäre und dort unter tiefer Reue über seinen Abfall von der Kirche und mit der Ermahnung an die Spalter Geistlichkeit, beim alten Glauben und Gottesdienst zu verharren, eine Muttergottesstatue, die im Innern kostbare Reliquien barg, gestiftet habe. Daß diese immer wieder aufgewärmte Geschichte (vgl. Franconia, Ansbach 1813, I. Bd, S. 195; Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 1880, Nr. 27 ff.) böswillige Erfindung ist, ergiebt

schon allein der Umstand, daß nach Spalatins eigener Angabe (bei Mencken, Scriptores II, 621) seine Mutter bereits am 14. April 1523 starb und er in seiner Autobiographie gerade zu diesem Jahre schreibt: **Georgius Spalatinus divinis scripturis praesertim illis[a] magno nostro Reverendo Doctore Martino Luthero editis melius hinc etiam ingenue professus se esse hominem i. e. peccatorem et idololatria et nullis non vitiis, sceleribus, flagitiis obnoxium et tantum fide et fiducia in filium Dei, Jesum Christum salvandum, hic hic resiluit Spalatinus ab Asino Papa.**

Eine Biographie Spalatins giebt es noch nicht; da er überall hinter anderen zurücktritt, fragt es sich, ob sie, aus dem Rahmen der Reformationsgeschichte losgelöst, überhaupt möglich wäre. Die Durchforschung seines Briefwechsels wäre dazu erste Bedingung. Die mehrfach herangezogene (schon von Hortleder, Von den Ursachen des deutschen Krieges 1645, p. 1479f. benutzte) kurze Autobiographie, eine chronikalische Zusammenstellung der wichtigsten Vorkommnisse seines Lebens, in der kleine, durch gleichzeitige Briefe zu verbessernde Irrtümer mit unterlaufen, findet sich abschriftlich in der Neudeckerschen Sammlung auf der Bibliothek zu Gotha. Ein schöner Holzschnitt von 1515, Spalatin darstellend, wie er vor dem Kruzifix betet, mit der Unterschrift **Christo Salvatori Deo Opt. Max. Georgius Spalatinus Peccator**, worauf einige lateinische Verse folgen, ist uns von der Hand des Lukas Kranach erhalten und wiedergegeben von F. Lippmann, Lukas Kranach, Sammlung von Nachbildungen seiner vorzüglichsten Holzschnitte und seiner Stiche. Berlin 1895, Bl. 48. **Theodor Kolde.**

Spalding, Johann Joachim, gest. 1804. — Quellen und Litteratur: Selbstbiographie, herausgegeben von G. L. Spalding, 1804; Schlichtegroll, Nekrolog 1806; Schröckh, KG seit der Reformation, VIII, 138ff.; Hirsching, histor.-litt. Handbuch XII, 1, S. 298ff.; K. G. Sack, Spalding als Schriftsteller in den ThStK 1864, IV; ders., Gesch. d. Predigt 1866, S. 73ff.; Hagenbach, Vorlesungen über Kirchengeschichte, VI, 342ff.; Frank, Gesch. der prot. Theologie, III, 93ff.; Dorner, Gesch. der prot. Theologie, S. 699f.; Petrich, Pommersche Lebensbilder, Hamburg 1880, I; v. Zezschwitz, Praktische Theologie in Zöcklers Handbuch, III, 369ff.; Rothe, Gesch. d. Predigt S. 431ff.

J. J. Spalding ist geb. 1. November 1714 zu Tribsees in Vorpommern; seine Familie stammte aus Schottland, von wo sein Urgroßvater 1625 nach Mecklenburg eingewandert war. Sein Vater, Johann Georg S., war Rektor an der Schule, später Prediger in Tribsees. Den ersten Unterricht empfing er von seinem Vater. Mit einem älteren Bruder besuchte er sodann die Schule zu Stralsund, seit 1731 die Universität Rostock. Hier war es damals mit dem theologischen wie philosophischen Studium mangelhaft bestellt: die Philosophie wurde aristotelisch-scholastisch, die Theologie gedächtnismäßig nach J. Fr. Königs **theologia positiva acroamatica**, das homiletische Studium in unfruchtbarer Weise betrieben; Wolfische Philosophie, Unionismus und Pietismus waren die Richtungen, gegen welche gekämpft und vor denen gewarnt wurde. Dennoch regten sich in Spalding schon jetzt Zweifel gegen die herrschende Orthodoxie: „der socinianische Lehrbegriff dünkte ihm nicht unwahrscheinlich". Noch nicht 19 Jahre alt, mußte er eine Informatorstelle bei einem Landedelmann annehmen, die er aber bald wieder verließ. Er zog sich in das väterliche Haus zurück und machte mit den Schriften von Chr. Wolf, Bilfinger, Canz nähere Bekanntschaft: hier fand er so viel Licht und Überzeugung, wie fast nirgends. Eine zweite Informatorstelle, die er 1734 in Greifswald annahm, brachte ihn in Verbindung mit dortigen Professoren, besonders mit P. Ahlwardt (gest. 1791), der eben seine philosophischen Vorlesungen eröffnet hatte. Er fing an, am Wolfianismus irre zu werden; da ihm aber die Rüdigerschen Grundsätze, nach denen A. dozierte, zu künstlich und verwickelt schienen, kehrte er doch bald wieder zur alten Fahne zurück. Die folgenden Jahre (1735ff.) verbrachte er teils zu Hause als Hilfsprediger seines Vaters, teils auf dem Lande als Hauslehrer in mehreren adeligen Familien, beschäftigte sich auch nebenher mit litterarischen Arbeiten (**bigae quaestionum metaphysicarum** 1736), mit Journallektüre, Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen, Beiträgen für verschiedene Zeitschriften &c. In Halle, wohin er sich 1745 als Begleiter eines jungen Herrn von Wolfradt begab, schloß er sich besonders an den Wolfianer J. S. Baumgarten an; in Berlin, wo er 1745—46 eine Zeit lang die Geschäfte eines Gesandtschaftssekretärs bei dem schwedischen Gesandten Herrn von Rudenschöld versah und nahe daran war, die Theologie mit einer diplomatischen Karriere zu vertauschen, lernte er den Hof- und Domprediger A. F. W. Sack kennen, der ihm sein Vertrauen schenkte und durch seinen Ernst und Milde einen wohlthätigen Einfluß auf ihn übte. Auch zu den Dichtern Gleim

und Chr. E. v. Kleist trat er um jene Zeit in freundschaftliche Beziehungen (vgl. Spaldings Briefe an Gleim, Frankfurt und Leipzig 1771). Nachdem er 1747 in seine Heimat zurückgekehrt war, um seinen kranken Vater zu pflegen und im Predigtamt zu unterstützen, faßte er in den Nächten, die er an dessen Krankenbette zubrachte, den Entschluß, im Gegensatz gegen den damals von Berlin aus sich verbreitenden Materialismus, insbesondere gegen La Mettries Schrift l'homme machine (1748), seine „Gedanken über die Bestimmung des Menschen“ aufzusetzen. Die Schrift erschien zu Greifswalde 1748, erlebte rasch hintereinander neue Auflagen (1749. 1751. 1754 ꝛc.; 13. Aufl. mit Zusätzen vermehrt 1791), wurde 1750 von Formey, 1752 von Pfeffel, 1776 von der Königin Elisabetha Christine von Preußen, der Gemahlin Friedrichs II., ins Französische, 1765 von J. M. Heinze (u. d. T. Soliloquium h. e. quo consilio genitus sit homo deliberatio, mit einer lat. Dedikation Spaldings an die Königin von Schweden) ins Lateinische übersetzt. Die kleine Schrift hat Spaldings schriftstellerischen Ruhm begründet. Er selbst will in dem Beifall, den sie in Deutschland wie im Auslande fand, nur einen Beweis davon erkennen, „wieviel Gewalt eine gewisse Einfalt und Wahrheit der Gesinnungen und des Ausdruckes noch immer auf die Gemüter der Menschen hat; denn ohne Zweifel würden Unzählige ebensogut schreiben und noch mehr Lob verdienen können, wenn sie nicht mit Aufopferung dieser ihnen vielleicht zu geringen Eigenschaft gekünstelt und scharfsinnig sein wollten“. Damit hat Spalding selbst das richtige Wort über sein schriftstellerisches Verdienst gesprochen. Es bestand darin, in einer Zeit, die mit der kirchlichen Orthodoxie bereits gebrochen hatte, die allgemeinen sittlichen Wahrheiten dem Verständnis der Gebildeten nahe gelegt zu haben, unter Verzicht auf tiefere philosophische oder theologische Begründung. In dieser Popularisierung der Philosophie waren die Engländer vorangegangen, nach deren Muster Spalding sich bildete und von denen er einige Schriften übersetzte (z. B. Shaftesburys Sittenlehre 1745, desselben Untersuchung über die Tugend 1747, Fosters Betrachtungen über die natürliche Religion 1751—53). — Nachdem sein Vater gestorben, erhielt Spalding 1749 das Pastorat zu Lassahn in Pommern, das er „mit aller Treue seines Herzens zu führen“ bemüht war. Freilich gelang es ihm nicht, „in dem Maße, wie er es wünschte, der Gemeinde zu Erlangung christlicher Erkenntnisse und Gesinnungen nützlich zu sein“: die Verschiedenheit seines neologischen Standpunktes von dem noch ganz orthodoxen seiner Zuhörer, die an die alte „Kanzelsprache“ gewöhnt waren, machte ihn anfangs befangen und hinderte ihn, „in dem „vertrauten Ton des Umganges“ zu reden, den er für den zuträglichsten hielt. Sein Amt gewährte ihm Muße zu litterarischen Arbeiten und zu einer regen Korrespondenz mit seinen Berliner Freunden. Er wandte sich auch jetzt besonders der englischen, deistischen und antideistischen, Litteratur zu. So übersetzte er eine anonyme Schrift aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts: The principles of Deism fairly states 1751—55, mit einem Anhang von „drei Briefen, den Streit über Religion betreffend“, die später auch in französischer Übersetzung in Braunschweig erschienen; 1756 folgte eine Übersetzung von Butlers Analogy unter dem Titel „Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem Laufe der Natur“. — Von Lassahn wurde Spalding 1757 als erster Prediger und Präpositus nach Barth berufen. Die besonders von Mecklenburg aus sich verbreitende pietistische Richtung veranlaßte ihn, seine „Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum“ zu Papier zu bringen. Diese Schrift, die 1761 erschien und mehrere beträchtlich erweiterte Auflagen erlebte (1764. 1769. 1775. 1784), hatte die Absicht, die wahren religiösen Gefühle von den falschen und erkünstelten zu scheiden; der Maßstab, den er dabei anlegte, ist wesentlich der moralische: nicht Gefühlserregungen verlangt das Christentum, sondern nur „das Bewußtsein richtiger Gesinnungen, die sich in einem guten Verhalten gegen Gott und Menschen thätig beweisen“. Der Religionsbegriff Spaldings ist der einseitig moralische der Aufklärungszeit: „Religion haben“, sagt er in einer späteren Schrift, heißt: „in dem geglaubten Weltbeherrscher die höchste Tugend verehren, ihr nachstreben und sich zuversichtlich ihres Urbildes freuen“. — In welch hoher Achtung Spalding schon damals auch im Auslande stand, zeigt der Besuch, den er im Mai 1763 von drei Schweizer Jünglingen, Johann Kaspar Lavater, Heinrich Füßli und Felix Heß erhielt, welche auf J. G. Sulzers Rat die Reise zu ihm unternahmen, um drei Vierteljahre seines näheren Umgangs zu genießen (über die Motive der Reise s. die Lebensbeschreibungen Lavaters und AdB Bd XVIII, S. 781). So verschieden auch Lavater und Spalding ihrem ganzen Wesen nach waren, so blieben sie doch von dieser Zeit an Freunde, die einander hochschätzten, da sie sich Eins wußten in dem Streben, ihr Zeitalter durch Hinweisung auf die höchsten Güter vor dem Versinken in Gemeinheit zu be-

jahren. Im Jahre 1764 verließ Spalding seine pommersche Heimat, um einem Rufe nach Berlin zu folgen als Propst, erster Pastor an der Nikolai- und Marienkirche und Oberkonsistorialrat. Seine Predigten fanden bald vielen Beifall, besonders bei Gebildeten, auch bei Hofe, insbesondere der Königin, deren Beichtvater er war, während freilich der König den „Pfaffen" Spalding ebensowenig als den „Juden" Mendelssohn in die Berliner Akademie aufnehmen wollte. Mehr als zwanzig Jahre lang war sein Ruhm als Kanzelredner ein ungeteilter. Gedruckt sind viele einzelne Predigten und Gelegenheitsreden, sowie mehrere Predigtsammlungen, z. B. Berlin 1763; 2. A. 1768; 3. A. 1775; Neue Predigten, 2 Tle., Berlin 1768. 1784; Festpredigten 1792; Predigten bei außerordentlichen Fällen gehalten, Frankfurt 1775; vgl. die Charakteristik derselben nebst Auszügen bei Sack, Geschichte der Predigt S. 73 ff. Unter den Arbeiten des Oberkonsistoriums, bei denen sich Spalding beteiligte, sind zu nennen der 1765 herausgekommene neue Anhang zu dem Porstschen Gesangbuch: Lieder für den öffentlichen Gottesdienst, an dessen Redaktion jedoch sein Kollege Dieterich den meisten Anteil hatte; ferner die Visitation und Neuorganisation des Berliner und Kölnischen Gymnasiums; Beratungen über nützliche Einrichtung der theologischen Kollegien auf den Universitäten, wobei Spalding besonders auf Vorlesungen über Apologetik und theologische Encyklopädie drang; 1769 nahm er in speziellem Auftrag des Königs teil an den Verhandlungen über die Ehescheidungssache des damaligen Prinzen von Preußen, 1770 ff. an Beratungen über Aenderungen des Gottesdienstes, die aber nur teilweise zur Ausführung kamen. Seit 1766 standen ihm Büsching, seit 1768 W. A. Teller, dessen Berufung aus Helmstedt Spalding besonders betrieben hatte, als Kollegen im Oberkonsistorium zur Seite. Im Jahre 1770 lernte Spalding auf einer amtlichen Reise nach Magdeburg den Abt Jerusalem, J. S. Semler und einige andere gleichgesinnte Männer kennen — bei einer Zusammenkunft, die man im Publikum als eine förmliche Verschwörung der Aufklärungstheologen zur Abschaffung des kirchlichen Lehrbegriffs auffaßte. — Auf seine bisherigen Schriften ließ er 1772 diejenige folgen, die ihm die meisten Anfechtungen zugezogen hat: „Über die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung", zuerst anonym erschienen, dann mit des Verfassers Namen 1773, zuletzt in erweiterter Gestalt 1791. Weit entfernt, das christliche Predigtamt herabsetzen zu wollen, zeigt er vielmehr, wie wichtig und notwendig dasselbe sei, und daß es darum mit der äußersten Sorgfalt verwaltet werden müsse; das eigentliche Geschäft des Predigers aber setzt er darein, daß durch den Unterricht in der Religion die Menschen teils beruhigt, teils gebessert und so in die Verfassung gesetzt werden, die zum Glückseligwerden nötig ist; daher verwirft er alle dogmatischen und verlangt ausschließlich moralische Predigten &c. Diese Schrift, besonders die darin geforderte „gänzliche Weglassung theoretischer Religionslehren, d. h. insbesondere der Trinitäts-, Versöhnungs-, Rechtfertigungslehre aus der Predigt" rief scharfe Entgegnungen von verschiedenen Seiten hervor, z. B. von Oemler in Jena, Döderlein in Altorf, Ernesti in Leipzig, besonders aber von Herder, damals in Bückeburg, in seinen 1774 zu Leipzig erschienenen „funfzehn Provinzialblättern" (der Abdruck in Herders Sämtlichen Werken, Tübingen 1808, Bd X, 293 ff., giebt die Schrift nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt und hat gerade die polemischen Stellen, wodurch sich verschiedene Gelehrte beleidigt glaubten, weggelassen, s. die Vorrede des Herausgebers J. G. Müller S. VI ff.). Der sarkastische Ton, dessen sich Herder bediente, befremdete und schmerzte Spalding um so mehr, als sich Herder 1767 in den Fragmenten über die deutsche Litteratur sehr anerkennend über Spaldings Predigtweise ausgesprochen, auch ihm seine Schrift selbst mit einem überaus höflichen Brief übersandt hatte. Der Konflikt wurde verschärft durch die unberufene Einmischung eines Dritten (wahrscheinlich Tellers). Später haben beide Männer sich miteinander zu verständigen gesucht: Herder milderte das Scharfe seiner Urteile in einem Briefwechsel mit Spalding (s. Sack in den ThStK 1843, S. 90 ff.), und mit Recht macht Spaldings Sohn (Lebensbeschr. S. 94 ff.) darauf aufmerksam, wie sehr beide bei aller Verschiedenheit ihrer Organisation und Denkart doch in vielen Punkten sich berührten, daher sie auch viele gemeinsame Verehrer hatten.

Das Streben Spaldings und anderer seiner Zeitgenossen, das Christentum der Zeitbildung möglichst gerecht zu machen, hatte seinen Grund in dem aufrichtigen Verlangen, es zu schützen gegen die Angriffe des frivolen Unglaubens, der von England und Frankreich her auch über Deutschland sich verbreitet hatte. Man wollte das Wesentliche retten indem man das vermeintlich Unwesentliche preisgab; man glaubte „das Christentum mit dem Zeitgeist zu versöhnen, indem man die Moral- und Vernunftreligion als die Hauptsache in demselben hervorhob, ohne seine positiven Lehren ausdrücklich zu bestreiten". Um

der absprechenden Freigeisterei und der von dieser zu befürchtenden Verderbung der Moralität entgegen zu treten, schien es vor allem nötig, über das Wesen der Religion sich zu verständigen und zwar mit Vermeidung aller theologischen Schulpolemik. Dies führte Spalding zur Abfassung seiner „Vertrauten Briefe, die Religion betreffend", welche 1784 anonym in Breslau erschienen; eine zweite, von fünf auf neun Briefe vermehrte Auflage folgte 1785, eine dritte mit dem Namen des Verfassers und mit einer Zugabe an Abt Jerusalem 1788; sie enthalten „eine schön geschriebene Unterhaltung mit einem Freunde über und wider die damalige Freigeisterei" und sind auch kulturhistorisch interessant als ein anschauliches Bild von der damals in den höheren Ständen herrschenden Frivolität und religiösen Gleichgiltigkeit. — Unterdessen war Friedrich II. 1786 gestorben. Bald nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. trat in den kirchlichen Verhältnissen Preußens eine verhängnisvolle Wendung ein durch das Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788 (s. hierüber Sack, Verhandlungen über das Religionsedikt in der ZhTh 1859, S. 17 ff.; und ebendas. 1862, S. 412 ff.). Auch Spaldings Wirksamkeit wurde davon aufs nächste berührt. Er beteiligte sich mit seinen Kollegen Büsching, Teller, Dieterich, Sack bei einer Eingabe an den König, in welcher sie diesem ihre Bedenken und Besorgnisse wegen des Edikts anzeigten und Vorschläge zu einer beruhigenden Deklaration machten 2c., wurden aber mit allen ihren Anträgen schroff zurückgewiesen. Spalding selbst befürchtete nach dem strengen Ton des Edikts eine verketzerungssüchtige Beobachtung seiner Predigten; er suchte um seine Entlassung vom Predigtamt nach und erhielt sie: am 25. September 1788 hielt er seine bewegliche Abschiedspredigt, die gedruckt ist. Er zog sich von nun an ganz in das Leben der Familie zurück, dankte für das, was er in seinem langen Leben Gutes aus Gottes Hand empfangen hatte und in seinem ungewöhnlich hohen und glücklichen Alter noch immer empfing. Davon legt seine in Form eines Tagebuchs geführte Selbstbiographie das schönste Zeugnis ab; sie bildet die Hauptquelle für seine Lebensgeschichte. Spaldings letzte Schrift, die er im Drucke herausgab, ist: Religion, eine Angelegenheit des Menschen (erst anonym 1797, dann 1798 und mit Zusätzen vermehrt 1799) — gleichsam ein Testament des 82jährigen Greises, für ein solches Alter merkwürdig klar und kräftig gehalten, aber an sich schwächer und den Bedürfnissen der Zeit nicht mehr genügend, wie sich besonders zeigt bei Vergleichung dieser letzten Schrift Spaldings mit den fast gleichzeitig erschienenen, eine neue Geistesperiode ankündigenden Reden über die Religion seines jungen Berliner Kollegen und Hausfreundes Schleiermacher (vgl. über dessen Verhältnis zu dem Sack-Spaldingschen Kreis Schleiermachers Briefe I, 166; Dilthey, Leben Schleiermachers, I, 197 f.). Der von den angesehensten Männern seiner Zeit hochverehrte Greis, der sich zwar längst von aller Geselligkeit zurückgezogen hatte, zu dem aber ein zahlreicher Familien- und Freundeskreis als zu seinem geistigen Mittelpunkt in patriarchalischer Pietät und Eintracht aufblickte, starb in einem Alter von fast 90 Jahren den 22. Mai 1804. Eine wohlwollende Weisheit und aufrichtige Frömmigkeit, verbunden mit dem Bestreben, derselben einen möglichst klaren, einfachen, auch andere überzeugenden Ausdruck zu geben, und ein hoher, aber milder sittlicher Ernst, fern von künstlicher Feierlichkeit und gezierter geistlicher Würde war die Seele seines Lebens. „Wir wollen gut sein, dann werden wir es gewiß unter Gottes Fügungen gut haben" — das war die Losung seines Lebens. „Auch seine Abweichungen von herkömmlichen Lehrmeinungen" — sagt sein Sohn in den Anmerkungen zu seines Vaters Lebensbeschreibung S. 172 —, „weshalb er bald mit Beifall, bald in Verdammungsform zu den Aufklärern ist gezählt worden, war nichts anderes als ein Zug seiner aufrichtigen Frömmigkeit, jener sein ganzes Wesen durchdringenden Redlichkeit, die durchaus Ernst macht aus dem, was sie unternimmt. Die Periode, in der Spalding öffentlich lehrte, bedurfte gerade eines Mannes in diesem Geist und Herzen. Um ihn zu hören, drängte sich jedesmal eine große Anzahl aus allen Ständen, von der verschiedensten Denk- und Gemütsart herzu; nicht durch die Gewalt hinreißender Redekünste, sondern durch die ruhig wirkende Kraft der Wahrheit zog er jedes nicht verwilderte Gemüt an. So war er durch Lehre und Leben ein fester Damm gegen die gewaltig strömende Flut eines irreligiösen, egoistischen Geistes, und gewiß war eine Wohlthat der Vorsehung darin zu erkennen, daß Spalding gerade in dieser Zeit und in Berlin eine so lange Reihe von Jahren hindurch gelehrt und gelebt hat."

Spalding war kein großer Theolog oder Philosoph, kein schaffender Geist, keine poetische oder spekulative Natur, aber auch kein Aufklärer, kein Rationalist oder Deist; aber er war ein Popularphilosoph und Populartheolog, der die göttliche Lehre des Christentums zum Zweck der Herzenserfahrung und Willensbewegung dem gesunden Verstand, dem

Gefühl und Willen nahe zu bringen wußte, und so, wie man ihn genannt hat, der „Erbauer seiner Zeitgenossen" geworden ist. „Seine Einwirkungen auf das Zeitalter sind" — wie Schleiermacher treffend bemerkt — „eigentlich Rückwirkungen: Selbstbildung war immer sein nächster Zweck; was das Zeitalter anregte, prüfte er nach seinen Grundsätzen, um zur Klarheit darüber zu gelangen, und das war die Veranlassung seiner Schriften. Eben daraus erklärt sich auch der ungemeine Beifall, den seine Schriften sich erwarben durch die gefällige und reine Darstellung, und sein unleugbar sehr vorteilhafter Einfluß auf die Bildung unserer Sprache, besonders zur populären, sittlichen und religiösen Mitteilung. Ohne sich einen Zweig der Gelehrsamkeit zu seinem Eigentum gewählt zu haben und ohne als Künstler vor seinen Zeitgenossen auftreten zu wollen, wurde er einer der gebildetsten und gerne gelesensten Schriftsteller durch seinen Charakter, indem der rege Sinn für Harmonie und die innere Klarheit seines Wesens auch in seine Sprache sich ergoß".

(Hagenbach †) Wagenmann †.

Spangenberg, August Gottlieb, gest. 1792. — Quellen: Sein handschriftlicher Nachlaß im Unitätsarchiv in Herrnhut, darunter drei eigenhändige Lebensbeschreibungen, die erste vom Jahr 1751, in der dritten Person erzählend, die zweite 1789 verfaßt, wesentlich Jugendgeschichte bis zum Anschluß an die Brüdergemeine, für die öffentliche Verlesung beim Begräbnis bestimmt, abgedr. H. Ph. C. Henke: Archiv für die neueste Kirchengeschichte I, 40, die dritte, bei weitem ausführlichste, 1784 aufgesetzt, mit starken Verkürzungen abgedr. Henke a. a. O. II, 429—487, Weimar 1796 und Nachrichten aus der Brüdergemeine 1872, S. 135—180. Von der umfangreichen Korrespondenz Sp.s findet sich abgedr.: Briefe an seinen ältesten Bruder Jakob Georg Freiherr von Spangenberg aus den Jahren 1770—1779, Patriotisches Archiv f. Deutschland VII, 302—372. Vereinzelte Briefe in der Zeitschrift „Der Brüderbote": an Frz. Volk. Reinhard, den Buchhändler Trautmann in Brieg, an Basedow, 1872, S. 9 ff., 241 ff. Den Briefwechsel mit seinem dritten Bruder Georg Philipp, Arzt in Walkenried, besitzt die Göttinger Universitätsbibliothek, die Akten über seine Vertreibung aus Halle in dem dortigen Fakultätsarchiv und Archiv des Waisenhauses, spezialisiert bei Knapp: Beiträge (s. u.). Schilderungen von Zeitgenossen: Chr. G. Salzmann, Reisen der Salzmannschen Zöglinge, 2. Bd, Leipzig 1786; Brüderbote 1874, S. 10 ff.; Rud. Zach. Becker, Deutsche Zeitung, 49 Stück. 1792; Brüderbote 1876, S. 309 ff.; Jänichen, Joh. Bernoullis Sammlung kurzer Reisebeschreibungen und andrer zur Erweiterung der Länder- und Menschenkenntnis dienenden Nachrichten, Jahrg. 1784, Bd XVI, 195 ff.

Litteratur: Ein Abriß seines Leben von [Joh. Loretz]; Lausitzische Monatsschrift 1793, I, 336—358, II, 13—31, 75—89; Jeremis Risler, Leben A. G. Spangenbergs, Bischofs der ev. Brüderkirche, Barby 1794. Lediglich auf ihm fußend die kürzeren Lebensbilder, K. F. Ledderhose, Das Leben Aug. Gottl. Spangenbergs, Bischofs der Brüdergemeine, Heidelberg 1846; C. J. Nitzsch, A. G. Spangenberg (Pipers evang. Jahrbuch f. 1855, S. 197). Eine wissenschaftliche, aus den Quellen heraus gearbeitete Biographie: Gerhard Reichel, August Gottlieb Spangenberg, Bischof der Brüderkirche, Tübingen 1906. — Eine aktenmäßige Darstellung des Konflikts in Halle: G Chr. Knapp, Beiträge zur Lebensgeschichte August Gottlieb Spangenbergs (1792). Zum erstenmal herausgegeben von Dr. O. Frick, Halle 1884; G. Landau, Geschichte der Familie von Trefurt mit ihren Verzweigungen 2c., sowie Geschichte der noch blühenden Familie von Spangenberg, Kassel 1862. Kleinere Aufsätze und Festschriften findet man bei Reichel verzeichnet. Vgl. auch die allgemeinen Werke über Brüdergeschichte (s. Art. Zinzendorf).

August Gottlieb Spangenberg, der hochverdiente Bischof der Brüderkirche, ist am 15. Juli 1704 in Klettenberg am Harz geboren. Der Vater Georg Spangenberg, der seit 1697 hier Pfarrer war, muß der pietistischen Richtung nahe gestanden haben; er dachte daran, seine vier Söhne dereinst alle nach Halle zu schicken. Aber sein früher Tod (15. Oktober 1713) zerstörte diese Pläne. Die Mutter Dorothea Katharina geb. Nese war den Kindern schon früher (10. April 1708) genommen worden, und eine zweite, Christine Charlotte Böhmer, die der Vater ihnen 1709 zugeführt, scheint wenig Herz für ihre Stiefkinder gehabt zu haben. So wurden die Kinder zerstreut, die älteren Jakob Georg und Johann Friedrich bezogen schon jetzt die Klosterschule in Ilfeld, die jüngeren Georg Philipp und August Gottlieb fanden zunächst wohl Aufnahme bei armen Verwandten in dem Dörfchen Branderode bei Klettenberg. 1717 (10. Februar) traten dann auch sie in Ilfeld ein. Aber nirgends begegnen wir einer Spur, daß diese Schuljahre einen nachhaltigen Einfluß auf unsern Sp. hinterlassen hätten. Es besteht alle Wahrscheinlichkeit, daß er neben Ilfeld noch andere Gymnasien besucht hat, bis er 1722 die Universität Jena beziehen konnte (30. Juni immatrikuliert). Hier fand er Aufnahme im Haus des Prof. J. Frz. Buddeus; er rückte offenbar einfach in die Stelle seines ältesten Bruders, der die Universität bereits wieder verlassen hatte, wenn er **amanuensis** bei

Buddeus wurde. Seit ihnen eine Feuersbrunst das väterliche Erbteil zerstört, waren sie vollständig mittellos geworden. Wir kennen das Haus des Buddeus als einen Stützpunkt des Pietismus in Jena. Auch für Sp. wurde der Eintritt in diese Hausgemeinschaft von entscheidender Bedeutung. Noch in das erste Jahr seines Jenaer Aufenthaltes fällt, nachdem auch er anfangs in Gefahr geschwebt, in den Strudel studentischen Lebens hineingezogen zu werden, die grundlegende Erfahrung seines inneren Lebens, die er mit den Worten beschreibt: „Da kriegte ich einen neuen Sinn", „der Heiland kriegte sein Herz". Begreiflicherweise beurteilt Sp. von diesem Wendepunkt aus seine bisherige Entwickelung sehr negativ, aber nach allem, was wir hören, hat durchaus das Kind schon sich für die frommen Eindrücke des Elternhauses empfänglich gezeigt, und der Knabe sich in ernstem sittlichem Kampf gemüht. „Es ging aber immer durch Fallen und Aufstehen und war ein Jammerleben". Was ihn jetzt für sein Bewußtsein auf eine ganz neue Stufe hob, das war die überwältigende Erkenntnis der „giftigen Quelle seiner Sünden" auf der einen und der „Wohlthaten Gottes" auf der andern Seite. Im Gefolge dieses inneren Erlebnisses stand nun auch der Entschluß, Theologie zu studieren, anstatt, wie ursprünglich beabsichtigt, Jura. Gerade die Bemerkung des Buddeus, die er gelegentlich als Hospitant in einer seiner Vorlesungen hörte, „wer theologiam studieren und ein Diener Jesu werden wollte, der müsse sich zum voraus dazu resolvieren, um seines Namens und und um seines Worts willen alle Leiden und Trübsale über sich ergehen zu lassen" hatte es ihm angethan und den Entschluß unmittelbar zur Folge gehabt. Er hat dann im Laufe der Zeit alle Teile der Theologie bei Buddeus gehört. Während Sp. uns in diesen ersten zwei bis drei Jahren den Eindruck eines still zurückgezogenen, fleißigen, in den beglückenden Erfahrungen seines Gefühls lebenden Studenten hinterläßt, bringt das Jahr 1725 seiner Entwickelung eine neue Wendung. Er kommt in Berührung mit mystisch-separatistischen Kreisen in Jena und wird von ihnen nun rasch emporgetragen; sie „machten etwas aus ihm," „admirierten den Segen, den sie von seinem Gebet und Reden hätten". Sp. gerät darüber in Gefahr, seine Gefühle noch künstlich zu steigern und „in Heuchelei und Selbstgefälligkeit" zu verfallen. Eine harte Ernüchterung folgte. „Da ertappte mich der Herr und verkaufte mich wieder unter die Sünde." Seine Aufrichtigkeit wenigstens zu retten, zieht er sich nun, allem Drängen seiner bisherigen Freunde zum Trotz, wieder völlig auf sich zurück. Doch nur, um alsbald wieder einem neuen Falschführer in die Arme zu geraten: dem Gichtelianismus (VI, 657 ff.). Das Haupt der Gichtelianer in Hamburg und Altona, Joh. Otto Glüsing, weilte eben damals (1725) in Jena. Gerade wenn Sp.s Verfehlung dem sittlichen Gebiet angehörte, versteht man, daß diese Sekte mit ihrer streng asketischen Forderung jetzt über ihn Gewalt gewinnen konnte. Dabei empfand er die Gefolgschaft, die er ihr leistete, doch nicht als Befreiung, sondern wie eine schwere Gefangenschaft. Eine Zeit äußerster Verwirrung ist über sein inneres Leben hereingebrochen; über den mystisch-theosophischen Gedankengängen seiner Sekte droht er seinen einfältigen Bibel- und Kirchenglauben vollständig zu verlieren. Seine besten Freunde ziehen sich scheu von ihm zurück. Da bringt das Jahr 1727 ihm Erlösung. In ihm trifft der Tod jenes unheimlichen Glüsing und die erste Berührung mit Herrnhutern zusammen. Durch die Buddeus, dem Herausgeber der Brüdergeschichte des Comenius, von zwei Herrnhutern überbrachte (8.—10. Oktober) „Historie vom Ausgang der mährischen Brüder" erhält er die erste Kenntnis von Herrnhut. Bald darauf folgt die erste persönliche Bekanntschaft; einer jener Boten kehrt auf dem Rückweg bei ihm ein. Die schlichte Einfalt des Mannes, die Harmlosigkeit, mit der er ihm als Bruder begegnet, macht auf ihn den tiefsten Eindruck. Und nun erfolgt Schritt für Schritt die weitere Gesundung seiner religiös-kirchlichen Haltung und damit die lebendige Eingliederung des Isolierten in die Gemeinschaft erweckter Studenten in Jena, beides ihm vermittelt durch die Brüder in Herrnhut. Besonders bedeutsam in dieser Richtung wird ein längerer Aufenthalt, den Zinzendorf im Sommer 1728 (22. Juli bis 19. August) in Jena macht, nachdem er bereits 1727 (18. 19. November) ein erstesmal hier geweilt und seitdem immer erneute Gesandtschaften den Verkehr zwischen dem Kreis pietistischer Studenten und der Gemeine mährischer Auswanderer unterhalten hatten. Jetzt unternimmt es Zinzendorf, da er sich bei näherer Betrachtung in diesem Kreis ähnlichen Gegensätzen von Gesetzlichen und Freien, Kirchlichen und Unkirchlichen wie seinerzeit in Herrnhut gegenübersieht, auch hier einen lebensvollen Zusammenschluß zu versuchen. Dazu empfiehlt sich ihm dasselbe Mittel, das sich dort bewährt: Verpflichtung der verschiedenen Landsmannschaften auf Statuten als den Grundsätzen der brüderlichen Vereinigung (s. die Herrnhuter: Jos. Th. Müller, Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche, Leipzig

1900, S. 110ff.) und Verteilung der apostolischen Ämter unter sich als den Organen, die diese Grundsätze christlicher Nächstenliebe in Kraft erhalten sollten. Sp. ist unter den „Ältesten der neuen Gemeine". Lediglich Bedeutung nach außen hat es, wenn er dem Ganzen „die Form eines gelehrten Instituts", eines **collegium pastorale practicum** gibt; es ist der Versuch, seine Gründung dem akademischen Organismus einzugliedern und sie dadurch sicher zu stellen; Buddeus sollte den Vorsitz übernehmen. Aber gerade das sollte für die junge Schöpfung verhängnisvoll werden, die akademischen Behörden waren genötigt Stellung zu nehmen, und Auflösung des Instituts war die Folge. Aber eins ist nicht wieder in Frage gestellt worden: Sp.s führende Stellung im Kreis dieser studentischen Ekklesiola, die ihm im Zusammenhang mit diesen Ereignissen zugefallen war. Es folgen Jahre angespanntester Thätigkeit in ihrem Dienst. 1729 (2. April) erwirbt er sich „aus Liebe zum Heiland" den Magistergrad. Er hält philologische und philosophische Vorlesungen; sein ganzes Herz gehört aber seinem **collegio ascetico**, in dem er über 100 Zuhörer zählt. Nebenher geht eine rege Beteiligung an den Armenschulen in den Vorstädten Jenas. Nach vereinzelten Ansätzen hatte sich 1728 ein förmlicher Studentenverein gebildet, dessen Mitglieder sich zu unentgeltlichem, regelmäßigem Unterricht armer Kinder verpflichteten. Sp. ist sehr bald die Seele des Unternehmens. Man hat Statuten, regelmäßige Konferenzen, eine Vereinskasse in diesem **Seminarium catecheticum**, und dabei wird ganz deutlich, daß das Aufblühen dieses Seminars (1729: 36 Mitglieder, 180 Schulkinder) in innerem Zusammenhang mit dem Zusammenbruch der Zinzendorfischen Organisation steht. Zinzendorfs Idee, eine lebensvolle Gemeinschaft zu schaffen, flüchtet sich, körperlos geworden, in das **Seminarium catecheticum** und findet in ihm einen lebensfähigen Organismus. — An einem Punkt scheidet sich aber je länger je mehr die Entwickelung Sp.s von der jenes Seminars. Während das Verhältnis des letzteren zu Zinzendorf starken Schwankungen unterworfen ist, gestaltet sich das Sp.s immer unlöslicher. Besonders seit einem Besuch in Herrnhut (21. bis 28. April 1730) gehört er im Grunde schon ganz dorthin. Er nimmt fortgesetzt an den intimsten Gemeinangelegenheiten teil und wird verschiedentlich von Zinzendorf als Mitarbeiter in Anspruch genommen. Es wäre das Naturgemäße gewesen, wenn dieses Verhältnis nun auch äußerlich sichtbar in die Erscheinung getreten wäre.

Statt dessen nahm Sp. im Frühjahr 1732 einen Ruf nach Halle als Adjunkt der theologischen Fakultät und Gehilfe am Waisenhaus an. Zinzendorf selbst hatte ein Jahr früher dem jüngeren Francke diesen Vorschlag gemacht und Sp. unbedingt zur Annahme eines etwaigen Rufs zugeredet. Aber inzwischen hatte sich die Situation vollständig geändert. Die damals gehegte Hoffnung, ein Bündnis zwischen Halle und Herrnhut zu stande zu bringen, hatte sich betrügerisch erwiesen und bei den Vergleichsverhandlungen sich die ganze kirchliche Exklusivität der Hallenser erwiesen. Sp. konnte jetzt, vollends bei seiner ganzen Vergangenheit und seinem Verhältnis zu Herrnhut, einem Ruf hierher nur äußerst bedenklich gegenüberstehen. Wenn er ihn trotzdem annahm, so hat das vor allem seinen Grund in der quietistischen Haltung dem so dringlichen Ruf gegenüber. Daß er sich aber von Herrnhut nicht abdrängen zu lassen gedächte, dokumentierte er gewissermaßen durch einen mehrwöchigen Aufenthalt daselbst unmittelbar vor seiner Übersiedelung nach Halle (28. August bis 18. September 1732). Es mußte sich zeigen, ob seines Bleibens in Halle war, auch wenn er diese Verbindung aufrecht erhielt. Zunächst sucht man sie zu ignorieren. Seine Anfänge stehen hier scheinbar unter dem glücklichsten Stern. In seinen Predigten und Vorlesungen findet er „ungemeinen Beifall". Aber seiner selbst bemächtigt sich eine wachsende Mißstimmung. Zinzendorf findet ihn schon bei einem Besuch im November „an der **causa Hallensi** ziemlich irre". Die Veräußerlichung, der er sich allenthalben gegenübersieht, ruft seinen Widerspruch wach und droht seine Stimmung aufs neue zu verschärfen. Er sucht Anschluß an einen Kreis erweckter Bürger, dem separatistische Elemente angehören, und ist bestrebt, sich hier eine eigene, ihm zusagende Thätigkeit zu schaffen. Aber dieser Versuch sollte alsbald zum Konflikt mit seinen Vorgesetzten führen. Eine gemeinschaftliche Abendmahlzeit am 2. Weihnachtstag, die Sp. nach herrnhutischem Muster zu einem „Liebesmahl" auszugestalten versucht hatte, ruft in der Stadt das Gerücht hervor, Sp. habe mit den Bürgern Abendmahl gehalten. Das giebt ihm Anlaß, sich am nächsten Tag in demselben Kreis über den Unterschied von Agape und Abendmahl zu verbreiten, zugleich aber mit seinen Anschauungen vom Abendmahl hervorzutreten. Er hatte die Bedenken gegen das kirchliche Abendmahl in „vermischtem Haufen", die aus seiner separatistischen Periode stammen mochten, nie wirklich überwunden und sich in den letzten Jahren in Jena nur dem „gemeinen Brauch" anbequemt. Von seinen Zu-

hörern dazu ermuntert, macht er den Versuch, bei dem Pastor von Glaucha, Martini, eine private Abendmahlsfeier für ihren Kreis zu erwirken. Martini erstattet den beiden Direktoren des Waisenhauses, Francke und Freylinghausen, Anzeige von diesem Begehr, und nun wird besonders auf Betreiben des letzteren sofort ein offizielles Verfahren gegen Sp. eingeleitet. Er wird gleich nach Neujahr 1733 vor eine Konferenz von Angestellten am Waisenhaus vorgefordert und ihm eröffnet, daß man, wäre er eine Privatperson, wohl mit seinen Skrupeln Geduld haben würde, aber als Lehrer müsse er mit den Grundsätzen und der Praxis der Kirche übereinstimmen. Einem Sp. gegenüber war aber die versteckte Drohung der Amtsentsetzung, die für den Weigerungsfall darin lag, das beste Mittel, ihn in seinem Widerstand zu verfestigen. Eine zweite und dritte Konferenz (8., 20. Januar) verläuft ebenso resultatlos. Da scheint noch einmal die Aussicht auf friedliche Lösung aufzutauchen. Sp. schreibt, veranlaßt durch die herzlichen Vorstellungen des Abtes Steinmetz', einen überaus beweglichen Brief an die Teilnehmer jener Konferenzen. Aber sofort sollte sich durch einen andern Schritt die Lage aufs neue verschärfen; er besucht Zinzendorf auf seiner Durchreise in Ebersdorf. Bei seiner Rückkehr (6. Februar) findet er die ihm zukommende Predigt einem andern übertragen, und die Frage, ob ihm überhaupt noch Predigtthätigkeit zu gestatten, wird Anlaß, die Sache vor die Fakultät zu bringen. Es tritt hier deutlich zu Tage, daß der tiefste Grund für die Nervosität der Hallenser in der begreiflichen, obgleich ungerechtfertigten Befürchtung lag, daß hinter allem der gefürchtete Graf steckte. Es kam nach Sp.s Aussage im Lauf der Verhandlungen bis zu der Erklärung, es sollte alles gut sein, wenn er nur versprechen wollte, diese Verbindung vollständig aufzugeben. In den offiziellen Akten tritt das freilich nicht hervor; hier häufen sich die Klagepunkte je länger je mehr. Nach drei Fakultätskonventen (8., 19., 24. Februar) ist man soweit, beim König seine Entlassung nachzusuchen. Am Gründonnerstag (2. April) ist der Befehl da, Sp. habe noch vor Ostern die Stadt zu verlassen. Er leistet ihm unmittelbar Folge (4. April). Dieser Ausgang von Sp.s Aufenthalt in Halle wäre aufs tiefste zu beklagen, wenn er nicht bis zu einem gewissen Grad eine geschichtliche Notwendigkeit darstellte. Der innerlich lang vorbereitete Bruch Zinzendorfs mit Halle mußte sich an einem Punkt vollenden. Dieser Punkt war jetzt erreicht; über Sp.s persönlichem Geschick schieden sich die beiden Kreise. Aber auch auf Sp.s Person gesehen, hatte die kurze Zeit seines Aufenthalts in Halle genügt, um die ganze Unnatur und Ungunst dieser Verbindung aufzuzeigen. Das Unbefriedigende der Verhältnisse, in die er sich hier gestellt sah, hätte ihn mit der Zeit unfehlbar auf separatistische Bahnen zurückgedrängt. Es war hervorgetreten, daß sich bei ihm trotz der formellen Überwindung des Separatismus noch genug von der alten Stimmung hielt. Wenn man bedenkt, daß gerade Sp. es einst beschieden sein sollte, den kirchlichen Charakter der Brüdergemeine nach außen hin sicher zu stellen und im Innern der Not einer altwerdenden Zeit gegenüber, wie sie Halle jetzt erlebte, geduldig auszuharren, so ist deutlich, daß es noch einer entschiedenen Weiterentwickelung bedurfte.

Sie vollzieht sich im Anschluß an die Entwickelung der Brüdergemeine, der er nun förmlich beitritt. Zinzendorf hatte ihn unmittelbar nach der Entlassung von Halle (10. April) zu seinem Adjunkt berufen, und wir finden ihn in den nächsten Jahren als seinen Geschäftsträger mit den verschiedensten diplomatischen Missionen betraut. Aber von vornherein war durch den Zeitpunkt seines Beitritts gegeben, daß sie vor allem in einer Richtung lagen. Das Jahr 1733 hatte den Schwenkfeldern, die Zinzendorf bei sich aufgenommen, einen Ausweisungsbefehl gebracht und damit die Unsicherheit der heimatlichen Existenz auch seiner Mähren offenbart. Dies in Verbindung mit dem kommenden Missionseifer brachte rasch den Gedanken an überseeische Kolonien zur Ausführung. In der Nötigung, den Schwenkfeldern neue Wohnsitze zu verschaffen, war ein unmittelbarer Anlaß gegeben. Bei St. Crux und Georgien, den ersten brüderischen Kolonien in Amerika, war in erster Linie an die Schwenkfelder gedacht, aber als diese vorzogen, nach Pennsylvanien zu gehen, sandte man Mähren hinaus. In ähnlicher Weise wie hier die Anfänge des Kolonisationswerks der Brüder in Amerika mit der Fürsorge für die Schwenkfelder verknüpft sind, ist nun auch Sp.s Name von Anfang an mit beidem verflochten. Er bringt die Cruxer Kolonisten nach Kopenhagen und schließt hier die entscheidenden Verträge ab (1733), er leitet die Anfänge der Kolonie am Savannafluß (1735) und wendet sich endlich nach Pennsylvanien, um hier sich für die Schwenkfelder herzugeben (1736—1739). Aber da dieser nächste Zweck einer innern Beeinflussung dieser Sekte völlig fehlgeht, so ist die thatsächliche Bedeutung auch dieser Jahre, daß die Schule, in der der künftige Kolonisator der Brüder gebildet wird, sich vollendet. Nachdem er manchen Handgriff gelernt und

sich an ersten Versuchen erprobt, erlangt er jetzt noch genauere Kenntnis von dem Gebiet, auf dem er dann endgiltig den Bau aufführen sollte. Während St. Crux und Georgien aufgegeben werden mußten, sollte Pennsylvanien zur Basis des späteren Kolonisationswerkes der Brüder werden. Und Sp.s Leistung sollte es sein, in ihm den Grund zur heutigen amerikanischen Provinz der Brüderunität zu legen. Damit ist die Aufgabe bezeichnet, die ihn bis über Zinzendorfs Tod hinaus festgehalten hat. Es erscheint von höchster Providenz, daß die Verhältnisse ihm dies verhältnismäßig selbstständige Arbeitsgebiet zugewiesen haben. Ein engeres Zusammenarbeiten der beiden grundverschiedenen Männer wäre nicht möglich gewesen.

Aber ehe er an sein Werk gehen konnte, bedurfte es noch einer Schule daheim. Der Aufenthalt draußen hatte gezeigt, daß der separatistische Gedanke bei Sp. nur geschlummert hatte, in der lebendigen Gemeinschaft der Brüder zur Ruhe gekommen. Die Gegensätze Pennsylvaniens mit seinem bunten Gemisch von Gesinntheiten schreckten ihn wieder auf. Es war Gefahr, daß Sp.s separatistische Kritik sich nun auch gegen das heimische Brüdertum wandte. Das konnte um so leichter geschehen, als auch dieses inzwischen eine Weiterentwickelung erlebt hatte. Das Hervortreten der Versöhnungslehre (1734) hatte Zinzendorfs natürliches Heimatsgefühl der lutherischen Kirche gegenüber bedeutend verstärkt und seinen innerkirchlichen Plänen eine neue Stütze gegeben. Hand in Hand damit war eine entschiedene Umstimmung der brüderischen Frömmigkeit gegangen. Die Strenge der Zucht und die ängstliche Selbstüberwachung hatte sich ermäßigt unter dem frohen Feierklang und dem Bemühen, ihn immer vollklingender und reicher zu gestalten. Ein breiter, sicherer Ton der Heilsgewißheit durchdrang das Gemeinleben. Umgekehrt drohte bei Sp. im Verkehr mit den Frommen Pennsylvaniens die ruhelose, unevangelische, von asketischen und quietistischen Motiven bestimmte Frömmigkeit jener separatistischen Kreise wieder stärker durchzuschlagen. Aber der Gefahr, die in dieser gegensätzlichen Entwickelung lag, wurde durch Sp.s Rückkehr in die Heimat begegnet. Während eines längeren Aufenthaltes hier (1739—1744) gelang der völlige, innere Anschluß an das neue Brüdertum. Auch für ihn rückt die Verkündigung der freien Gnade unbedingt in den Mittelpunkt. Damit ist aber das gesetzliche Moment in seiner Frömmigkeit endgiltig zurückgedrängt. Die Gefahr, daß eine Forderung wie die asketische oder, welcher Art sie auch sei, eine Forderung überhaupt, je wieder das Übergewicht erhält, ist beseitigt. Zugleich aber auch die Gefahr, daß, wo er ihre Erfüllung sieht, er über die nur peripherische Übereinstimmung in der religiösen Frage hinwegsieht. Die Bahn ist für diejenige Betrachtungsweise freier, die das konstitutive Element einer Kirche in ihrer lauteren Verkündigung statt in der aktiven Heiligkeit ihrer Glieder sucht. Die Möglichkeit einer positiven Beurteilung der Volkskirchen ist gegeben. Sp. langt bei Zinzendorfischen Grundsätzen an. Es wird auch für ihn geradezu ein Stück der brüderischen Aufgabe: „Die Seelen vor dem Separatismo zu verwahren und ihnen den Genuß des Wortes Gottes und der heiligen Sakramente in der öffentlichen Kirche ihres Orts recht schätzbar zu machen und zu erhalten, damit sie sich von Herzen als treue Religionsleute beweisen."

Bereits dieser Aufenthalt in der Heimat hatte Sp. Gelegenheit gegeben, sein Organisationstalent zu bewähren; er hatte in England (1741—1743) Entscheidendes für die Grundlegung und Organisation dieser Unitätsprovinz gethan (cf. G. A. Wauer, Die Anfänge der Brüderkirche in England. J. D., Leipzig 1900). Auch hatte er durch Begründung einer Hilfsgesellschaft für die Brüdermission in London, der society for the furtherance of the Gospel among the Heathen (S.F.G.) 1741 erwiesen, welche Beachtung gerade die finanzielle Sicherung der brüderischen Unternehmungen bei ihm fand. Aber sein eigentliches Meisterstück hat er in Amerika geleistet. Die Marienborner Frühjahrssynode 1744 hatte ihn zum Bischof ernannt und mit der Oberleitung des dortigen Werks betraut. Hier war inzwischen an den verschiedensten Ecken der Bau begonnen. Reicher Landbesitz war erworben, zwei Brüderniederlassungen, Bethlehem und Nazareth, entstanden, in New York und Philadelphia hatte man kleine Stadtgemeinen, rings im Land Predigtstationen und Schulhäuser für die kirchlich schlecht versorgten Ansiedler errichtet, große Erziehungsanstalten waren geplant und schon in Ansätzen vorhanden, in Chekomeko (Connecticut) hatte sich bereits ein Indianergemeinlein gesammelt, dies alles Anfänge, in ein, zwei Jahren emporgeschossen. Die schwerere Aufgabe war, alles, was hier zugleich begonnen, nun auch gleichmäßig fortzuführen und zu dauerndem Bestand und ruhigem Wachstum zu bringen. Dabei war die größte Schwierigkeit, daß, wie Sp. sich bei seinem Aufenthalt daheim sattsam überzeugt hatte, der heimischen Kasse keine weiteren Lasten erwachsen durften. Die Lösung des Problems fand Sp. in der eigenartigen Organisation

Bethlehems. Sie stellt eine sog. „gemeinschaftliche Ökonomie" dar; die ganze Landwirtschaft, jedes Handwerk, kurz alle Arbeit wird zum Besten der Gesamtheit betrieben, dafür übernimmt diese die Sorge für Unterkunft, Beköstigung und Kleidung aller einzelnen; dabei gilt der Grundsatz durchgängiger Eigenproduktion. Diese Organisation Bethlehems im einzelnen bietet die schönste Veranschaulichung der Geistesart ihres Schöpfers. Sie hinterläßt vor allem den Eindruck eines wundervollen Gleichgewichts, das Enthusiasmus und Nüchternheit, Glaubensmut und Rechenkunst, Innerlichstes und Äußerlichstes, aber auch wieder Strenge und Weitherzigkeit, Unbeugsamkeit und Friedfertigkeit, Ordnung und Beweglichkeit sich hier halten. Und das ist Sp. auf der Höhe seiner Entwickelung! Aber gerade damals war nicht die Zeit, die Verständnis für seine eigenartige Leistung gezeigt hätte. Für die heimatliche Gemeine waren Jahre schwärmerischer Entartung heraufgekommen; ihr Leben drohte sich, in ein arbeitsloses, dem unbefangenen religiösen Genuß dienendes Festspiel zu verwandeln. Sp. sah diese Entwickelung mit steigender Besorgnis. Eine Möglichkeit, sich mit Zinzendorf zu verständigen, bestand nicht; das Verhältnis der beiden hatte sich bald am Anfang infolge kleiner Mißverständnisse getrübt, und Zinzendorf hatte die Korrespondenz so gut wie abgebrochen. Sp. sah sich immer deutlicheren Anzeichen von weitgehendem Mißtrauen gegenüber, mit dem man seiner Person und Arbeit begegnete, bis 1748 Joh. v. Wattewille, einer der Hauptträger jener schwärmerischen Entwickelung, selbst erschien und ihn zur Niederlegung seines Amtes veranlaßte. Sp. kehrte 1749 nach Europa zurück, mit dem Wunsch, auf einem einsamen Missionsposten den Rest seines Lebens zu verbringen. Aber die Verhältnisse selbst haben, Schritt für Schritt, seine Anerkennung wieder erzwungen und ihn wieder an die ihm zukommende Stelle gehoben. Eben jetzt brach bei Zinzendorf die Erkenntnis durch, daß man sich auf einem gefährlichen Abweg befunden, und damit auch neue Wertschätzung der Eigenart gerade dieses Mitarbeiters. Bei Gelegenheit der eingehenden synodalen Beratungen 1750 äußerte er: „Sp. sollte wohl Theologus Unitatis sein; er selbst könnte es nicht sein." Damit war Sp. eine ganz neue Berufsaufgabe angedeutet. Ein Ansatz zu ihrer Erfüllung war es auch bereits, wenn er jetzt als theologischer Apologet die Vertretung des Brüdertums nach außen übernahm. Es erschienen in rascher Aufeinanderfolge: M. A. G. Sp.s Deklaration über die zeither gegen uns ausgegangenen Beschuldigungen &c., Leipzig und Görlitz 1751; M. A. G. Sp.s Darlegung richtiger Antworten auf mehr als 300 Beschuldigungen gegen den Ordinarium fratrum &c., Leipzig und Görlitz 1751; M. A. G. Sp.s apologetische Schlußschrift &c., 2 Teile, Leipzig und Görlitz 1752. Aber diese Schriften sind thatsächlich vielmehr für die Kenntnis Zinzendorfischer Theologie von Wert; denn von der ersten, kürzesten abgesehen, beschränkt sich Sp.s Anteil im wesentlichen auf die Zusammenstellung von Fragen aus den Schriften der Gegner, die er Zinzendorf zur Beantwortung vorlegte. Es war auch gar nicht denkbar, daß sich Sp.s theologische Eigenart durchsetzte, solange Zinzendorf noch neben ihm stand. Darum war es ein Glück, daß noch einmal die alte Aufgabe sich vorschob; zugleich bedeutete das Rechtfertigung und Anerkennung an einem zweiten Punkt. In Amerika drohte man innerlich und äußerlich abzuwirtschaften; es war hohe Zeit, daß „der amerikanische Originalmann", wie Zinzendorf ihn nannte, wieder hinüberging (Sept. 1751). Es gelang Sp. auch rasch, den innern Unfrieden zu überwinden und in rastloser Arbeit die ökonomische Lage wieder zu bessern. Als 1753 über die heimatlichen Gemeinen als empfindlichste Nachwirkung der schwärmerischen Periode eine finanzielle Krisis hereinbrach, die sie dicht vor den Bankrott brachte, stand die amerikanische Provinz wieder in kräftiger Selbstständigkeit da. Ja, Sp. hatte noch eben (1752/53) auf einer äußerst beschwerlichen und gefahrvollen Reise, die ihn monatelang von Bethlehem fernhielt, die ersten Schritte zu einer bedeutenden Erweiterung des Werks thun können. In North Carolina entstand ein zweiter, großer Komplex brüderischer Kolonien, die sog. „Wachau" oder die heutige südliche Provinz der amerikanischen Brüderunität. Und als 1755 der englisch-französische Krieg ausbrach und den Niederlassungen der Brüder neue Gefahr und neue Lasten brachte, da haben sie auch diesen Stoß unter Sp.s umsichtiger Leitung meisterhaft ausgehalten. Als letztes konnte er noch die Auflösung der „gemeinschaftlichen Ökonomie" in die Wege leiten; es bedurfte dieses Baugerüstes nun nicht mehr.

1762 kehrt er endgiltig nach Deutschland zurück. Er wird Mitglied der Interimsdirektion, die sich nach Zinzendorfs Tod (1760) gebildet hat, und gehört nun bis zu seinem Tode der leitenden Behörde an. Sp. war wie geschaffen für die Aufgabe, die sich gerade jetzt gebieterisch stellte. Es galt, die Konsolidierung auf allen Gebieten herbeizuführen. Alles, seine Begabung, seine Gemütsart, sein Charakter, kam dem vorhandenen Bedürfnis

nach Ruhe und Festigkeit entgegen. Nur tritt das Eigentümliche ein, daß die Richtung, in der sich seine Kraft bisher hauptsächlich bewährt hatte, zurücktritt. Jetzt, wo die äußeren Gesichtspunkte sich mit aller Macht geltend machen, ist er unausgesetzt bemüht, die entgegengesetzten nicht untergehen zu lassen. So hat er die eigentliche Arbeit auf dem Gebiet der Verfassungsgründung und ökonomischen Auseinandersetzung den Juristen und Finanzmännern überlassen und ist ihnen hauptsächlich zur Hand gegangen, wo es galt, Widerstände persönlicher Natur zu überwinden. In dieser Richtung hat auch er sich als Leiter auf Synoden, als Kollege in der Behörde, als Visitator in den Gemeinen entschiedene Verdienste um die Herstellung dauernder Verfassungsverhältnisse erworben. Aber seine eigentlichen Leistungen liegen auf dem Gebiet der Normierung der Lehre. Jetzt hat er die Aufgabe des Unitätstheologen mit vollem Bewußtsein ergriffen. Seine Schriften beginnen die Zinzendorfs zu verdrängen. Aber er hat diese Ersetzung des Zinzendorfischen Lehrtypus' durch den eigenen so pietätvoll wie möglich vorgenommen. Die erste Schrift, deren Abfassung er bei der Behörde anregte, war eine Lebensbeschreibung des Grafen. Von der Synode 1764 damit beauftragt, kamen ihm selbst über dem Schreiben die schwersten Bedenken vor der Veröffentlichung. Erst ein zweiter, stark verkürzter Entwurf gelangte zum Druck und erschien in den Jahren 1772—1775: Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn v. Zinzendorf &c., 8 Teile. Die Darstellung leidet unter der ursprünglich auch nicht beabsichtigten chronikartigen Einteilung nach einzelnen Jahren. Überdies liegt sein Streben nach geschichtlicher Wahrhaftigkeit mit seiner apologetischen Zurückhaltung beständig im Kampf. Damit ist der offiziellen Geschichtsschreibung der Brüdergemeine auf Jahrzehnte hinaus ihr Stempel aufgedrückt. Auch auf dem Gebiet der eigentlichen Lehrdarstellung ist die vorsichtige Zurückhaltung das charakteristische Merkmal. Als unbedingter Grundsatz gilt ihm, an keinem Punkt über die Aussagen der heiligen Schrift hinauszugehen. In ihm hatte er gewissermaßen die mittlere Linie gefunden, deren genaues Innehalten die Lösung aller Schwierigkeiten bedeuten sollte. Allen Vorwürfen auf Abweichung von der bisherigen Zinzendorfischen Lehrweise oder auf Anbequemung an die der kirchlichen Theologen ließ sich entgegnen, daß weder das eine noch das andere beabsichtigt sei, vielmehr ein durchaus „biblischer **Typus doctrinae**". Das klassische Dokument dieses Spangenbergischen Lehrtypus' ist seine: **Idea fidei fratrum** oder kurzer Begriff der christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen dargelegt von A. G. Sp., Barby 1779. Der dogmatische Aufriß des Ganzen, der manche Eigentümlichkeit aufweist, stammt übrigens nicht von ihm, sondern ist einem Leitfaden für den Religionsunterricht von Sam. Lieberkühn entlehnt. Sp. eigentümlich im Verhältnis zu Lieberkühn ist das deutlichere Bestreben, zwischen der jetzt bevorzugten kirchlichen Lehrweise und der Zinzendorfs zu vermitteln. Trotz dessen ist nicht zu leugnen, daß manche wertvolle Ansätze Zinzendorfischer Theologie unter seiner Hand verkümmert sind. Aber es ist die Frage, ob die damalige Zeit überhaupt im stande war, sie ihres zufälligen Gewandes zu entkleiden und sachgemäß fortzubilden. Jedenfalls verfügte Sp. nicht über die theologische Kraft und Selbstständigkeit, die das erfordert hätte. Und dann war es besser, daß sie zunächst unberücksichtigt blieben, als wenn sie sich in der Form befestigt hätten, die Zinzendorfs der theologischen Schulung entbehrender, impulsiver Geist ihnen gegeben hatte. Es ist Sp.s bleibendes Verdienst, daß er die Brüdergemeine vor einer Entwickelung ins Sektenhafte gesichert und ein freundschaftliches Verhältnis der Kirche ihr gegenüber herbeigeführt hat. Neben seinen Schriften war es vor allem seine ausgereifte christliche Persönlichkeit, die so vertrauenerweckend wirkte. Er war unermüdlich in der Pflege persönlicher Beziehungen zu Vertretern der evangelischen Kirche, und niemals verfehlte seine bischöfliche Erscheinung von wahrhaft klassischem Gepräge ihres Eindrucks.

Gerhard Reichel.

Spangenberg, Vater und Sohn, evangelische Theologen. 1. Johann Spangenberg, gest. 1550. — Aus seinem Briefwechsel ist einiges erhalten geblieben in de Wette V u. VI; CR VII u. X; Briefwechsel d. Jonas II; H. Eobani Hessi Epistolarum familiarium Libri XII, Marpurgi 1543, p. 12. 102. 292; Tschackert, UB zur Reformationsgeschichte d. Herzogt. Preußens III, 47—51; ders., Ungedruckte Briefe 1894, S. 24; besonders aber in Jo. Manlii Epistolarum Ph. Mel. Farrago, Basil. 1565, wo p. 422ff. zahlreiche Briefe an ihn gesammelt sind. — Biographie: Hieron. Menzel, Epicedion in memoriam Jo. S., Wittenberg 1551, auch Basel 1561, wieder abgedruckt in Kindervater, Nordhusa illustris, Wolfenbüttel 1715, S. 266; ders., Narratio historica de statu ecclesiae in comitatu Mansfeldensi 1584, in Zeitschr. d. Harzvereins XVI (1883), 86ff.; M. Adami Vitae theol. Germ. p. 98; J. G. Leuckfeld, Verbesserte historische Nachricht von dem Leben u. Schrifften M. J. Sp.s 1720 (1. Aufl.

1713); Kindervater a. a. O.; E. G. Förstemann, Mitteilungen zu einer Gesch. der Schulen in Nordhausen 1824, S. 22 ff.; ders. in Neue Mitteilungen aus dem Gebiet hist. antiqu. Forschungen II, 543; ders., Kleine Schriften, Nordhausen 1855, S. 24 ff.; G. H. Klippel, Deutsche Lebens- und Charakterbilder I, 1853, S 1 ff.; Vaterländisches Archiv d. hist. Vereins für Niedersachsen 1840, S. 401 ff.; Koch, Gesch. des Kirchenlieds I³, 372 ff. (unzuverlässig); Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung 1884, Nr. 13; Wagenmann in RE² XIV, 468 ff.: Tschackert in AdB 35, 43 ff.; Th. Perschmann, Reformation in Nordhausen, Halle 1881, S. 19 ff.; Krumhaar, Die Grafschaft Mansfeld, 1855, S. 345 ff.

Johann Sp. ist oft, schon im 16. Jahrhundert (vgl. Cyr. Spangenbergs Vorrede zu seiner 14. Predigt von Luther) mit dem gleichnamigen Augustiner Johann [Bethel aus] Spangenberg verwechselt worden, der aus dem hessischen Städtchen Spangenberg stammte, 1504 in Wittenberg immatrikuliert wurde und dort 1508 ff. die theol. Grade sich erwarb (Lib. Decanorum p. 4 ff.). Er war aus dem Eschwegener Konvent ins Wittenberger Studium gesendet worden; er reformierte 1516 das Dortrechter Augustinerkloster (Enders I, 69), wurde 1518 Prior in Eschwege, gehörte aber dann zu der altgläubigen Partei innerhalb der deutschen Kongregation, beteiligte sich 22. Juni 1523 an der Protestversammlung dieser Augustiner gegen die lutherische Lehre in Leipzig, wurde im September 1523 von der kleinen katholischen Minorität in Mühlheim zum Vikar gewählt. Etwa 1529 trat er von diesem Amte zurück; seine ferneren Schicksale sind unbekannt. Nur daß Cyr. Sp. von ihm berichtet: „dessen lateinisch schreiben auch noch vorhanden, warumb er das Müncheleben verlassen", nämlich in der Schrift: Epistola consolatoria super recessu suo ad reliquias ordinis Eremitarum S. Augustini. Wenn Ennen, Gesch. d. Stadt Köln IV, 315 ihn noch evangelisch und Pfarrer in Nordhausen werden läßt, so beruht das offenbar auf Verwechslung mit unserm J. Sp. (vgl. Kolde, Augustinerkongregation). Dieser J. Sp. ist auch der Verfasser einer 1525 in Leipzig gedruckten geschickten Verteidigungsschrift für das Fegfeuer: Vom Fegefeuer ob das sey oder ob es die pfaffen und Mönch erdicht" (Weller, Repert. Nr. 3641).

Unsers Sp.s Familie stammt aus Niedersachsen; sie hat freilich auch ihren Namen von jenem hessischen Spangenberg erhalten, denn vor der Mitte des 15. Jahrhunderts hatte ein Vorfahr Konrad Erpsen, seines Zeichens ein Schlosser, in Spangenberg gearbeitet, war dann nach seiner Vaterstadt Hardegsen (unweit Göttingen im Calenbergischen) zurückgekehrt und hier fortan Konrad Sp. genannt worden. In Hardegsen wurde Joh. Sp. am 29. März 1484 geboren (nach dem Zeugnis seines Sohnes Cyriakus vom 29. März 1552). Sein Vater, Tilemann Sp., ein Handwerker, ließ den begabten Sohn die Schule in Göttingen besuchen, wo er sich 1501, um sein Gedächtnis zu üben, eifrig mit Mnemonik beschäftigte, über die er später (1539) den Artificiosae memoriae libellus, in usum studiosorum collectus, edierte, eine Schrift, die noch im 17. Jahrhundert in Werken über Mnemonik oft als das Werk eines „Joh. Sp. Herd." abgedruckt wurde. Im folgenden Jahre besuchte er noch die Einbecker Schule, wo er bei einem Meßner Unterweisung in der Sangeskunst erhielt und durch einen Kürschner in den Meistergesang eingeweiht wurde (vgl. Leuckfeld § 9). Einige Zeit lang unterrichtete er darauf an der Stiftsschule in Gandersheim. Sollte er identisch sein mit dem Joh. Sp. de Stolberg, der 1506 an der eben eröffneten Frankfurter Universität, und zwar als Jurist, immatrikuliert wurde, dann müßte er schon vor diesem Jahre auch in Stolberg als Lehrer thätig gewesen sein. Jedenfalls wurde er im W.-S. 1508/9 in Erfurt als Johannes Spangenberg de Herdegessen (Erf. Album II, 259) immatrikuliert, wurde 1511 Baccalaureus, erwarb auch hier den Magistergrad; er gehörte hier dem um Eoban Hessus sich sammelnden Freundeskreise an. Dann wurde er vom Grafen Botho von Stolberg als Rektor an die Lateinschule in Stolberg berufen. Er habe, schreibt er später (Vorrede zur Epistelauslegung 1545), daselbst „viel Jahre Gottlob zugebracht, beide in der Schule die edle Jugend mit guten Künsten, und die ehrliche Gemeinde daselbst auf der Kanzel mit Gottes Wort nach meinem Vermögen versorget und viel Gutes von Geistlichen und Weltlichen, Rat und gemeiner Bürgerschaft empfangen". Er war dort ca. 1520 auch Mittagsprediger an der Martinikirche an der Seite Tilemann Platners geworden. Er erhielt die Vikarie des Altars St. Eustachii in dieser Kirche, deren Einkünfte er zeitlebens beziehen durfte, auch als er längst Stolberg verlassen hatte (Zeitschr. d. Harzvereins II, 2, 206 f.; über sein Bild daselbst s. XXIII, 332). Luthers Lehre nahm er freudig an, und bald war er am Südharz als ein hervorragender Prediger des Evangeliums bekannt und geachtet. Daher berief ihn der Rat von Nordhausen 1524, als er den vom Domkapitel zum Pfarrer an St. Blasii bestellten streitbaren Gegner der Reformation Georg Neckerkolb zum Rück-

tritt veranlaßt hatte, als Pfarrer an diese Kirche, und in den 22 Jahren seiner maßvollen, aber festen und erfolgreichen Thätigkeit in diesem Pfarramt gelang ihm die Befestigung der evangelischen Lehre und, nach Ueberwindung der Unruhen des Bauernkrieges, auch die Durchführung einer neuen kirchlichen Ordnung in dem konservativem Geist der Reformation Luthers, unterstützt besonders durch den Freund Melanchthons, den einflußreichen Syndikus und späteren Bürgermeister Michael Meienburg. Einblick in seine Stellung zu diesem und in seine Auffassung der Aufgabe des Nordhäuser Rates, die reine Lehre zu befördern, gewährt seine Schrift „Von den Worten Christi Matth. XIII: Lasset beides miteinander aufwachsen bis zu der Ernte", Wittenberg 1541. Besondere Verdienste erwarb sich der frühere Schulmann um das höhere Schulwesen der Stadt. Die Stiftsschule und die städtische Jakobsschule waren im Sturm des Bauernkrieges zu Grunde gegangen. J. Sp. eröffnete zunächst in seinem Hause eine Privatschule, bis der Rat auf seine Bitte 1525 im Dominikanerkloster eine neue Lateinschule errichtete; für tüchtige Lehrer sorgte die nahe Beziehung zu den Wittenberger Reformatoren (Basilius Faber, Johann Gigas, Mich. Neander u. a.). Unermüdlich schrieb Sp. Lehrbücher für die Zwecke der Schule. Außer der bereits erwähnten Mnemonik sind zu nennen: eine **Prosodia in usum juventutis Northusanae** 1535; **Grammaticae latinae partes ... in pueriles quaestiones versae**, 1541 erweitert zu **Trivii erotemata, hoc est, Grammaticae, Dialecticae, Rhetoricae**, in beiden Gestalten wiederholt aufgelegt. Daneben gab er die anmutige Scherzschrift Andreas Guarnas **Bellum grammaticale** neu heraus (1534 u. ö.), in der **Nomen** und **Verbum** in Streit geraden und ihre Unterthanen zum Kriegszuge aufbieten, bis schließlich Priscian, Servius und Donat Frieden zwischen ihnen stiften; in dieser scherzhaften Einkleidung wird aber mit der Jugend ein gutes Stück Grammatik repetiert (1. Ausg. **Cremonae** 1511; über spätere s. Panzer, **Annales X**, 388). Der Ausgabe Sp.s hat dieser allerlei Beigaben hinzugefügt, die offenbar aus früheren Jahren stammen, z. B. einen **Dialogus, in quo colloquuntur Huttenus et Febris** in Hexametern, im Anschluß an Huttens Dialog **Febris** von 1519). Ferner schrieb er **Quaestiones musicae in usum scholae Northusianae** 1536 und 42. Den Lateinschülern widmet er auch sein **Psalterium carmine Elegiaco redditum** 1544; ebenso die oft aufgelegten **Evangelia dominicalia in versiculos versa** (Widmung von 1538). Der religiösen Unterweisung der Jugend dient er vor allem mit seiner „Postille ... Für die jungen Christen, Knaben und Meidlein, jnn Fragestücke verfasset", in Anschluß an die Postillen von Luther, Corvin und Brenz, zu der ihm Luther selbst ein Vorwort schrieb (EA 63, 368; vgl. Seckendorf, **Comm. de Lutheranismo III**, 414); er begann sie 1542 und vollendete sie 1544. Sie wurde oft, auch noch im 17. und 18. Jahrhundert aufgelegt, von Reinhard Lorichius ins Lateinische übersetzt, auch ins Niederdeutsche und ins Böhmische (1557) übertragen (vgl. Leuckfeld § 21—30; Reu, Quellen zur Gesch. d. kirchl. Unterrichts II [1906], **CIV** ff. 601 ff.). Während er hier wie auch in anderen seiner Schriften das dem Lutherschen kleinen Katechismus entlehnte Verfahren in Fragen und Antworten anwendete, so bearbeitete er daneben noch dieselben Perikopentexte für die Prediger in „Tafeln", deren jede eine genaue Zergliederung und Disposition derselben bietet; sein Sohn Cyriakus gab diese Arbeit, vermehrt durch seine eigene gleichartige Behandlung des Katechismus heraus unter dem Titel: **Explicationes evangeliorum et epistolarum, quae dominicis diebus more usitato proponi in ecclesia populo solent, in Tabulas ... redactae, Basileae** 1564, **fol.** Ein Mönch, **Fr. Laurentius a Villavicentio**, veranstaltete von ihr Venedig 1566 eine **ab innumeris haereseon erroribus** gereinigte katholische Ausgabe. Der Schule gilt ferner sein „Groß Katechismus ... Lutheri ... in Fragstücke verfasset" 1541 und 1551 mit Vorwort von Jonas, niederdeutsch 1558, lateinisch 1544 und 1546, von dem Kölner Jaspar v. Gennep in einen katholischen Katechismus unter Mißbrauch des Namens Sp.s umgearbeitet, Köln 1561 (vgl. N. Paulus in Katholik 1895, I, 419 ff.). Seine Bearbeitung der Loci Melanchthons in Frageform in der oft aufgelegten **Margarita theologica** 1540, zunächst für die Landgeistlichen in Braunschweig-Grubenhagen bestimmt, hat weiteste Verbreitung gefunden (vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. I, 47 f.). In Frageform, **in usum studiosorum**, ist auch sein **Computus ecclesiasticus** 1539 gehalten, durch den er ein **exercitium olim in scholis frequens, nunc fere sepultum** neu beleben möchte, eine Schrift, die noch oft aufgelegt worden ist; auch z. B. Krakau 1546 u. 1568. Das Frageverfahren, das er in seinen Schulbüchern erfolgreich im Interesse der Deutlichkeit und Lehrhaftigkeit anwendete und nach welchem er auch einen vollständigen Kommentar zur Apostelgeschichte (Frankfurt 1546) bearbeitete, versucht er auch zur erbaulichen Unterweisung der

Christengemeinde nutzbar zu machen. Er schreibt in dieser Form sein „New Trostbuchlin für die Kranken, Und vom christlichen Ritter“ (1541/2, 1559) und „Des ehelichen Ordens Spiegel und Regel“ (entstanden aus Predigten über die Haustafel im Kolosserbrief) 1545. Ferner übersetzt er Savonarolas Betrachtungen über Ps 51 und 80 1541 ins Deutsche (das Datum Nordhausen, 1. Juli MDXXI in der Ausgabe Leipzig 1551 ist ein Druckfehler), desgleichen „Die Epistel Sanct Bernhards von der Haussorge“, Wittenb. 1541, ebenso Luthers Enarratio Psalmi XC, 1546 (vgl. opp. exeg. lat. 18, 261, Seckendorf III, 374). Er beginnt noch in Nordhausen mit der Herausgabe von Leichenpredigten über alttestamentliche Texte (1545); sein Sohn Cyriakus hat später aus des Vaters Papieren, aber auch unter Beifügung eigener Predigten, in gleicher Weise Leichenpredigten über Texte aus Mt, Mc und Lc herausgegeben 1553 und 1554. Auch die evangelische Hymnologie dankt ihm mehrfache Förderung. 1543 erschien die auch zunächst auf die Schuljugend berechnete Sammlung „Alt und neue geistliche Lieder und Lob-Geseng von der Geburt Christi ... für die junge Christen“ (Wackernagel, Bibliographie Nr. CDLVI; Ausg. 1544 ebd. Nr. CDLXXII; J. Mützell, Geistl. Lieder aus dem 16. Jahrh. I, 339); dann 1545 seine große Liedersammlung, die ihren beiden Teilen, einer lateinischen und einer deutschen Abteilung, entsprechend den Titel trägt: Cantiones ecclesiasticae latinae simul ac synceriores quaedam praeculae ... per totius anni circulum cantandae ac praelegendae ... Kirchengesänge deutsch durchs gantze Jar ... (Magdeb. fol. s. Wackernagel, Bibliographie Nr. CDLXXVII). Die Idee des Kirchenjahrs, genauer die Auswahl der Lieder für die einzelnen Sonn- und Festtage nach Maßgabe der Kirchenzeit und der Perikopen ist für die Anlage des Buches bestimmend. Auch die Singweisen sind beigefügt. Beide Sammlungen enthalten auch eine Anzahl seiner eigenen Dichtungen, s. Mützell Nr. 207 ff.; Wackernagel, Kirchenlied III, Nr. 1103—1125; Koch I, 375; es sind zum guten Teil Übertragungen lateinischer Gesänge; doch ist fast nichts davon ins ev. Gesangbuch der Gegenwart gekommen. Seine Schrift „Zwölff Christliche Lobgesenge und Leissen ... auffs kürtzte ausgelegt“ 1545 (Wackernagel, Bibliographie Nr. CDLXXVI), die durch Reinhard Lorichius 1550 auch ins Lateinische übersetzt wurde und noch im Anfang des 18. Jahrhunderts einen neuen Abdruck erlebte, bezeichnet den Anfang einer neuen Litteraturgattung, der erbaulichen Auslegung des Kirchenliedes.

Berufungen nach außerhalb konnten dem hervorragenden Theologen nicht fehlen. Magdeburg berief ihn 1542 als Amsdorfs Nachfolger an St. Ulrich; aber er meinte, grundsätzlich ablehnen zu müssen (Vorrede zum 3. Teil der Postille, 1543; Manlius, Farrago 413 f.). Herzog Albrecht bemühte sich 1543 für sein Königsberger „Partikular“ Sp. als Rektor zu gewinnen, aber er lehnte am 22. November wegen Altersschwäche ab (Tschackert, UB I, 247; III, 46—51. 58). Da geschah es 1546, daß Luther bei seiner letzten Anwesenheit in Eisleben den Mansfelder Grafen riet, zur Beseitigung von Zwistigkeiten allen Kirchen und Schulen der Grafschaft einen gemeinsamen Generalinspektor zu geben; dafür schlug er ihnen Sp. vor. Einmütig beriefen ihn die Grafen, und diesem letzten Willen Luthers glaubte er sich nicht entziehen zu dürfen. So siedelte er noch im Juni nach Eisleben über als der vir pacificus et eruditus, als den man ihn ins Auge gefaßt hatte, nachdem er noch im März bei der Reformation des Klosters Walkenried mitgewirkt hatte. In welchem Ansehen er bei den Grafen stand, zeigte sich im Schmalkald. Kriege, indem Graf Albrecht das Städtchen Hardegsen als „seines lieben Pfarrherrn Geburtsort“ vor der Brandschatzung verschonte (Zeitschr. d. Harzvereins XVIII, 390). Aber nur wenig konnte er hier noch leisten, da ihn Leibesschwachheit in der Ausübung seines Amtes mannigfach behinderte. Dem Theologenkonvent am 23. August 1548, auf welchem Melchior Klings Bemühungen, die Grafschaft zur Annahme des Interims zu bewegen, abgewiesen wurden, mußte er krankheitshalber fernbleiben und Michael Coelius die Führung überlassen (Zeitschr. d. Harzvereins XVI, 88 f. vgl. Krumhaar S. 365 ff.). Ans Haus gefesselt, suchte er noch mit der Feder seines Amts zu walten (Auslegung des 73. Psalms 1550). Am 13. Juni 1550 entschlief er, allseitig betrauert. Sein Epitaphium s. bei Größler, Inscriptiones Islebienses 1883, S. 7 ff. Melanchthon ehrte sein Andenken durch ein Schreiben an die Mansfelder Geistlichkeit (CR 7, 696 ff.), in dem er ihm nachrühmt: Spangenbergii modestia multum ad concordiam proderat. Hic cum eruditione et multis virtutibus excelleret, tamen ab ambitione alienissimus erat. Et candor in eo erat eximius. Melanchthon selbst hatte den Eislebener Schulmann Hieron. Menzel veranlaßt, das Epicedion zu verfassen, das er dann mit seinem Begleitwort in Wittenberg zum Druck beförderte, vgl. CR 7, 641 f. Sp. hinterließ seine Ehefrau, Katharina Grau, die er 1527 geheiratet hatte (gest. 1576), und vier Söhne, von

denen Jonas seit 1514 in Wittenberg die freien Künste und Medizin studierte, aber schon 1553 in Eisleben, Konrad 1560 als Hofprediger des Grafen Hans von Mansfeld starb, Verfasser der Schrift „Der Heylige Psalter ... Davids, in gewisse und ordentliche Hauptartikel verfasset“, Straßburg 1560. Michael war 1569 Kantor an der Nikolaikirche in Eisleben und lebte noch 1591 als Superintendent der Grafschaft Königstein; der bekannteste aber ist Cyriakus, von dem der nachfolgende Artikel handelt. (Über die Brüder s. Rembe, Briefwechsel des Cyr. Sp. S. 3. 4. 65 und 138; Zeitschr. des Harzvereins XV, 215).

Nach seinem Tode gab sein Sohn Cyriakus noch, außer den bereits erwähnten Leichenpredigten und den Perikopentafeln, der Mutter zu Troste des Vaters „Schöne nützliche Trostpredigt vom Witwenstande“ 1552 heraus, ebenso desselben erbauliche Allegorie „Ein geistlich Bad der Seelen, angezeigt im leiblichen Bade“ 1552. Seine langjährigen Vorarbeiten für eine große Weltchronik, für die Cyriakus für den Vater seit 1543 Excerpte gesammelt hatte, überließ dieser 1547 dem Sohne zu eigener Benutzung und Verarbeitung (vgl. Cyr. Sp. Adelsspiegel 1591, Vorwort).

2. **Cyriakus Spangenberg**, gest. 1604. — Quellen: H. Rembe, Der Briefwechsel des M. Cyriak. Sp., 2 Teile, Dresden 1887. 88 [= Mansfelder Blätter I u. II] (enthält die Briefe bis 1591, aber es fehlen außer den Widmungsbriefen die in Conr. Schlusselburgii Epistolarum Volumen enthaltenen; auch einige, die schon bei Fecht, Historiae ecclesiasticae saec. XVI. Supplementum 1684 gedruckt sind; eine kleine Nachlese in „Mansfelder Blätter“ VII [1893], 150 ff.). Noch ungedruckte Briefe in Wolfenbüttel und München. Griechische Rede auf seine Hochzeit in Mich. Neander, Orationes duae, Basil. 1553, p. 9 ff. Zur Biographie: außer Adami Vitae theolog. Germ. 1653, S. 731 ff.; Fecht a. a. O. Apparatus p. 107 ff.; Kindervater, Nordhusa illustris p. 279 ff., vor allem J. G. Leuckfeld, Historia Spangenbergensis, Quedlinburg 1712; H. Rembe im Neudruck von Sp.s Formularbüchlein der alten Adamssprache, Dresden 1887; Döllinger, Reformation II (1848), 270 ff.; Preger, Flacius II; Krumhaar, Grafschaft Mansfeld 1855, bes. 357 ff.; A. G. Meyer, Der Flacianismus in der Grafschaft Mansfeld, Halle 1873; E. Schmid, Des Flacius Erbsündenstreit in ZhTh 1849 I und II; H. Menzel, Narratio historica, Zeitschr. d. Harzvereins XVI, 99 ff.; Könnecke in Mansf. Blätter XIV, 42 ff.; G. Müller, Eine Episode aus dem Flacianischen Streite in ZkWL 1888, 622 ff.; Wagenmann in RE² XIV, 469 ff.; Edw. Schröder in AdB 35, 37 ff.; Koch, Gesch. des Kirchenliedes II³, 258 ff. Verzeichnisse seiner Schriften: Leuckfeld a. a. O. S. 81—87; Rembe, Formularbüchlein S. LV—LXVI; Goedeke, Grundriß II, 171 ff.; M. Osborn, Die Teufelslitteratur des 16. Jahrhunderts, Berlin 1893.

Cyriakus S. wurde am 7. Juni 1528 in Nordhausen geboren. Da sein Vater 1527 geheiratet hatte, und sein ältester Bruder Jonas 1530 geboren wurde, so ist er der erstgeborene, nicht, wie oft angegeben wird, der jüngste Sohn Joh. Sp.s. Der begabte und lerneifrige Knabe entwickelte sich unter des Vaters Leitung und dem Unterricht des vortrefflichen Lehrers Basilius Faber so rasch und glänzend, daß er zugleich mit zwei Söhnen des Bürgermeisters Meienburg schon am 2. Febr. 1542 in Wittenberg immatrikuliert wurde, noch nicht 14jährig. Der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges unterbrach seine Studien; er war aber schon so gefördert, daß ihn der eben nach Eisleben übergesiedelte Vater dort im Schuldienst an der Lateinschule beschäftigen konnte. Am 11. Februar 1550 bestand er mit Auszeichnung als erster unter 42 Bewerbern in Wittenberg das Magisterexamen, zugleich mit seinem Bruder Jonas, der 12. in der Reihe wurde. Durch den Vater zunächst angeregt, dann durch Melanchthons Vorlesungen genährt, wandte sich sein Interesse neben der Theologie, für die ihm Luther der maßgebende Lehrmeister wurde, — noster a Deo nobis missus Doctor, omnibus Patribus meo quidem iudicio longe praeferendus, Briefwechsel S. 147 —, dem Studium der Geschichte, besonders der vaterländischen, mit brennendem Sammeleifer zu. Nach dem Tode des Vaters (13. Juni 1550) übertrugen ihm die Grafen eine Predigerstelle an der Andreaskirche in Eisleben; als er aber hier, ein eifriger Gegner des Interims und der Adiaphoristen, während der Belagerung Magdeburgs „für die hochbedrängten Christen zu Magdeburg, wie auch für Graf Albrecht zu Mansfeld [den vom Kaiser von der Amnestie ausgeschlossenen, aus seinem Besitze vertriebenen] allzeit das gemeine Gebet gethan“, wurde er von den regierenden Grafen Amts entlassen, aber nach einem Aufenthalte in Seeburg und Schleusingen, „da es mit dem Magdeburgischen Krieg viel einen anderen Ausgang, denn die Mißgünstigen gemeint, gewonnen“, wieder angenommen (vgl. Hennebergische Chronica S. 260) und an Stelle des nach Magdeburg berufenen Joh. Wigand nach Mansfeld als Stadt- und Schloßprediger gesetzt, wo er sich an den alten, milden Michael Coelius anschloß, der ihn „den Stab seines Alters“ nannte, dessen „christliche und nützliche Auslegungen“ er auch noch 1565 edierte. Nach dessen Tode (1559) wurde er Generaldekan der Grafschaft und Beisitzer des

Eislebener Konsistoriums. Seit dem Fortgang des Erasmus Sarcerius (s. Bd XVII, 486) war Sp. entschieden der kenntnisreichste und bekenntniseifrigste Verfechter des reinen Luthertums in der Grafschaft, anfangs auch mit dem Dichter des Epicedions auf seinen Vater, Hieronymus Menzel, der 1560 Generalsuperintendent der Grafschaft geworden war, fest verbunden im Kampf gegen die Schule Melanchthons, so daß die Mansfeldische Geistlichkeit unter ihrer Führung in den einfallenden Lehrstreitigkeiten fest geschlossen blieb. Hatte man unter Sarcerius noch 1554 verhältnismäßig maßvoll den Majorismus bekämpft, 1556 auf der gegen J. Menius veranstalteten Eisenacher Synode den dort von Strigel aufgestellten Sätzen sich angeschlossen und 1559 auf einer neuen Synode in Eisleben gegen alle Abweichungen vom Luthertum entschieden, aber ohne Verletzung der Personen protestiert, so wurde jetzt unter Menzel und Sp. der Ton schärfer; die Mansfelder waren die entschiedensten Parteigänger des Flacius. War man auch im römischen Lager Sp. feind wegen seiner derben Polemik gegen die „Papisten", zürnte man ihm zeitweise in Jena und am Hofe Johann Friedrichs, viel nachhaltiger aber am Hofe des Kurfürsten August und an den Universitäten Wittenberg und Leipzig, so hatte er doch im engeren Kreise der Grafschaft gutes Einvernehmen und friedliches Zusammenwirken mit seinen Amtsgenossen, genoß die Liebe und Achtung seiner Gemeinde und arbeitete mit unermüdlichem Fleiß an theologischen wie historischen Schriften. Die drei Grafen Volrad, Karl und Hans Ernst ließen sich völlig von ihm in ihrer kirchlichen Stellung leiten. Sein Ansehen wuchs überall da, wo man es mit dem antiphilippistischen Luthertum hielt, so daß es ihm nicht an Berufungen (nach Nordhausen, Magdeburg, Lübeck) fehlte; er fühlte sich aber an seinem Platze wohl und wollte seine Stellung nicht verlassen. Freilich, als zu Ende des Jahres 1566 auch an ihn der Ruf erging, die in Antwerpen für eine kurze Frist zu freier Religionsübung gelangende lutherische Gemeinde ordnen zu helfen, folgte er demselben und traf Ende November dort ein, half mit bei der Abfassung der Agende für die Gemeinde und veranstaltete von dieser wie von der Confessio der Antwerpener Gemeinde eine deutsche Ausgabe. Ende Februar 1567 erfolgte die Rückreise. Das Wertvollste — freilich auch Verhängnisvollste für sein ferneres Leben war die hier erfolgte, nun auch persönliche Bekanntschaft mit Flacius, die ihn bald in dessen trübe Schicksale verwickeln sollte (vgl. Preger II, 285 ff.). Hier in Antwerpen vollendete Flacius seine Clavis Scripturae, mit der zugleich sein Traktat De peccati originalis essentia 1567 ausging, der den Anlaß zum Erbsündenstreit bot. Aber auch Sp.s „Notwendige Warnung an alle ... deutsche Kriegsleute" 1568 verdankt seinem Aufenthalt in den Niederlanden ihre Entstehung. Er warnt hier vor Kriegsdiensten in der spanischen Armee und berichtet über Albas „Blutrat".

Eine Wolke zog für Sp. bald nach seiner Heimkehr auf, als Kurfürst August 1567 sich sehr energisch über Menzel und Sp. bei dem in Dresden weilenden Grafen Hans Georg, nämlich über die „Schmähbücher" der Mansfelder beschwerte und beide auf den 7. Januar 1568 nach Dresden zur Verantwortung wegen ihrer Predigten und Schriften vor seine Theologen citierte. Anlaß hatte der Kampf der Mansfelder gegen die Philippisten gegeben, bei dem es an scharfen Anschuldigungen gegen die Theologen in Wittenberg und Leipzig nicht gefehlt hatte. Hans Georg forderte, daß sie in Dresden erscheinen sollten; da aber die Grafen Volrad und Christoph gegen diese Citation als eine Verkürzung ihrer Rechte protestierten, weigerten sich beide Geistlichen nach Dresden zu gehen, worüber der Kurfürst wie Graf Hans Georg heftig zürnten. Da um dieselbe Zeit ein neuer Ruf aus Lübeck bei Sp. eintraf, machte er sich schon auf den Weg nach Braunschweig, wo er etliche Lübecker zu treffen hoffte, bereit, die Berufung anzunehmen. Aber auf der Fahrt wurde er andern Sinnes und kehrte wieder nach Mansfeld zurück. Es lastete aber seitdem der Groll eines Teils der Mansfelder Grafen auf ihm. Sp. selbst hatte den synergistisch gesinnten kursächsischen Theologen besonders Anstoß gegeben durch sieben Predigten de praedestinatione (Erfurt 1567), in denen er vom servum arbitrium im Sinne der altreformatorischen Theologie lehrte. Er sah sich genötigt, schon 1568 für diese Predigten eine besondere „Apologia" ausgehen zu lassen und nochmals 1570 der „Antwort und Gegenbericht" der Mansfelder Prediger auf der Leipziger und Wittenberger Theologen „Bericht und Erklärung" eine „sonderliche Antwort" beizufügen, in der er sich vor allem durch Berufung auf Luthers De servo arbitrio verteidigte (vgl. dazu Döllinger II, 277). Wie schmerzlich wäre es ihm gewesen, wenn er hätte ahnen können, daß später Johann Sigismund von Brandenburg diese seine sieben Predigten in Frankfurt a. O. 1615 würde neu drucken lassen als Mittel zur Empfehlung des Calvinismus!

Hier in Mansfeld entwickelte sich nun aber auch die Tragödie des Erbsündenstreites,

die für sein ferneres Leben verhängnisvoll entscheidend wurde. Flacius hatte schon 1560 (vgl. Bd VI, 88) gegen Strigel den Ausdruck gebraucht, die Erbsünde sei die Substanz, das verderbte Wesen, die verkehrte Natur des Menschen. Seine Freunde in Jena hatten schon damals ihn vor den novae loquendi formulae gewarnt; man werde ihm manichäische Ketzerei vorwerfen. Als er den Ausdruck 1567 wiederholte und gegen die Bedenken der Freunde verteidigte, hatten diese zunächst auch nur den Wunsch, er möge den Ausdruck „Substanz" vermeiden, um sich vor „Verleumdern" zu schützen; aber die Braunschweiger Mörlin und Chemnitz sendeten eine scharfe Zensur, die nun auch Heßhusen scharf machte, und bald war es fast auf der ganzen Linie der antiphilippistischen Lutheraner eine ausgemachte Thatsache, daß Flacius den Teufel zum Schöpfer der Substanz des Menschen mache und damit in manichäische Ketzerei gefallen sei. Da versuchte Sp. als Vermittler einzutreten und Flacius gegen Mißdeutungen in Schutz zu nehmen. Seiner Cithara Lutheri 1570 fügte er eine Abhandlung über Spenglers Lied „Durch Adams Fall ist ganz verderbt" bei und hielt am 6. Februar 1570 in Eisleben eine Rede über die Erbsünde, wobei er die Meinung des Flacius so vortrug, daß die Eislebener Geistlichkeit keinen Anstoß daran nahm. Er nahm an einer Besprechung in Weimar teil, die Herzog Johann Wilhelm veranlaßt hatte, wo beschlossen wurde, im Namen der Mansfelder und Eislebener Geistlichen eine Unterredung Heßhusens und Wigands mit Flacius herbeizuführen. Aber Sp.s alter Freund Hieron. Menzel in Eisleben versagte die Mitwirkung und schloß sich den Gegnern des Flacius an; die Unterredung kam nicht zu stande. Einen Bericht, den jetzt Sp. über die Streitfrage an Herzog Joh. Wilhelm sandte, griff Heßhusen heftig an und beschuldigte nun auch ihn des Manichäismus. Die Mansfelder Grafen Volrad, Karl und Hans Ernst versuchten noch durch eine Verhandlung auf Schloß Mansfeld am 15. Mai 1571 Einigkeit unter den Predigern der Grafschaft herbeizuführen. Noch gelang es Sp., für seine „Apologia" wider Heßhusen im wesentlichen die Zustimmung Menzels zu erhalten, wie Sp. umgekehrt sich mit einer Schrift der Eislebener sachlich einverstanden erklären konnte; nur der Unterschied blieb, daß Sp. daran festhielt, man lege Flacius Gedanken unter, die dieser gar nicht habe vertreten wollen. Er erreichte auch wirklich, daß Menzel noch am 26. Juli 1571 in Weimar die Erklärung abgab, Flacius habe mit seiner Rede Peccatum est Substantia nur die rechte Lehre ausdrücken wollen und sei daher nicht als Manichäer zu verdammen. Noch war der Bruch unter den Geistlichen der Grafschaft vermieden. Da erschien Joh. Wigands Schrift „Von der Erbsünde" mit ihrer schroffen Verurteilung des Flacius. Die Geistlichkeit der Grafschaft sollte ihr Urteil darüber abgeben (Dezember 1571). Sp. und sein Anhang (bes. M. Christoph Irenäus und Wilh. Sarcerius) erklärten sich gegen Wigands Beurteilung des Flacius, Menzel und die Seinen traten ihm bei (Leuckfeld S. 33). Damit war der Kampf unter ihnen entbrannt (vgl. Menzels Brief bei Fecht p. 433). Es fanden 1572 zahlreiche Unterredungen statt, in denen man um die Formeln „die Erbsünde ist die Verderbung der Natur" oder sie ist „die verderbte Natur" stritt, ohne sich zu einigen; auch das persönliche Erscheinen des Flacius und eine zweitägige Disputation mit ihm auf Schloß Mansfeld (3. u. 4. Sept. 1572) führte zu keiner Verständigung, nur daß Sp. und mit ihm Graf Volrad noch entschlossener fortan zu Flacius hielten. Jetzt flogen Streitschriften zwischen beiden Parteien hin und her, aller freundschaftliche Verkehr hörte auf. Graf Volrad setzte in seinem Machtbereich Gegner Sp.s ab, Graf Hans Georg und seine Brüder standen auf der Gegenpartei und hinter ihnen der Administrator von Magdeburg Joachim Friedrich. Nun liefen die Zensuren ein, die man von auswärtigen Theologen eingeholt hatte. Hans Georg verlangte von Sp. den Widerruf seiner Lehrweise, dieser aber ließ auf der jetzt in Mansfeld von Graf Volrad für ihn errichteten Druckerei Schrift um Schrift ausgehen, und die Gegner antworteten mit Hilfe der Eislebener Presse. Natürlich wogte auch auf den Kanzeln der Kampf hin und her, und auch das Volk ergriff lebhaft Partei für „Accidenz" oder „Substanz". Die Grafen beider Parteien fuhren mit der Absetzung von Predigern fort, die nicht zu ihnen hielten. Da Hans Georg und Genossen die Prediger in Mansfeld nicht absetzen konnten, ließen sie sie wenigstens durch die Sperrung der Einkünfte aus ihrem Gebiet (Weideverbot) ihren Zorn fühlen. In dieser Situation schritt Joachim Friedrich, seit 1570 Sequester eines Teiles der Grafschaft, auf Ansuchen Hans Georgs mit einem Gewaltstreich ein. Am 7. Sept. 1574 rückte ein Trupp bewaffneter Bürger von Halle nach Mansfeld und besetzte in der Nacht Stadt und Schloß. Sp. wurde von ihnen ausgewiesen. Als aber jene wieder abzogen, kehrte er nach Mansfeld zurück (Rembe, Formularbüchlein S. VL). Aber zu Neujahr 1575 rückten abermals Landsknechte von Halle her in Stadt und Schloß Mansfeld ein. Mit knapper Not entfloh

Sp. noch in Verkleidung, doch wurde seine hochschwangere Frau arg mißhandelt und wertvolle Manuskripte ihm fortgenommen. Der Rat und zahlreiche Bürger wurden als Gefangene nach Giebichenstein gebracht, auch Anhänger Sp.s unter den Lehrern Landes verwiesen (vgl. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes IV, 347 ff.; G. Müller a. a. O.). So hatte die Lehre der Gegner des Flacius den Sieg erlangt, und die Sieger hatten noch die Genugthuung, Sp.s Mutter, die hochbetagt als Witwe in Eisleben lebte, durch Verweigerung der Absolution und des Abendmahls vor ihrem Tode, und dann durch Versagung der Begräbnisceremonien für ihres Sohnes Lehrweise büßen zu lassen. Freilich war dieser noch längere Zeit mit seinem Anhange in der Grafschaft in brieflichem Verkehr geblieben und hatte auch in der Ferne die Verteidigung seiner Lehre durch neue Schriften tapfer und unermüdlich fortgesetzt. Erst zehn Jahre später war die Partei der „Substanzianer" ziemlich verschwunden (vgl. Döllinger II, 285 ff.).

Sp. war ins Amt Sangerhausen geflüchtet, wo er, von Graf Volrad mit einem Jahresgehalte von 208 Thalern unterstützt, bis 1577 verweilte, beschäftigt mit historischen Arbeiten und neuen Schriften zum Erbsündenstreit. Nach seines Freundes Flacius Tode 1575 widmete er dessen Witwe eine Umdichtung des 88. Psalms. Mit Jakob Andreä, der 1577 auch nach Sangerhausen kam, hielt er auf Veranlassung und in Gegenwart des Grafen Volrad ein Colloquium, das aber bei der Art, wie Andreä ihm dabei eine ruhige Entwickelung seiner Anschauungen unmöglich machte, nur mit lebhaftem Protest Sp.s schloß. Als er dann 1578 seinen Bericht vom Colloquium veröffentlichte, vertrieb man ihn wie seinen Patron, den Grafen Volrad, aus Sangerhausen. Jetzt gingen beide nach Straßburg, aber am 30. Dezember starb sein Beschützer, dem er noch die Leichenrede halten konnte. Vergeblich petitionierte er jetzt wiederholt um die Erlaubnis, sich in Thüringen, etwa in Saalfeld, Jena oder Sangerhausen niederlassen zu dürfen, um von dort aus den so nötigen Kampf gegen die „subtilen Sakramentschwärmer", die Calvinisten führen zu können (Briefwechsel S. 117. 121 ff.); aber die Hoftheologen widerrieten dem Kurfürsten August energisch die Aufnahme des Mannes, der sich von seinen „gottlosen manichäischen Irrtümern" noch nicht gereinigt habe. Erst 1581 bot sich dem Exul Christi durch Einwirkung zweier Edelleute auf den Landgrafen Wilhelm von Hessen die Oberpfarre zu Schlitzsee (Schlitz) a. d. Fulda (in Oberhessen), wo er bis 1590 amtieren konnte. Dieser ruhigeren Zeit gehört der Abschluß seiner großen Geschichtswerke an (s. u.). Aber 1591 finden wir ihn wieder in Exilio. Er war in Schlitzsee Amts entsetzt, aber das damals hessische Vacha a. d. Werra ihm als Wohnsitz gestattet worden, wo er nun „ohne Dienst", vom Abendmahl ausgeschlossen und noch dazu als „Winkelprediger" argwöhnisch von der calvinisch gesinnten Geistlichkeit beobachtet (vgl. Briefwechsel S. 136 ff.), ein einsames Leben führte, aber ungebeugten Sinnes in dem getrosten Glauben, daß „Gott die Seinen nicht verläßt, die steif über seiner Wahrheit halten". Hier trat er als ein selbstständig urteilender Mann in seiner Schrift „Vom neuen corrigierten Calender" 1592 der Furcht der evangelischen Prediger entgegen, als wenn man durch Annahme des gregorianischen Kalenders den Glauben verleugnen und sich wieder unter das päpstliche Joch begeben würde. Graf Volrads Neffe, Graf Ernst von Mansfeld, der gelehrte Kanonikus von Köln und Straßburg, ermöglichte ihm ca. 1595 die Rückkehr nach Straßburg, wo er den Rest seines Lebens friedlich mit seinen geliebten historischen Forschungen verbringen konnte. Eine Pression der Frankfurter Geistlichen auf die Straßburger, ihm das Heimatrecht zu versagen und ihn vom Abendmahl auszuschließen, wies Joh. Pappus (25. März 1596) würdig zurück. So konnte er dort bleiben, bis er am 10. Februar 1604 aus dem Leben schied. Auch sein Sohn Wolfhart, in Tübingen 1591 Magister geworden, fand dort Bürgerrecht. Er ist in der Litteraturgeschichte bekannt als Bearbeiter griechischer Dramen n deutscher Sprache (Alcestis 1604, Hecuba 1605, Ajax 1608, s. Bibl. d. Stuttg. litter. Vereins Bd 211 u. 212, Tübingen 1896; anderes in E. Martin, Elsässische Litteraturdenkmäler IV, Straßburg 1887; vgl. auch M. Osborn, S. 203 f.; H. Holstein, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur 1886, S. 51 u. ö.; Briefw. des Cyriak. Sp. S. 139, vor allem aber G. Bossert in AdB 35, 46 ff.). Über seine übrigen Kinder, noch fünf Söhne und drei Töchter, vgl. Briefwechsel S. 138 f.

Der Schriften Cyriak. Sp.s ist eine fast unübersehbare Fülle. Auch das mit großer Mühe aufgestellte Verzeichnis von Rembe ist noch nicht ganz vollständig. Sp. ging in vielen Beziehungen getreulich in den Spuren der schriftstellerischen Thätigkeit seines Vaters einher. So vor allem in zahlreichen praktisch erbaulichen Schriften. Den Leichenpredigten seines Vaters schließen sich seine eigenen an (oben (S. 566, 9); es folgt aber auch eine große Sammlung von 70 Brautpredigten unter dem Titel „Ehespiegel" (1561 u. ö.). Er giebt

praktische Auslegungen der Thessalonicherbriefe (1557), der Pastoralbriefe (1559 ff.), der Korintherbriefe (1559 ff.) heraus. Er bearbeitet in tabulae nach väterlichem Vorbilde den Pentateuch (1563) und andere alttestamentliche historische Bücher (1567). Er bearbeitet den Katechismus in Predigten (1564 u. ö.). Er setzt des Vaters hymnologische Arbeiten fort: „Christlichs Gesangbüchlein, Von den fürnembsten Festen“ (137 Lieder, darunter etliche eigene, 1568, vgl. Wackernagel, Bibliogr. Nr. DCCCXCVI), Cithara Lutheri (Predigten über Luthers Lieder) 1569 u. 70 (Neudruck von W. Thilo, Berlin 1855); Über „Erhalt uns Herr bei deinem Wort“ (1574); „Der ganze Psalter ... gesangsweise und 114 schöne geistreiche Lieder ... der lieben Patriarchen“ (1582, zumeist eigene Umdichtungen, vgl. Wackernagel Nr. CMLXXII). Besondere Hervorhebung unter seinen Predigten verdient sein Zyklus von 21 Predigten über M. Luther, die er am 11. November 1562 in Mansfeld begann und 1574 beendete; eine 22. ging bei seiner Flucht von Mansfeld verloren. Auf die Veröffentlichung in Einzeldrucken folgte 1589 eine Sammelausgabe unter dem Titel Theander Lutherus. Sie haben bei weitem nicht die Verbreitung gefunden wie die gleichfalls 1562 begonnenen berühmten, gleichfalls vor Bergleuten gehaltenen des Joh. Mathesius; sie behandeln freilich auch nicht gleich diesen das Leben Luthers in fortlaufender Erzählung, sondern handeln von seiner Art und Bedeutung, seinen Gaben und seiner göttlichen Mission unter verschiedenen Gesichtspunkten und Vergleichungen (Prophet, Apostel, Lehrer, Priester; als Treckejunge, Häuer und Steiger in Gottes Bergwerk u. dgl.). Außer dem, daß sie einzelne wertvolle Nachrichten bringen, sind sie ausgezeichnet durch volkstümliche Frische und Urwüchsigkeit und verdienen die Vergessenheit nicht, der sie verfallen sind (Neudruck der 15. Predigt durch H. Rembe, Eisleben 1887; darin S. I—XXIII Überblick über sämtliche 21 Predigten; vgl. auch Lösche, J. Mathesius I, 548). — Einen besonderen Anteil hat Sp. an der volkstümlichen Teufelslitteratur, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erschienen ist. Er läßt 1560 den „Jagteufel“ ausgehen und liefert zu Joachim Westphals „Hoffahrtsteufel“ die ausführliche Abhandlung „Von Frau Hoffahrt und ihren Töchtern“; Rembe verzeichnet auch zum Jahre 1561 eine Schrift „Vom Sauf-, Fluch-, Spiel- und Tanzteufel“. Auf Sp.s Anregung wird es aber auch zurückzuführen sein, daß wir auch noch anderen Mansfelder Geistlichen in dieser Litteraturgattung begegnen: Konrad Porta mit einem „Lügen- und Lästerteufel“ 1581, Andreas Hoppenrodt mit einem „Hurenteufel“ 1558, zu dem Sp. das Vorwort schrieb, Andr. Fabricius mit seinem „heiligen, klugen und gelehrten Teufel“ 1567, den gleichfalls Sp. einleitete (Näheres darüber in Osborns Schrift). Waren es doch vor allem die Gnesiolutheraner, die diesen Zweig der Volkslitteratur anbauten, der Predigt und Anekdote, Warnung und Unterhaltung wirkungsvoll zu mischen verstand. — Sp.s Begabung für volkstümliche Mahnrede erweist sich glänzend in seinem kulturgeschichtlich wertvollen „Formularbüchlein der alten Adamssprache“ 1562 u. ö., von dem Rembe 1887 einen Neudruck besorgte. Es gewährt lehrreichen Einblick in gewisse weltlich gesinnte Kreise der Gemeinde und geht ihren Reden und Ausflüchten energisch zu Leibe.

Von seinen Streitschriften ist außer den zahlreichen Schriften im Erbsündenstreit, einer Schrift im synergistischen Streit, mehreren Schriften zu Gunsten der lutherischen Abendmahlslehre und in einer Kontroverse, ob die Leiber verstorbener Christen heilig zu nennen seien (1583), besonders seine wuchtige Schrift „Wider die böse Sieben in Teufels Karnöffelspiel“ 1562 hervorzuheben, in der er „in wildem Zorn und mit einer Kraft der Sprache, die Luthers Schüler alle Ehre macht,“ Papst Pius IV., den Olmützer Mönch Limpricius, die Konvertiten Friedrich Staphylus und Stephan Agricola, Contarini, Jaspar von Gennep und Stanislaus Hosius wegen verschiedener damals aktueller Publikationen kritisiert und abfertigt (vgl. Osborn S. 131 ff.). — Zu Gunsten des Evangeliums in Böhmen veröffentlichte er 1565 eine Reihe von Trostbriefen Verschiedener an einen in Prag ins Gefängnis gelegten evangelischen Prediger, und widmete diese Epistolae aliquot consolatoriae kühnlich Kaiser Maximilian II.

In der deutschen Litteratur hat er einen Platz auch als Dichter geistlicher Komödien, die der Zeit seines Pfarramtes in Schlitzsee angehören: auf die Evangelien von Reminiscere, Oculi, Laetare und Judica (1589 u. 1590, vgl. Holstein a. a. O. S. 133). — Seine Schrift „Von der Musica und den Meistersängern“ wurde aus der Straßburger Handschrift 1861 von Adalbert v. Keller als Bd 62 der Bibliothek des litter. Vereins zum ersten Male vollständig herausgegeben. — Unvergessen bleiben seine Verdienste auf dem Gebiete der Geschichte. Wie Cyr. Sp. selbst in der Vorrede zu seinem „Adels Spiegel“ erzählt, hatte sein Vater einst zu Nordhausen für eine große Weltchronik zu sammeln begonnen und schon 1543 den Sohn angehalten, täglich etliche Stunden in alten Historien

zu lesen und Excerpte zu machen. Das hatte dieser konsequent fortgesetzt, dann auch mit Vorliebe im Mansfeldischen und Umgegend nach Urkunden und Antiquitäten geforscht und Archive durchstöbert und so allmählich reichhaltige Sammlungen gewonnen. Mit einer Darstellung der Schlacht am Welfesholz 1115 begann er 1556 die Veröffentlichungen aus diesen Studien. Es folgte ein „Verzeichnis, wie oft, wann und warum Rom von den Deutschen gewonnen" 1558. Seiner Auslegung der Korintherbriefe fügte er ein Chronicon Corinthiacum bei, 1562. Dann gab er 1572 seine „Mansfeldische Chronica" in Druck. Der Erbsündenstreit veranlaßte ihn zu einer Historia Manicheorum 1578. In Schlitzsee erweiterte er die „Mansfeldische" zur „Sächsischen Chronica" 1585, gab die „Querfurtische Chronica" 1590 heraus, auch eine Geschichte des Geschlechts derer von Molsdorf, die Weller genannt, 1590; in Vacha veröffentlichte er die zwei Folianten seines „Adels Spiegels" 1591 und 94. In Straßburg edierte er dann noch die „Hennebergische Chronica" 1599, seinen „Bonifacius oder deutsche Kirchen-Historie von 714—755", 1603. Nach seinem Tode erschien noch die „Chronica der Grafen zu Holstein" 1614, sowie 100 Jahre später (ca. 1720) die „Chronica aller Bischöfe zu Verden". Anderes blieb ungedruckt. Was für ein Calendarium historicum für jeden Tag des Jahres er sich zusammengetragen, zeigen viele seiner Briefe, in denen er zum Datum eine Fülle historischer Reminiscenzen auszuschütten liebt. „Wenn seine historischen Schriften auch über die ältere Geschichte nach damaliger Sitte viel Fabelhaftes enthalten, so liefern sie doch, wo der Verf. sichere und aktenmäßige Quellen benutzen konnte, manche schätzbare Nachrichten" (Wagenmann).

Cyr. Sp. ist einer der charaktervollsten Männer der zweiten Generation der Reformationszeit; eiserner Fleiß des Gelehrten verbindet sich mit praktisch erbaulicher Begabung, eine starre und durch keine Not zu beugende Festigkeit im Lehrbekenntnis mit unerschütterlichem, kindlichem Gottvertrauen, verletzende Schroffheit und Derbheit der Polemik mit echt Lutherscher humorgewürzter Volkstümlichkeit der Rede; ein Flacianer in seiner Bekenntnisschärfe und seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit, aber zugleich ein echt deutscher Mann mit einem reichen Teil Lutherschen Erbes. „Ein demütiger Schüler Luthers zu bleiben" war seines Lebens Losung gewesen (vgl. Vorrede zu seinem „Katechismus").

G. Kawerau.

Spanheim, Friedrich (der ältere), geb. 1600, gest. 1649. — Abr. Heidani, Oratio funebris in obitum . . . Frider. Spanhemii . . . Lugd. Bat. MDCXLIX; P. Bayle, Dictionaire historique et critique, 5. éd. Amst.-Leyde 1740; Bulletin du Protestantisme Franç. tom. XII, p. 96sq. Ueber Spanheims Beteiligung am amyraldistischen Streit s. Alex. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, 2. Band, Zürich 1856.

Friedrich Spanheim wurde geboren zu Amberg in der Oberpfalz am 1. Januar 1600 als Sohn des frommen und gelehrten Wigand Spanheim, Dr. theol. und Mitglied des kurpfälzischen Kirchenrats unter Friedrich IV. und V. Seine Mutter Renée Tossan oder Toussaint war eine Tochter des bekannten Heidelberger Professors der Theologie Daniel Tossanus. Unter der sorgfältigen Erziehung des Vaters entwickelten sich früh seine bedeutenden Anlagen, und nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt besucht hatte, bezog er 1614 die Universität Heidelberg, wo er zuerst Philologie und Philosophie studierte und solche Fortschritte machte, daß man bald große Erwartungen von ihm hegte. Nach einem kurzen Aufenthalt im elterlichen Hause ging er 1619 nach Genf, um Theologie zu studieren. Das Unglück, welches mit dem Beginn des 30jährigen Krieges über die Pfalz hereinbrach, machte es dem Vater schwer, den Sohn auf der Universität zu unterhalten; aber aus der Korrespondenz mit dem trefflichen Sohn erwuchs ihm manche Freude, welche ihn auch in seiner Sterbestunde erquickte; er verschied (1620), während er einen Brief seines Sohnes las, der ihn zu Thränen bewegte. Da Spanheim nach dem Tode seines Vaters die Geldmittel zur Fortsetzung seiner Studien fehlten, nahm er 1621 bei dem Gouverneur von Embrun im Dauphiné, Jean de Bonne, Baron de Vritolle, eine Hauslehrerstelle an. Hier blieb er drei Jahre und hatte er zweimal Gelegenheit, einmal mit einem Jesuiten und ein anderesmal mit einem Franziskaner, Disputationen zu halten, in welchen er sich seinen Gegnern gewachsen zeigte. Er kehrte hierauf nach Genf zurück und ging von da nach Paris, wo er Bekanntschaft machte mit seinem Blutsverwandten Samuel Durant, dem Pfarrer der reformierten Gemeinde in Charenton, der ihm den Rat gab, eine ihm angebotene Professur der Philosophie in Lausanne abzuweisen, und ihm später seine ganze Bücherei vermachte. Nach einer Reise von vier Monaten nach England kehrte er über Paris wieder nach Genf zurück, wo er 1626 ankam, und

in demselben Jahre eine Professur der Philosophie erhielt. 1627 heiratete er Charlotte du Port, gebürtig aus Poitou. Im Jahre 1631 ging er zur theologischen Fakultät über und wurde der Nachfolger des verstorbenen Turretini. Er war schon Ehrenbürger der Stadt Genf und bekleidete 1633—37 das Rektorat der Akademie, in welche Zeit (1635) die erste Jubelfeier der Genfer Reformation fiel, die er durch eine glänzende Rede („Geneva restituta") verherrlichte. Verschiedene Universitäten suchten Spanheim, dessen gelehrter Ruf damals schon allgemein war, für sich zu gewinnen. Endlich ließ er sich 1641 bewegen, unter sehr ehrenvollen Bedingungen eine Berufung nach Leiden als Nachfolger des schon im Jahre 1639 verstorbenen Ant. Walaei anzunehmen. Mit vieler Mühe wurde es dahin gebracht, daß der Rat von Genf, der ihn gern behalten wollte, ihm die geforderte Entlassung gewährte. Da es in Holland Sitte war (auf den reformierten Akademien in Frankreich und Genf war es nicht der Fall), daß ein theologischer Professor auch den theologischen Doktorgrad besitzen mußte, so promovierte er noch in Basel vor den Antritt seiner neuen Stelle. Er kam nach Leiden am 3. Oktober 1642 und hielt bald darauf seine Antrittsrede „de officio theologi". In Holland war Spanheim einer der entschiedensten Verteidiger der calvinischen Prädestinationslehre gegen Amyraut (s. d. A. Bd I, 477). Seine Freundschaft mit Rivet (s. d. A.) hat vielleicht dazu nicht wenig beigetragen. Außerdem fand alles, was ketzerisch war oder es zu werden drohte, in Spanheim einen entschiedenen Gegner. Spanheim war unermüdlich in der Arbeit und ein gerader Charakter, gegen Freund und Feind gleich ehrlich, und von beiden geachtet. Nach seinem Tode sagte Crusius: „Majorem certe orbitatem pati non potuit academia"; und Sorbière: „qu'il avoit la teste forte et bien remplie d'érudition, qu'il estoit propre aux affaires, ferme et adroit, ardent et laborieux" (Bayle IV, 249). Er stand im Verkehr mit dem Prinzen von Oranien, nach dessen Tode er eine Trauerpredigt (Laudationem funebrem Frid. Henr. Arausionum Principis. 1647) hielt, wofür er 500 Dukaten geschenkt bekam, und mit den Königinnen Elisabeth von Böhmen und Christine von Schweden. Die Kuratoren der Universität in Leiden hegten große Achtung vor Spanheim und gebrauchten ihn mehrmals, um Streitigkeiten zwischen Professoren oder Studenten zu beseitigen. Spanheim starb am 14. Mai (nicht am 30. April, wie Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon in voce sagt) 1649, überarbeitet und gedrückt von häuslichen Sorgen. Er hinterließ eine Witwe mit 7 Kindern. Der bekannte Joh. Coccejus (s. d. A. Bd IV S. 186) war sein Nachfolger.

Spanheim hat einige Werke anonym und andere unter seinem Namen herausgegeben. Anonym sind 1. Le Soldat Suedois (1633), eine Geschichte des 30jährigen Krieges bis 1631, geschrieben auf Ansuchen des schwedischen Königs (Gustav II. Adolf); 2. Le Mercure Suisse (1634); 3. Commentaire historique de la vie et de la mort de Messire Christofle Vicomte de Dohna, geschrieben auf Ansuchen der Witwe (1639). Im Jahre 1645 publizierte er, auch ohne Namen, auf Ansuchen der Königin von Böhmen die Gedenkschriften ihrer Schwiegermutter Luise Juliana, einer Tochter Wilhelms von Oranien. — Seine theologischen Schriften sind: 1. Dubia evangelica (3 tom. in 4°. Genev. 1631—39), wodurch seine Orthodoxie, seine große Belesenheit und seine polemische Gewandtheit über alle Zweifel erhoben wurden; 2. Chamierus contractus, geschrieben in Genf, mir aber nicht bekannt, wovon Bayle (l. c.) sagt, daß er „fut entrepris en faveur du Proposans, qui ne pouvoient par se servir commodément de la vaste Panstratie de Chamier"; 3. Exercitationes de gratia universali (3 vol. in 8°), gegen Amyraut und für Beurteilung des Lehrzerwürfnisses sehr wichtig; 4. Epistola ad Cottierium de conciliatione gratiae universalis; 5. Epistola ad Buchananum de controversiis Anglicanis et vindiciae de gratia universali, über welchem Werke der Tod ihn befiel. Gegen die Taufgesinnten sind gerichtet Variae disputationes anti-Anabaptisticae (Lugd. Bat. 1643) und Diatribe historica de origine, progressu, sectis et nominibus anabaptistarum (bei Cloppenburch, Gangraena Theologiae anabaptisticae, Fran. 1645, p. 386 sq.). Beide Schriften sind aber sehr einseitig und geben Beweise seiner unvollständigen Kenntnis der Taufgesinnten.

(O. Thelemann †) S. D. van Veen.

Spanheim, Ezechiel, Freiherr von, geb. 1629, gest. 1710. — Eine Lebensbeschreibung durch Isaac Verburg vor der Amsterdamer Ausgabe von Spanheims Dissertationes de usu et praestantia numismatum antiquorum (1717); Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon, in voce; Chauffepié, Nouveau dictionaire historique et critique, Amsterdam 1750—1756.

Ezechiel Spanheim, der älteste Sohn des vorigen, ist geboren in Genf 7. Dezember 1629 und wurde bereits als 13jähriger Knabe bei der Übersiedelung seines Vaters nach

Leiden von den dortigen Professoren wegen seiner Kenntnisse mit Achtung behandelt. Er studierte Philologie und Theologie und verteidigte in seinem 16. Lebensjahre (1645) Thesen über das Alter der hebräischen Buchstaben, worin er für Buxtorf gegen Capell eintrat. 1649 gab er des Vaters unvollendetes Werk „Vindiciae" mit einem von ihm verfaßten Anhang heraus. Im Jahre darauf kehrte er nach Genf zurück, wo ihm der Titel eines Professors der Eloquenz verliehen wurde, obgleich diese Stelle nicht erledigt war, daher er auch keine Vorlesungen an der Akademie hielt. Bald trat das theologische Interesse bei ihm ganz zurück und seine Stellung als Erzieher des pfälzischen Kurprinzen und nachmaligen Kurfürsten Karl (seit 1656), wobei er sich staatswissenschaftlichen Studien hingab, leitete ihn in die diplomatische Karriere über, für welche er, wie die Folge zeigte, eine große Begabung hatte. Im Auftrage des Kurfürsten Karl Ludwig reiste er 1661 nach Rom, um die gegen denselben angesponnenen Intriguen der katholischen Kurfürsten zu erforschen. Er benutzte die Gelegenheit, um Italien kennen zu lernen und römische Antiquitäten, besonders Numismatik, zu studieren. Dort trat er auch mit der Exkönigin Christine von Schweden, bei der er in besondere Gnade kam, und mit der Prinzessin Sophie, der Mutter des späteren Königs Georg von England, in Beziehung. Nach seiner Rückkehr 1665 gebrauchte ihn der Kurfürst als Gesandten an verschiedenen Höfen, zuletzt in England, wo ihm 1679 der Kurfürst von Brandenburg zugleich die Besorgung seiner Affairen auftrug. Mit Bewilligung des Kurfürsten von der Pfalz trat er im Jahre 1680 mit dem Rang eines Staatsministers in kurbrandenburgische Dienste über. Als Gesandter des großen Kurfürsten am Hofe in Paris, wo er sich neun Jahre aufgehalten, nahm er sich nach der Aufhebung des Edikts von Nantes vieler Reformierten an, denen er in seiner Wohnung Zuflucht gewährte und zur Auswanderung verhalf. Darauf brachte er einige Jahre in Berlin mit Studieren zu, ging aber nach dem ryswykschen Frieden 1697 wieder als Ambassadeur nach Frankreich, wo er bis 1702 verblieb. In dieser Zeit wurde Spanheim bei der Krönung des Königs Friedrich I. (1701) in Anerkennung seiner Verdienste in den Freiherrnstand erhoben und zum Staatsminister ernannt. Im Jahr 1702 ging er als erster preußischer Gesandter nach England, wo er am 7. November 1710 in London starb.

Zur Schriftstellerei fehlte ihm bei seinen häufigen Reisen als Gesandter die Muße. Neben einigen philologischen Schriften schrieb er in seiner Jugend die schon oben genannten **Theses contra Ludovicum Capellum pro antiquitate literarum hebraicarum**, eine **Disquisitio critica contra Amyraldum**, darin er seinen Vater wegen der allgemeinen Gnade verteidigte, und **Discours sur la Crèche et sur la Croix de nôtre Seigneur Jesus-Christ**, welches zwei Reden sind, die er als Professor der Eloquenz lateinisch zu Genf gehalten. In seinem Alter gab er heraus **Cyrilli Alexandrini et Juliani Opera omnia, gr. et lat. cum notis D. Petavii et E. Spanhemii, Lips.** 1696. Seine Hauptwerke sind: **Disputationes de usu et praestantia numismatum antiquorum** (Rom. 1664; beste Ausg., 2 Bde, Lond. und Amsterdam 1706—17) und **Orbis Romanus** (Lond. 1704; Halle 1728). In seinem Nachlasse fand man „Christliche Betrachtungen" und Gebete, welche er bei den wichtigsten Ereignissen seines Lebens niedergeschrieben hatte, ein Zeichen, daß er, wenn auch nicht mehr Theologe, doch ein frommer Diplomat war. — Spanheim besaß eine vortreffliche Bibliothek, welche der König von Preußen noch bei dessen Leben erwarb. (**O. Thelemann** †) **S. D. van Veen.**

Spanheim, Friedrich (der jüngere), geb. 1632, gest. 1701. — J. Triglandii laudatio funebris F. Spanhemii filii, Lugd. Bat. 1701 (auch abgedruckt im 2. Band von Spanheims Opera); Niceron, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Paris 1731; Chauffepié, Nouveau dictionaire historique et critique, Amsterdam 1750—56; Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon, in voce; Godgeleerde Bijdragen, 1862 blz. 289 vv. (wo das vollständigste Verzeichnis seiner Schriften zu finden ist).

Friedrich Spanheim der jüngere ist geboren am 1. Mai 1632 in Genf, wo sein Vater, Friedrich Spanheim der ältere, damals Professor der Theologie war. Er verlebte da seine erste Jugend, bis sein Vater 1642 nach Leiden berufen wurde. Dort studierte er erst Philosophie und erwarb sich am 17. Oktober 1648 den Magistergrad unter Vorsitz des Abr. Heidani (s. J. A. Cramer, **Abr. Heidanus en zijn Cartesianisme**, Utr. 1889, blz. 42). Als seine Mutter nach dem Tode des Vaters (gest. 1649) nach Genf zurückkehrte, blieb Spanheim in Leiden, wo er nach dem Wunsch, den der Vater auf dem Sterbebette geäußert, und nach eigener Neigung, Theologie studierte. Seine Lehrer waren Jac. Trigland sen., Claud. Salmasius, Abr. Heidanus und Joh. Coccejus. Nach rühmlich

bestandenem theologischen Examen fungierte er als Proponent an verschiedenen Orten Zeelands und ein Jahr lang in Utrecht, bis er 1655, nachdem er eine Berufung als Professor der Theologie an der Hochschule zu Nymwegen abgelehnt hat, einem Rufe des Kurfürsten Karl Ludwig bei der Reorganisation der Universität Heidelberg als Professor der Theologie dorthin folgte. Zuvor promovierte der 23jährige Kandidat noch in Leiden zum Dr. theol., wobei er in seiner Dissertation die fünf Hauptpunkte der Dordrechter Beschlüsse gegen die Arminianer verteidigte (Dissertatio theologica de quinquarticulanis controversiis pridem in Belgio agitatis; aufs neue gedruckt in Opera III, p. 1167 sqq.). Der Kurfürst bewies ihm auf mancherlei Weise sein Wohlwollen; dies konnte ihn jedoch nicht abhalten, demselben das Vorhaben, von seiner Gemahlin Charlotte von Hessen sich zu scheiden und deren Hofdame Luise von Degenfeld zu heiraten, furchtlos und aufs eindringlichste, wenn auch vergeblich, zu widerraten. Es ergingen verschiedene Berufungen an ihn, u. a. nach Lyon als Pastor, nach Lausanne, Frankfurt a. d. O., Harderwijk und Franeker als Professor, und nach Berlin als Hofprediger, die er aber alle ablehnte. Im Jahre 1670 nahm er den Ruf als Professor der Theologie in Leiden an, an der Stelle des verstorbenen Joh. Coccejus, der der Nachfolger seines Vaters gewesen. Dort trat er sein Amt an mit einer Rede „de prudentia theologi" und entfaltete eine große Arbeitsamkeit. 1671 wurde ihm der Unterricht in der Kirchengeschichte übertragen und im folgenden Jahre trugen die Kuratoren ihm die Aufsicht über die akademische Bibliothek auf. Als Bibliothekar ließ er 1674 einen neuen Katalog anfertigen und hielt, als dieser fertig war, am 29. Oktober eine Rede „Bibliothecae Lugduno-Batavae nova auspicia". Die Bibliothek hatte damals 3725 Bücher und 1702 Manuskripte. Viermal hat er das Rektorat bekleidet und die Kuratoren der Universität schenkten ihm, gleichwie früher seinem Vater, das größte Vertrauen. Bei dem Tode der Gemahlin Wilhelms III., der Königin Maria von England (gest. 1695) beauftragten sie ihn, eine Leichenrede zu halten (Oratio in obitum Mariae, M. Britanniae Reginae). Wurde sein Vater seiner Zeit gedrückt von häuslichen Sorgen, mit dem Sohne war es nicht so. Er hatte einen sehr großen Gehalt: „quadruplex accipit stipendium, quorum primum ei confertur pro theologiae, secundum pro S. historiae professoratu; tertium pro munere bibliothecarii, quartum pro concionibus Gallicis singulis mensibus habendis" (Desid. Pacius, Stricturae breves, p. 31). Neben seinen Vorlesungen war er auch litterarisch sehr thätig. Im Jahre 1684 wurde ihm der Titel Professor primarius verliehen und er vom Halten von Vorlesungen entbunden, um sich ganz seinen schriftstellerischen Arbeiten widmen zu können, welche nur im Jahre 1695 durch eine schwere Krankheit unterbrochen wurden. Er starb am 18. Mai 1701.

Spanheims zahlreiche Schriften (über 50 ohne seine gedruckten Predigten) sind in drei Bänden gesammelt, deren erster noch zu seinen Lebzeiten erschien: Opera quatenus complectantur geographiam, chronologiam et historiam sacram atque ecclesiasticam, Lugd. Bat. 1701—1703. Dieselben sind historischen, exegetischen und dogmatischen Inhalts. Auch auf dem polemischen Gebiete war Spanheim sehr rührig nach allen Seiten hin; er bekämpfte die Arminianer, Cartesianer, Coccejaner und Jesuiten. Einer seiner Gegner schrieb darum, daß er war „dictator academiarum et ecclesiarum totius Belgii, alter Papa, ex cathedra pronuncians et docens infallibiliter." Darin ist jedoch große Übertreibung. Doch war er ein heftiger Anti-Cartesianer. Wichtig für die Kenntnis der damaligen Streitigkeiten ist sein „De novissimis circa res sacras in Belgio dissidiis, epistola ad amicum responsoria" (Lugd. Bat. 1677). Als Dogmatiker zeigte er sich sehr konservativ, seine Theologie war die Theologia traditiva. Er hatte einen starken Widerwillen gegen die sogen. Novatores. Die Namen Arminii, Vorstii und Episcopii galten ihm als „infausta huic Reipublicae nomina". Sein Commentarius in Jobum ist durch Gelehrte, wie Witsius und A. Schultens, sehr gepriesen und stellte seinen Verdienst als Exeget ins Licht. Besonders aber als Kirchenhistoriker hat er sich um die Wissenschaft verdient gemacht. Seine Vorlesungen über Kirchengeschichte fing er 1672 an mit einer „Oratio paranaetica pro commendando studio ecclesiasticae antiquitatis", welche später als Vorrede gedruckt ist vor seiner „Brevis Introductio ad Historiam sacram utriusque Testamenti, ac praecipue Christianam, ad A. 1598 inchoata jam Reformat." (Lugd. Bat. 1694, in 4°). Dieses Werk, kurz gefaßt aber vollständig, ist eine Frucht genauer und umfangreicher Untersuchung und beweist, daß der Verfasser ein sehr gelehrter Mann ist, der seinen eigenen Weg geht. Diese Brevis Introductio wurde nicht allein in Leiden aber auch anderswo, als Handbuch bei dem akademischen Unterricht gebraucht und ist viel gepriesen

u. a. von Morhof („optime ad instituendam juventutem comparatus, nam per secula historiam deducit, sub certis ejus capitibus, adeo ut statim pateat, quidnam singulis seculis contigerit", Polyhistor. II, 518) und Schröck („laudatum merito hodieque", Hist. Rel. et Eccl. Chr. 1828, p. 19).

(D. Thelemann †) S. D. van Veen.

Spanien, kirchl. Statistik. — Litteratur: Gustav Diercks, Geschichte Spaniens; Kathol. Kirchenlexikon von Wetzer und Welte; Jahresberichte der ev. Gemeinden zu Madrid und zu Barcelona; „Blätter aus Spanien" (Fliedner) von 1895—1905; Mitteilungen der Pastoren Th. Fliedner, W. Albrecht (Madrid) und Brauneck (Barcelona); E. Schäfer, Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus.

Dieses Königreich umfaßt ein Gebiet von 497240 qkm, bewohnt von 17540000 Seelen (Zählung von 1901). Das Land ist in 48 Provinzen eingeteilt, von Gouverneuren verwaltet, welche aber zumal bei Änderung des Ministeriums nicht selten wechseln. Die Staatsregierung beruht auf der Verfassung von 1875, durch welche die konstitutionelle Monarchie geordnet ist, zugleich auch die katholische Religionsausübung als die allein vollberechtigte anerkannt wurde.

Die Kirche hat ohne Zweifel sehr frühe in Spanien Bestand erhalten, wenn es auch ganz unverbürgt ist, daß der Apostel Jakobus hierher gekommen sei und bezüglich des Apostels Paulus nur sein Vorsatz feststeht, in diesem Lande zu wirken (Rö 15, 24). Jedenfalls gab es bereits um 200 überall im Lande zahlreiche Christengemeinden und in hervorragenden Römerstädten angesehene Bistümer, wie in Tarragona, Saragossa, Leon, Merida. Eine frühzeitige Ausbildung kanonischer Bestimmung römisch-katholischer Richtung zeigte sich in den Beschlüssen der vielgenannten Synode von Elvira (Illiberis) 306, an welcher 19 Bischöfe Spaniens persönlich teilnahmen. Bald nachher konnte das Land in Metropolitanbezirke eingeteilt werden mit den Hauptorten Tarragona, Toledo, Sevilla, Braga (in Gallizien); im 6. Jahrhundert ward Lugo (Gallizien) dazu erhoben, weiterhin noch Merida. Ohne empfindliche Benachteiligung der katholischen Ordnungen verschaffte sich der Arianismus der Vandalen und der Westgoten Raum im Lande (von 410 an), bis letztere seit 589 nach dem Beispiel ihres Königs Rekkared dem katholischen Bekenntnisse beitraten. Die arabisch-maurische Eroberung des Landes führte erst im 9. und 10. Jahrhundert zu zeitweise schweren Verfolgungen der Christen und Beraubungen der Kirche, welch letztere aber immerhin 29 Bistümer unter muhammedanischer Herrschaft aufrecht zu erhalten vermochte, sogar das Fortwirken von drei Metropolien. Die christliche Wiedereroberung ward von der Mitte des 11. Jahrhunderts an immer erfolgreicher, so daß schon 1085 die einstige westgotische Hauptstadt Toledo dem Kreuze wiedergewonnen und 1139 das Königreich Portugal aufgerichtet wurde, bis im Jahre 1212 durch eine mehrtägige Schlacht die Macht des Islam auf die Dauer gebrochen und auf die südlichen Gebiete beschränkt ward. Während der steten erbitterten Kämpfe bildete sich naturgemäß ein kraftvoller Glaubenseifer für das bestehende kirchliche Christentum aus, welcher aber allmählich die Züge der Härte und unduldsamen Eifers bezüglicher religiöser Fragen in die spanische Volksseele brachte. Durch die Entwickelung christkatholischer Ritterorden (von Alcantara, von San Jago de Compostela, von Calatrava), dazu von Mönchsorden wie seit 1215 desjenigen des heiligen Dominikus mußte jene Richtung verstärkt werden, die zu Gunsten des alleinigen Bestandes der aufs neue ausgebreiteten Kirche als einer gleichsam nationalspanischen Institution eintrat. Die unter Papst Innocenz III. zu einem bleibenden Institut gemachte Inquisition (s. diese) ward bereits 1233 dem Dominikanerorden übertragen, durch welchen ihr Verfahren seine wichtigste Ausbildung erhielt. Für die vereinigten Königreiche Spaniens wurde sie 1483 organisiert und zunächst der Großinquisitor Thomas de Torquemada zu ihrer Handhabung aufgestellt, wie seine Nachfolger vom Könige präsentiert und vom Papste ernannt. Durch die oberste Instanz der Inquisition, den Consejo de la Suprema am Hofe, behielt der König dauernden Einfluß auf diese furchtbare Einrichtung, welche zunächst gegen das Judentum, auch die mit Gewalt bekehrten Mauren, dann aber gegen den Protestantismus sich wendete.

Und doch bewies die spanische Kirche auch ohne diese Einrichtung viele Festigkeit. So war ohne Nachteil für sie das päpstliche Schisma von 1378—1417. Auch führten die besonders durch den spanischen Kardinal und Staatsmann Ximenes (1492 Beichtvater der Königin, 1495 Erzbischof von Toledo, gest. 1517) bewirkten Reformen des Klerus sowie des äußeren Kirchenwesens Pfarrgeistliche und das Volk weniger bereit für protestantische Reformationsbewegungen in das 16. Jahrhundert hinein, als dies in den

meisten römisch-katholischen Ländern der Fall war. Zudem trug die im Jahre 1492 erfolgte Austreibung von über 800000 Juden zur kirchlichen Geschlossenheit des Volkes zweifellos bei.

Gleichwohl fanden infolge der lebhaften Beziehungen zwischen den Niederlanden und dem Hofe Karls V. lutherische und calvinistische Gedanken, dazu reformatorische Schriften Eingang in Spanien und 1543 wurde das NT in die Landessprache übersetzt. Da und dort kam es zur Entstehung evangelischer Gemeinden, welche zwar nicht in die Öffentlichkeit traten, aber die Anhängerschaft der evangelischen Glaubensrichtung war nicht gering, s. u. den folgenden Art. S. 580 ff. Im Jahre 1542 begann daher die Inquisition ihr schauerliches Werk, zunächst mit der Verbrennung eines evangelischen Bürgers (Franz San Romano) in Valladolid und nach etwa 25 Jahren war durch viele Hunderte von Autodafés, bei welchen zunächst Gruppen von „Ketzern" den Flammen übergeben wurden, die reformatorische Strömung im ganzen zum Versiegen gebracht, obgleich noch so manche krasse Akte dieser Verfolgung in nachfolgender Zeit stattfanden. Ungehindert konnte der Jesuitenorden, durch seine überseeische Thätigkeit in spanischen Kolonialländern noch gestärkt, im öffentlichen Leben und im amtlichen Kirchentum seine Macht entfalten, soweit nicht der Absolutismus spanischer Könige Schranken zog. Letzteres geschah auch zeitweise gegenüber den von Rom her erfolgenden Ansprüchen auf eine unabhängigere Selbstverwaltung der Kirche und Exemtion des apostolischen Nuntius von den Willensmeinungen der spanischen Monarchen. So kam es, daß durch das Konkordat von 1753, welches nach manchem Zwist geschlossen wurde, der König das Recht der Nomination der Bistümer zugesprochen erhielt, wie es noch jetzt besteht. Nur für 52 Pfründen wurde dem Papste das Besetzungsrecht gewährt.

Von der Vertreibung des Jesuitenordens an, welche 1767 stattfand, kam es wiederholt zu Maßregeln, die das Übergewicht der Kirche gegenüber der Staatsverwaltung zu beseitigen suchten. Zu denselben gehören jene zu Gunsten politischer Oberaufsicht unter Karl IV., d. h. seinem Kanzler Manuel Godoy, welcher von 1789 an auch dem Anwachsen des Kirchengutes Abbruch that. Weiterhin ließ der 1808 über das Land gesetzte König Joseph Bonaparte die Klöster einziehen. Die Erhebung gegen die napoleonische Herrschaft im Jahre 1812 erklärte zwar in der neuen Verfassung von Cadix die katholische Religion für die einzig wahre und für die Religion der spanischen Nation, worauf rasch zahlreiche Klöster neu entstanden; aber 1835 wurden alle kleineren Klöster für aufgehoben und 1837 das gesamte Kirchengut als Nationaleigentum erklärt. Durch das Konkordat von 1851 und dessen Zusatzvertrag von 1859 verzichtete die Kirche zu Gunsten der Gemeinden auf den Güterbesitz; dagegen ward der Unterhalt des Kultus und des Klerus von seiten des Staates zugesichert; hinsichtlich der Besetzung der geistlichen Stellen erhielt der Papst das Recht, in allen bischöflichen Kapiteln einen geistlichen Würdenträger zu ernennen; auch wurden die Grenzen der Diöcesen und Erzdiöcesen festgestellt. An letzteren besitzt das Land 9, welchen 46 Suffraganſitze unterstellt sind. Es gehören zum Erzbistum Burgos: Calahorra, Leon, Osma (am Duro), Palencia, Santander, Vittoria. Zu San Jago de Compostela: Lugo, Mondonnedo, Orense, Oviedo, Tuy. Zu Granada: Guadix, Almeria, Jaen, Cartagena (Sitz zu Murcia), Malaga. Zu Saragossa: Tarazona, Jaga, Huesca, Barbastro, Pampelona, Tudela, Teruel. Zu Sevilla: Badajoz, Cadiz, Ceuta (Marokko), Cordova, die Canarischen Inseln, Tenerifa. Zu Tarragona: Tortosa, Barcelona, Vich, Solsona, Lerida, Urgel, Gerona. Zu Toledo: Coria, Madrid, Cuenca, Sigüenza. Zu Valencia: Orihuela (in Alicante), Segorbe, Mallorca, Ibiza, Menorca. Zu Valladolid: Astorga, Avila, Salamanca, Ciudad Rodrigo, Segovia, Zamora. Dazu kommt noch der über die Gebiete der vormaligen Ritterorden (einschließlich jener der Malteser) gesetzte Prior mit Bischofsrang (seit 1876) zu Ciudad Real. Diese Diöcesen umschließen rund 22000 Pfarreien, zunächst eingeteilt in solche erster und zweiter Klasse, sodann noch in fünf Arten nach kleineren dienstlichen Aufgaben unterschieden und unter Erzpriesterschaften zusammengefaßt.

Aus dem Inneren des kirchlichen und geistigen Lebens des Landes konnte es kaum zu irgend einem Wandel der sog. Glaubenseinheit kommen. Aber nach der Mitte des 19. Jahrhunderts begann das evangelische Christentum aufs neue zu keimen und dann sich mannigfaltig zu entwickeln. Der Spanier Francisco de Paula Ruet war in Florenz von der Predigt und dem religiösen Leben der Waldenser ergriffen worden (1853) und verkündigte seit 1855 in Barcelona und in Gibraltar den evangelischen Glauben. Dies regte andere zu gleichem Zeugnisse an, unter welchen besonders Matamoros hervortrat. Gegen seine und seiner nächsten Gesinnungsgenossen Einkerkerung wendete sich eine Depu-

tation, welche die internationale „Evangelische Allianz“ nach Madrid entsandte, worauf die Strafe in Verbannung verwandelt wurde (1864). Die Vertreibung der extrem katholischen Königin Isabella führte zur Verkündigung der Religionsfreiheit 1868 durch die provisorische Regierung; dieselbe ward dann am 5. Mai 1869 als staatsgesetzliches Recht genauer festgestellt. Die Rückkehr der Verbannten (Ruet, Pastor in Madrid) und eine lebhafte Anteilnahme englischer kirchlicher Kreise zum besten der Evangelisation Spaniens führte dazu, daß bald an vielen Orten Stationen evangelischer Predigt entstanden und die Beteiligung an evangelischen Gottesdiensten sich sehr verbreitete. Doch bereits 1874 änderte sich die Haltung der Staatsgewalt empfindlich: die Bourbonen gewannen das Königtum zurück und mit ihnen kam der Einfluß der Jesuiten wieder zur Geltung. 1875 wurde dem Staate eine neue Verfassung gegeben, dessen Artikel 11 die Religionsfreiheit der Evangelischen in wichtigen Dingen dem Gutdünken der Verwaltungsbehörde überantwortet. Er lautet: „§ 1. Die katholische, apostolische, römische Religion ist Staatsreligion. Die Nation verpflichtet sich, den Kultus und dessen Diener zu unterhalten. § 2. Niemand soll auf spanischem Gebiet wegen seiner religiösen Meinung oder wegen Ausübung seines betreffenden Kultus belästigt werden, unter Voraussetzung der der christlichen Moral schuldigen Achtung. § 3. Andere Cerimonien und öffentliche Kundgebungen als die der Staatsreligion sind nicht gestattet.“ Der Begriff „öffentliche Kundgebungen“ wurde aber ungemein verschieden je nach der kirchlichen Stellung der Provinzgouverneure, Ministerien und Stadtoberhäupter gefaßt. Obwohl keine nachträgliche Verordnung Turm, Glocken, Kirchenbaustil und Herstellung eines Kircheneingangs von der Straße her verbot, wurde doch selbst in den beiden größten Städten des Landes bald das eine bald das andere kirchliche Kennzeichen den Evangelischen thatsächlich untersagt. Es wurde bald durch Hinweis auf gefährliche Folgen zur Unterlassung aufgefordert, oder man fertigte eine Baukonzession nicht aus u. dgl. (So wurde es z. B. unternommen, den Choralgesang in gottesdienstlichen Räumen zu verwehren, weil er auf die Straße hinaus wirke, und in Madrid selbst mußte noch im Jahre 1894 die spanisch-evangelische Gemeinde von ihrer Kirche die Aufschrift „Jesuskirche“ wieder entfernen.) Immerhin kamen einige Kirchen oder Kapellen mit kirchlichem Äußeren zu stande, in Jerez, Sevilla, Madrid (spanisch-anglikanisch), Barcelona (anglikanisch); aber auch die Kirche der deutschen Evangelischen in letzterer Stadt mußte auf Anbringen eines Türmchens (1903) verzichten.

So konnte es nur durch nachhaltige Förderung auswärtiger evangelischer Kreise, in Großbritannien und Irland, in Holland, Norddeutschland und der Schweiz, ermöglicht werden, daß doch eine Verbreitung evangelischen Glaubens immerzu erreicht wurde. Daher entstanden in allen Landesteilen Predigtstationen und Gemeinden, deren Zahl im Jahre 1905 auf 180 sich erhob (darunter etwa 40 organisierte Gemeinden). Jedoch die so verschiedenartige Einwirkung von seiten auswärtiger Gesellschaften, welche unter sich keine Verbindung herstellten, führte dazu, daß auch die Gemeinden der evangelisch gewordenen Spanier in verschiedene Gruppen sich teilen und manche Gemeinde völlig vereinzelt sich erhält. (Zu letzteren gehört u. a. Figueras.) Zur Zeit sind vier Gemeinschaften spanischer Nationalität hervorzuheben.

1. Die **Iglesia Española Reformada**, welche von der **Spanish & Portuguese Church Aid Society** der englischen Hochkirche gegründet wurde; sie hat anglikanisches Glaubensbekenntnis und dergl. Ceremonien. Ihr gehören zehn Gemeinden an, deren Bischof von einem irländischen Erzbischof geweiht ist. (Allerdings erklärte sich die Kirche Englands mit der Ordination eines spanischen Bischofs nicht einverstanden, da sie englische Staatskirche sei.) — 2. Die Methodisten haben hauptsächlich im Osten, in Barcelona und auf den Balearen, eine Anzahl kleiner Gemeinden. — 3. Den Baptisten gehören Gemeinden in einigen großen Städten an (besonders in Madrid und Valencia). Die Gemeinschaft der ihnen so nahestehenden Plymouthbrüder hat namentlich im Nordwesten zahlreiche Stationen.

4. Die bedeutendste und die einzige selbstständig organisierte Körperschaft ist die **Iglesia Evangelica Española**, jetzt mit 20 selbstständigen Gemeinden in den größeren Städten und mit 30 Predigtstationen. Letztere werden zumeist von ansässigen „Evangelisten“ (verschiedenen Berufsständen angehörig) bedient, während die Geistlichen der Gemeinden ihre wissenschaftlich-theologische Bildung bisher in der Schweiz, in dem von britischen Presbyterianern unterhaltenen theologischen Institut von **Puerto Sta. Maria** (in Andalusien) und in Deutschland erworben. Der Zusammenschluß der Gemeinden, welche durch Unterstützung aus den erwähnten verschiedenen Ländern entstanden sind, ist wesentlich das Werk

des um Spaniens gesamte Evangelisation einzigartig verdienten Pastors Fritz Fliedner (gest. 25. April 1901), so daß er naturgemäß auch die nach je zwei Jahren in Madrid zusammentretende Generalsynode zu leiten hatte. — Vielseitig bemüht sich diese Kirchengemeinschaft um Jugendunterricht und Verbreitung evangelischen Schrifttums. Fliedners werbender Arbeit verdanken das meiste die Anstalten in und nahe Madrid: die beiden Elementarschulen, das Waisenhaus, das Gymnasium mit Internat (acht Lehrer) in Madrid und das Waisenhaus und Erholungsheim in Escorial; zwei Söhne führen in der Kirche und den Jugendanstalten von Madrid das Werk des Vaters fort. Zwei evangelische Krankenhäuser und eine höhere Töchterschule dienen gleichfalls den Glaubensgenossen.

Bemerkenswert sind die zehn evangelischen Zeitschriften Spaniens. Wochenschriften: Kinderfreund (Fliedner); Sonntagsschulblatt (Baptisten); Esfuerzo Cristiano (des amerikanischen Christian Endeavor, eines Jugendbundes); Herold (in Figueras); Evangelist (in Barcelona); Wahrheitsbote (Madrid, Plymouthbrüder); Echo der Wahrheit (Baptisten); el Cristiano (Religious Tract Society, London); la Luz (Anglikaner). Zweimal im Monate: Die christliche Rundschau (Fliedner). Alle diese Blätter bedürfen allerdings eines Zuschusses; aber sie dienen in reichem Maße der Verbreitung und Befestigung der evangelischen Wahrheit. — Dies geschieht aber auch durch die Thätigkeit der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft, welche durch 18 Kolporteure im Lande die biblischen Schriften verbreitet. Auch die schottische Bibelgesellschaft beschäftigt mehrere Kolporteure. Spanische neue Erzeugnisse in großer Zahl wurden von der Religious Tract Society in London und von der Buchhandlung der Iglesia Evang. Españ. in Madrid und Barcelona hervorgerufen und unter das Volk gebracht. Doch sind natürlich die mittelbaren Einflüsse dieser Litteratur auf das spanische Volksleben von größerer Bedeutung als die unmittelbaren. Dieses Schrifttum findet wie die Schulen, ja Kirchengesang und Predigt neuestens auf katholischer Seite Nachahmung. Ohne dasselbe wäre z. B. sicherlich das Gesetz, den Nichtkatholiken auf Verlangen in den Gemeinden einen Friedhof zu erstellen, ebenso eingeschlafen als das Recht der Civiltrauung.

So geschieht sowohl von den opferwilligen evangelischen Spaniern als durch die Ausdauer warmer glaubensgenössischer Kreise des Auslands das Mögliche, um der religiös zugänglichen Volksnatur Spaniens überall im Lande das evangelische Christentum nahe zu bringen, besonders auch den Tausenden, welche sich scheuen hervorzutreten. Bis jetzt werden die Evangelischen des Landes gegen 12000 Seelen zählen. Durch die von Katholiken gerne besuchten evangelischen Schulen ist ein weiteres, vorbereitendes Mittel gegeben, ein nachfolgendes litterarisches Überzeugen zu erreichen.

Den beiden deutschen Gemeinden liegt naturgemäß diese Aufgabe nicht ob. Die ältere davon ist jene von Barcelona, welche immerhin schon 1885 sich konstituierte, jetzt in der Stadt allein über 500 Seelen, sicher weit über 1000 mit der gesamten Diaspora des Nordostens. Seinerzeit wesentlich durch die Verbürgung materiellen Beistands von seiten Fliedners zu stande gekommen, konnte die Gemeinde erst 1903 ihre eigene Kirche erbauen. Der Pastorierung von hier aus ist die ganze deutsche Diaspora von Katalonien, Aragon und Valencia unterstellt, für welche eine regelmäßige kirchliche Pflege in Durchführung begriffen ist. Diese wurde bereits geordnet in der Filialgemeinde Valencia (1905 für 50 Erwachsene entstanden), wobei jedoch die Gottesdienste noch im deutschen Klubhause stattfinden), sowie in San Feliu de Guixols, einem Seestädtchen im Nordosten des Landes. Eine deutsche Schule ging in Barcelona aus der Kirchengemeinde hervor, seit 1901 unter einem Schulausschusse selbstständig gedeihend (80 Schüler und Schülerinnen). Für die im Hafen anlegenden deutschen Schiffe besteht eine „Seemannsmission“, durch Gaben eines Berliner Komitees unterstützt; dieselbe wirkt besonders durch geregelte Schriftenverteilung an die Schiffsbesatzungen. Auch eine geordnete Armenpflege und die Thätigkeit an der Enfermeria Evangelica (Krankenhaus) im nahen Garcia gehört zu den Lebensäußerungen des Seelsorgedienstes von Barcelona. — Die Gemeinde in Madrid wurde erst 1901 gegründet, da die Fliednersche Schöpfung längere Zeit auch für die evangelischen Deutschen das Notwendige bot. Im dritten Jahre ihres Bestehens zählte die Gemeinde 186 Seelen, für welche natürlich die Gottesdienste noch in einem gemieteten Kapellenraume abgehalten werden. Unter einem Schulausschusse besteht eine deutsche „Realschule“, welche aber nur zu einem Dritteil evangelische Schüler besitzt. (Eine zweiklassige deutsche Volksschule befindet sich in Malaga.) Die beiden deutschen Kirchengemeinden unterstehen dem Berliner Oberkirchenrat und führen die preußische Landesagende, sodann das rheinisch-westfälische Gesangbuch; ein Kirchenrat vertritt die Gemeinde. Die Pastoren

halten mit denen von Portugal nach je zwei Jahren die „deutsch-iberische Pastoralkonferenz" ab.

Das öffentliche **Schulwesen** des Staates wurde zwar seit 1868 manchfach gefördert; aber das Gesetz der allgemeinen Schulpflicht konnte noch nicht durchgeführt werden, da es an Lehrern und Baulichkeiten mangelt, so daß noch viele Kloster- und Privatschulen bestehen und die Beteiligung an den evangelischen Schulen erklärlich ist. Doch bestehen 55 Seminarien für Lehrer und 32 für Lehrerinnen. Für Mittelschulbildung sorgen 70 Anstalten. Sodann wird der Klerus in 68 Diöcesanseminarien erzogen und durch 10 Universitäten werden die Hochschulstudien gepflegt. **W. Götz.**

Spanien. Reformatorische Bewegungen im 16. Jahrhundert. — Mémoires de Francisco de Enzinas pbl. p. Compan. T. 1. 2. Bruxelles 1862—63. Der in dieser Ausgabe fehlende Anfang des lat. Originals ist veröffentlicht in ZKG XIII, 1892. Im Anhang der deutschen Uebers. der Denkwürdigkeiten 1892 viele Berichtigungen zum lat. Text und Nachträge zu dem Artikel Enzinas in Bibl. Wiff., beides und ein paar Textkapitel weggelassen in der 2. Aufl. 1897, wo dagegen Uebers. eines Briefes an Melanchthon (scripserim bezieht sich nach lat. Briefstil auf eben diesen Brief). — Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes aliquot detectae. Reginaldo Gonsalvio Montano authore. Heydelbergae 1567. Matriti 1857; Llorente: Historia critica de la Inquisicion de España, T. 1—10. Madrid [Paris]. Histoire critique de l'Inq. d'Espagne. Traduite, T. 1—4, Paris 1817—18, 2e éd. T. 1—4, Paris 1818; M' Crie: History of the progress and suppression of the reformation in Spain in the 16. century. Edinburgh and London 1829. Ebenda 1856; Ad. de Castro: Historia de los Protestantes Españoles y de su persecucion, Cadiz 1851, deutsch bearbeitet, doch mit bedenklichen Fehlern, Frankfurt a. M. 1866; Boehmer, Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers of two centuries. Vol. 1—3, Straßburg 1874—1904; Menendez y Pelayo: Historia de los heterodoxos españoles, Madrid T. 2 1880, T. 3 1882; Wilkens, Gesch. des spanischen Protestantismus im 16. Jahrh., Gütersloh 1888, 2. Ausg. 1897; Von Lennep, De hervorming in Spanje in de zestiende eeuw. Haarlem 1901; Schäfer, Beiträge zur Gesch. des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrh., 3 Bde, Gütersloh 1902; desselben, Sevilla und Valladolid, die evang. Gemeinden Spaniens im Reformationszeitalter, Halle a. S. 1903.

Papst Leo X. nannte in einer Unterredung mit dem Botschafter Karls V. den Bischof Acuña den spanischen Luther. Der Vergleich ist gänzlich unzutreffend. Acuña schwang sich zum Leiter der Revolution der Comuneros auf und ließ sich in Toledo von seinen Anhängern zum Primas von Spanien ernennen; nach der Niederlage der Comuneros 1521 kam er in Gefangenschaft, bis er in Simancas, weil er bei einem Fluchtversuch den Kommandanten getötet hatte, hingerichtet wurde, 1526. Eine Kirchenreformation, die sich der lutherischen hätte an die Seite stellen können, lag ihm völlig fern. Es ist charakteristisch, daß in dem Konstitutionsprojekt der funta de las comunidades bestimmt wurde, daß zu den Cortes jedesmal auch ein Vertreter der Franziskaner und einer der Dominikaner gehören sollte; allerdings hatten manche Mitglieder dieser Orden besonders kräftig für die Sache der Comuneros gewühlt.

Schon während des Reichstages zu Worms forderten die Gobernadores, Granden und Prälaten Castiliens ihren König auf, Luther zu bestrafen und spanische Übersetzungen seiner Schriften unter den schwersten Strafen zu verbieten.

Der evangelischen Bewegung gingen in Spanien zwei andere voraus und teilweise zeitlich parallel, die bei größerer Verbreitung jener wohl hätten fördernd wirken können: die mystische und die humanistische. Die Mystiker, Alumbrados, Erleuchtete genannt, suchten persönliche Gottinnigkeit und standen den äußerlichen Vorschriften ihrer Kirche mit einer gewissen Unabhängigkeit gegenüber. Francisco de Osuna ging 1527 in Teil 3 seines Abendario so weit, daß er die Verdienstlosigkeit aller guten Werke und die sola fides hervorhob; im sechsten Teil 1554 ist er aber schon so eingeschüchtert, daß er sagt: Nicht zwei Finger breit ist vom Schismatiker entfernt, wer seine Meinung verteidigt gegen die Schule von Paris und die andern Universitäten und die römische Weisheit, doch unterläßt er nicht darauf hinzuweisen, daß der hl. Paulus mit gesunder Lehre und süßen Ermahnungen und brünstigen Gebeten zum Glauben zurückzuführen bestrebt sei und nicht „Ketzer!" rief und mit dem Feuer drohte. Den Tumult der spanischen Mönche gegen Erasmus dämpfte der Generalinquisitor und sogar der Papst, und am Hofe des Kaisers hatte der große Humanist einen begeisterten Vertreter an dem kaiserlichen Sekretär Alfons de Valdés. Dessen Zwillingsbruder Juan wirkte, vornehmlich in Italien, für den reformatorischen Rechtfertigungsglauben epochemachend noch innerhalb der römischen Kirche, da Versuche zur Verständigung mit den Protestanten nicht aufgegeben waren; er starb 1541.

Ausführlicheres über diese neucastilischen Brüder Valdés s. in dem besonderen Artikel über sie.

Mehr hatten die altcastilischen Brüder Enzinas, Jaime und Francisco, zu leiden von der inzwischen arg ergrimmten und zu Gewaltthaten erstarkten römischen Kurie. Francisco de Enzinas (er hellenisierte seinen Familiennamen zu Dryander), geboren in Burgos etwa 1520, wurde jung zu Verwandten in die Niederlande geschickt, aber schon 1537 zurückgerufen, weil seine Eltern befürchteten, er werde dort durch seine Studien sich in Unglauben verirren. Ein Angehöriger der Familie, Pedro de Lerma, der im Auftrag des Generalinquisitors die Werke von Erasmus zu beurteilen hatte, war durch sie für eine fruchtbarere Predigtweise gewonnen worden, aber von der Inquisition nach längerer Gefangenschaft zum öffentlichen Widerruf verurteilt worden. Der 70jährige unterwarf sich, ging dann aber nach Paris, wo er lange als Mitglied der Sorbonne gelebt hatte. Als Francisco in die Niederlande zurückkehren durfte, bezog er 1539 die Universität Löwen.

Hier besuchte ihn 1541 Francisco de San Roman, der gleichfalls aus Burgos gebürtig war, wo Enzinas den ein paar Jahre älteren schon gekannt hatte, mit dem er dann auch in Antwerpen verkehrt hatte. 1541 war San Roman mit einem andern Angestellten eines Antwerpener Kaufhauses nach Bremen geschickt, um Zahlungen einzukassieren. Dort ging er in den evangelischen Gottesdienst und hörte eine Predigt von Jacobus Probst, der Prior der Augustiner in Antwerpen gewesen war. Aufs tiefste ergriffen eilte San Roman zu dem Prediger. Dieser behielt ihn drei Tage in seinem Hause, um den heißen Wissensdurst des plötzlich Bekehrten mehr zu befriedigen. San Roman blieb dann noch einige Wochen in Bremen, auch von einem Schotten unterrichtet, las evangelische Schriften und entwarf selber einen spanischen Katechismus; mehrere Mahnbriefe schrieb er an den Kaiser und meldete seinen Antwerpener Bekannten, er werde ihnen nächstens von seiner neuen Erkenntnis reden, dann aber seiner Vaterstadt die Wahrheit verkünden. Diese Bekannten verständigten die Dominikaner, und kaum hatte San Roman Antwerpen erreicht, als er vom Pferde gerissen und in ein Haus geschleppt wurde, wo man ihm Hände und Füße zusammenband und ihn dann verhörte. In einem dunkeln Gefängnis mußte er acht Monate verbringen; als er versprach, sich bescheiden zu verhalten, wurde er freigelassen. Nun kam er nach Löwen zu Enzinas. Dieser mißbilligte es, daß er ohne ordnungsmäßige Berufung das Predigtamt ausübe, zumal bei seinen mangelhaften Kenntnissen und seiner geringen Erfahrung; er solle sich zunächst in den Grenzen seines Kaufmannsstandes halten. San Roman sagte, er wolle nun ein wohlgesetztes Leben führen, aber seine ungestüme Begeisterung ließ es nicht dazu kommen. Er machte sich alsbald auf den Weg nach Regensburg, wo der Kaiser Reichstag hielt. Er suchte dreimal den Kaiser auf und dieser zeigte sich jedesmal wohlwollend. Aber da San Roman nicht abließ und noch wiederkam, wurde er verhaftet, und als der Kaiser am 29. Juli 1541 von Regensburg abreiste, nahm er ihn gefesselt mit nach Italien und Spanien. In Mallorca am 13. Oktober angekommen, wird er ihn dort der spanischen Inquisition übergeben haben, da er selbst nach Algier weiter fuhr. San Roman wurde nach Valladolid gebracht, der Hauptstadt seiner Heimat Altcastilien, und dort, da sich alle Bekehrungsversuche als fruchtlos erwiesen, zum Feuertode verurteilt, den er mit bewunderungswürdiger Standhaftigkeit erduldete. Als das Feuer angezündet war, machte er eine Bewegung, die man dahin deutete, daß er reuig sei und zog ihn heraus. Aber er rief: Was reißt ihr mich aus meiner Glorie? Bald war er hingerafft. Mitglieder der kaiserlichen Leibwache sammelten sich Asche und der gleichfalls in Valladolid anwesende englische Gesandte zahlte für einen halbverkohlten Schädelsplitter, wie man sagte, mehrere hundert Gulden. Der Kaiser ließ jene Leibwächter in Haft nehmen und der Gesandte erschien mehrere Monate nicht bei Hofe. Es scheint, die Hinrichtung fand statt während der Kaiser in Valladolid weilte, was vom 26. Januar bis 22. Mai 1542 der Fall war.

Bald nach der letzten Unterredung mit San Roman ging Enzinas auf Wunsch seiner Eltern nach Paris, wo Lerma sterbenskrank war; im August 1541 geleitete er ihn zum Grabe. Nunmehr eilte er nach Wittenberg. Im Oktober wurde er immatrikuliert und Melanchthon nahm ihn in sein Haus auf. Dort übersetzte er das NT aus dem Griechischen ins Spanische. Um es drucken zu lassen, reiste er mitten im Winter 1542—43 nach den Niederlanden. Die Hinrichtung Evangelischer, die er in Löwen miterlebte, bestärkte ihn nur in der Überzeugung von der Wichtigkeit seines Unternehmens. Am 25. November 1543 händigte er persönlich dem Kaiser ein Exemplar des spanischen NTs ein. Auf Veranlassung des Beichtvaters des Kaisers wurde Enzinas am 13. Dezember verhaftet. Zwei Glaubensgenossen sah er zur Hinrichtung hinausführen. Besonders der

eine von ihnen, der schlichte Ägidius, war ihm Tröster und bewunderter Freund geworden. Erst fast ein Jahr nach der Gefangennahme erhielt Enzinas die Anklageschrift. Am 1. Februar 1545 fand er die Kerkerthüren offen und entfloh. Im März war er wieder bei Melanchthon. Auf dessen Wunsch schrieb er seine Denkwürdigkeiten nieder, eine Schrift, die mit Meisterschaft ein Bild von bedeutenden Personen und wichtigen Ereignissen auf dem Hintergrund anschaulich gezeichneter Zustände giebt. Seine Eltern ließen ihm sagen, viel lieber würden sie ihm Gift schicken als Geld zum Studieren.

Zu derselben Zeit erregte das Schicksal eines anderen Spaniers in Deutschland lebhaftes Aufsehen. Juan Diaz aus Cuenca, der Vaterstadt der Brüder Valdés, hatte 13 Jahre lang Theologie in Paris studiert, wo Jaime Enzinas ihn ganz für den evangelischen Glauben gewann. 1545 ging er nach Genf, wo er einige Monate blieb und Calvins Hochschätzung erntete. Als am Ende des Jahres die Stadt Straßburg zum beabsichtigten Religionsgespräch in Regensburg Butzer sandte, erbat sich dieser und erhielt als Gehilfen Juan Diaz. Von Regensburg ging Diaz nach Neuburg a. D., wo er seine kurze evangelische Summa drucken ließ. Inzwischen hatte sein Bruder Alfons, der an einem päpstlichen Gerichtshof in Rom angestellt war, von Juans Abfall gehört und machte sich auf die Reise mit einem Büttel, durch den er Juan meuchlings mit einem Beil erschlagen ließ, 27. März 1546. Den Prozeß gegen Alfons ließen Papst und Kaiser schließlich fallen: Juan hatte die Todesstrafe verwirkt und sein Bruder hatte eine großartige Glaubenstreue bewiesen. Er lebte unbehelligt in Spanien, doch soll er sich endlich gehenkt haben. Francisco Enzinas, der gehofft hatte, nach einem Vorschlag von Diaz mit diesen in Nürnberg zusammen zu treffen, ging nun im Juni aus Wittenberg nach Straßburg, wo er bei Butzer wohnte, dann besuchte er in Zürich Bullinger und andere, Vadian in St. Gallen, Sailer in Lindau, Blaurer in Konstanz. In Basel ließ er sich immatrikulieren und ließ noch in demselben Jahr 1546 den von ihm bearbeiteten Bericht über den Diazmord und eine Schrift gegen das Trienter Konzil drucken.

Im Januar und Februar 1547 besuchte er noch einmal die Freunde in Zürich und St. Gallen. Bald kam erschütternde Kunde von seinem Bruder Jaime. Sie hatten einander zuletzt in den Niederlanden gesehen. Dort hatte Jaime einen Katechismus ins Spanische übersetzt und herausgegeben, später war er nach Rom gegangen. Um den Jahresschluß 1545 wurde er daselbst verhaftet und um Mitte März 1547 verbrannt.

Im Mai 1547 machte Francisco einen Ausflug nach Straßburg, im November war er in Memmingen. 1548 verheiratete er sich mit einer Straßburgerin und siedelte nach Cambridge über, wo er eine Professur für das Griechische erhielt. Aber schon im November 1549 ging er wieder nach Deutschland. Eine spanische Übersetzung von ihm aus Plutarch wurde in Basel gedruckt, in Straßburg ließ er Übersetzungen aus Plutarch, Lucian, Livius, Florus drucken. Von dem Bibelwerk, an dem er viele Jahre gearbeitet hatte, ist nichts zum Vorschein gekommen. Im Sommer 1552 reiste er nach Genf zu Calvin, dann nach Augsburg. Am 30. Dezember starb er zu Straßburg an der Pest, und einige Wochen nach ihm seine Frau. Melanchthon wünschte eine der beiden Töchter zu sich zu nehmen, aber die Straßburger gaben sie nicht her.

Zuerst bildeten sich in Sevilla evangelische Gruppen und Kreise, die zu einer Gemeinde zusammenzufließen begannen.

Juan Perez de Pineda, Prior der Kirche von Osma, war 1527 kaiserlicher Gesandtschaftssekretär in Rom, als die Stadt durch Bourbons Heer erobert wurde. Er konnte sich glücklich preisen, daß er in einem der zwei einzigen Häuser wohnte, die nach Zahlung einer hohen Summe ungeplündert blieben. Er berichtet, daß, um den Abmarsch des Heeres zu erkaufen, Seine Heiligkeit sechs Kardinalshüte verkaufen mußte. Perez hatte die römische Kirche zu genau kennen gelernt, als daß sein hoher Sinn sich hätte in ihr befriedigt finden können. In seine andalusische Heimat zurückgekehrt, übernahm er in Sevilla die Direktion der städtischen Erziehungsanstalt, genannt Colegio de doctrina, und suchte, ohne angriffsweise vorzugehen, wahre Frömmigkeit zu fördern.

1533 wurde Constantino Ponce de la Fuente, gebürtig aus der Diöcese Cuenca, als Prediger an die Sevillaner Kathedrale berufen, ein gemütvoller großer Redner, der die Herzen zu rühren verstand. Wenige Jahre später rief man den Aragonesen Juan Egidio in ein Predigtamt in Sevilla. Seine scholastischen Vorträge ließen kalt, aber er gewann eine andere Weise durch den Einfluß eines Laien, Rodrigo de Valera, der, durch eifriges Studium der lateinischen Bibel von römischen Lehren abgekommen, in Straßenpredigten zur Umkehr mahnte. Die Inquisition sah ihn zunächst als Narren an, konfiszierte aber sein Vermögen, endlich wurde er, da er sich nicht beruhigte, zu lebensläng-

lichem Gefängnis verurteilt. Ägidius und Constantino wirkten nun freundschaftlich miteinander, und in demselben Geiste hielt De Vargas Vorlesungen über den Römerbrief und die Psalmen. Constantino veröffentlichte 1544—48 in Sevilla: Bekenntnis eines Sünders, Lehrsumme mit der Bergpredigt, sechs Predigten über den ersten Psalm, einen Katechismus und den ersten Teil seiner Dogmatik, Schriften, die als Muster spanischen Stils galten.

1548 ging Constantino mit Prinz Philipp nach Brüssel zum Kaiser, der ihn zum Hofkaplan ernannte. 1550 war er mit dem Kaiser auf dem Augsburger Reichstag. Im nächsten Jahr kehrte er nach Castilien zurück, ging aber 1554 mit Philipp nach England. Ende 1555 war er wieder in Sevilla.

Dort war inzwischen im Jahre 1552 Ägidio von der Inquisition verurteilt worden, zehn Jahre lang weder zu predigen noch Vorlesungen zu halten, und hatte einen Widerruf geleistet. Bald nach einem Besuch bei Freunden in Valladolid starb er zu Anfang 1556 in Sevilla, voll Reue über seine schwächliche Retraktation.

Perez war, ehe die Inquisition ihm den Prozeß machte, in den fünfziger Jahren nach Genf ausgewandert. Dort hatte schon 1550 ein Spanier den calvinischen Katechismus ins Spanische übersetzt und herausgegeben. 1555 flüchteten sieben Personen, Männer und Weiber, aus Sevilla ebendahin, zwei Jahre später zwölf Mönche des Sevillaner Isidroklosters. Perez, der von Ende 1556 bis Mitte 1558 in Frankfurt a. M. gewesen war, erhielt im Oktober 1558 in Genf die Erlaubnis, als Prediger einer spanischen Gemeinde in einer Kirche Gottesdienst zu halten. Inzwischen waren daselbst von ihm veröffentlicht 1556 seine spanische Übersetzung des NTs und sein Sumario breve de doctrina Chr., 1556 und 1557 der Kommentar von Juan de Valdés zum Römerbrief und zum ersten Korintherbrief, 1557 seine Psalmenübersetzung und sein Brief an König Philipp, 1557 erschien dort auch unter dem Titel Bild des Antichrist eine Predigt Ochinos, von Alonso de Peñafuorte ins Spanische übersetzt. Wahrscheinlich lag damals auch schon das Summarium von Abläßen spanisch gedruckt vor. Einige von diesen Schriften und vielleicht andere wurden etwa im Juli 1557 nach Sevilla gebracht von Julian Hernandez, Altcastilier aus Valverde in der Tierra de Campos, der als Diakon der wallonischen Gemeinde in Frankfurt a. M. thätig gewesen war. Die eingeschmuggelten Bücher wurden entdeckt und Julian wurde im Oktober auf der Flucht von der Inquisition gefangen genommen.

Das führte zur Verhaftung einer großen Zahl von Leuten, die man der „lutherischen Ketzerei" verdächtig hielt. Angehörige aller Stände: Männer und Frauen, Mönche und Nonnen, Laien und Geistliche, auch ein Grande von Spanien, Juan Ponce de Leon, wanderten in die Kerker des Trianaschlosses. Constantino suchte sich dadurch zu retten, daß er sich zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu meldete, die ihm feind war, aber er wurde nicht angenommen, ein Inquisitor hatte abgewinkt. Im Sommer 1558 gefangen, mußte er schließlich alle Ausflüchte aufgeben, als man seine versteckten Manuskripte entdeckt hatte, in denen er sich offen über seine unrömischen Ansichten aussprach. Die Zahl der nach und nach gefangen Gesetzten betrug etwa 100, während es einigen gelang, sich durch die Flucht ins Ausland zu retten.

Auch in der Reichshauptstadt Valladolid und in der Umgebung war eine evangelische Bewegung entstanden. Angeregt war sie durch den Veroneser Carles de Seso, dessen Gemahlin eine Verwandte des Kaisers war. Er hatte in Italien reformatorische Lehre kennen gelernt und nannte sich einen Schüler von Juan de Valdés, dessen spanische Konsiderationen sowie manche evangelische Schriften anderer er nach Spanien mitnahm, wohl bald nach 1550. Er erhielt eine angesehene öffentliche Anstellung. Nach einigen Jahren begann er vorsichtig Glaubensgenossen zu gewinnen und befreundete sich insbesondere mit der Familie Cazalla in Valladolid. Auch der zu Anfang 1557 dorthin übergesiedelte Hofprediger De Cazalla, der mit den Kaiser in Deutschland gewesen war, schloß sich nach einigen Monaten an Seso an. Ein Jahr später griff die Inquisition ein und am 21. Mai 1559 fand in Valladolid ein Protestantenauto statt, in Gegenwart der Regentin und des Prinzen Carlos. De Cazalla konnte sich nicht genug thun in reuigen Reden über seine Verirrungen und in Ermahnungen an das Volk zum Festhalten an der heiligen römischen Kirche. Man muß glauben, daß seine Reue aufrichtig war, denn ein solches Aufgebot von Heuchelei wäre nicht nötig gewesen, um noch am Marterpfahl zur Garrottierung begnadigt zu werden. Ein Bruder und eine Schwester von ihm wurden garrottiert, ein Bruder und eine Schwester zu arbiträrer Gefängnisstrafe verurteilt; auch die ausgegrabenen Gebeine der Mutter dieser fünf wurden verbrannt. Ihr Haus wurde

niedergerissen und an der Stelle wurde ein Schandmal mit Inschrift errichtet, das man noch im 19. Jahrhundert sah. Der einzige von allen, der sich nicht reuig zeigte, war der Baccalaureus Herezuelo, ein Advokat. Vergeblich gab sich noch auf dem Wege zur Brandstätte De Cazalla Mühe, ihn zu bekehren. Als er schon am Pfahl befestigt war, einen Knebel im Mund, warf ihm jemand einen Stein an den Kopf, so daß er blutete, und ein Hellebardier stach ihn, — er rührte sich nicht. Alle Zuschauer waren voll Bewunderung über seine Standhaftigkeit in den Flammen, und mancher hat seinen unendlich tiefen Ernst nie vergessen können. Als er vom Autogerüst herabsteigend an seiner jungen Frau vorbeikam, die zu Gefängnis verurteilt war, wendete er sich unwillig ab. Neun Jahre später ging sie als rückfällige Ketzerin freudig in den Flammentod.

Im August 1559 wurde der Erzbischof von Toledo, Carranza, verhaftet; nach 17 Jahren Gefängnis wurde er als höchst verdächtig der Häresie verurteilt, lutherische und andere Irrtümer abzuschwören.

Ein Sevillaner Auto fand am 24. September 1559 statt. Verbrannt wurde mit mehreren andern Maria de Bohorques, ein Mädchen von 26 Jahren, das die von Fray Cassiodoro de Raina empfangene Belehrung festhielt, und durch ihre Kenntnisse im Lateinischen und auch etwas im Griechischen und ihre Bibelkunde in Erstaunen setzte; mehrere Stunden vor ihrem Tode schien sie sich bekehren zu wollen, äußerte dann aber immer noch Verdächtiges. Ein Haus, in dem Evangelische öfter Versammlungen gehalten hatten, wurde niedergerissen, und eine Inschrift bezeichnete den verfehmten Platz.

Bei dem zweiten Lutheranerauto in Valladolid am 8. Oktober 1559 waren der König und seine Schwester und sein Sohn zugegen. Der König leistete einen Eid, daß er der heiligen Inquisition alle Hilfe und Gunst bezeigen werde. Verbrannt wurden Carlos de Seso und Juan Sanchez, der Küster von noch einem Bruder De Cazallas, der garrottiert wurde.

In Sevilla wurde 22. Dezember 1560 verbrannt Julian Hernandez, ein Laienbruder des Isidroklosters und andere, auch die Gebeine von De Egidio und De Constantino, der der unerträglichen Hitze seines Gefängnisses erlegen war, und die Statue von Juan Perez de Pineda. Dieser hatte 1559 eine spanische Übersetzung von Sleidans zwei Reden an Kaiser und Reich veröffentlicht, mit einem Vorwort an Philipp: wenn er so fortfahre, werde er ein König über Asche und Sanbenitos; 1560 eine Bearbeitung von Urb. Regius' Schrift: Alte und neue Lehre, und einen Trostbrief an die spanischen Glaubensgenossen.

Am 26. April 1562 verbrannte man ebenda mehrere Lutheraner, und in statua zehn Hieronymiten des Klosters St. Isidro. Am 28. Oktober desselben Jahres erschien Garcia Arias, Andalusier aus Baeza, genannt Maestro Blanco, auf dem Scheiterhaufen. Durch ihn waren die ersten Funken evangelischen Lebens in das Isidrokloster gefallen. Er hatte von seinen Mönchen das Studium der hl. Schrift verlangt, freilich es dann wieder dadurch verdorben, daß er übertriebene Kasteiungen empfahl als Vorbereitung zu Erleuchtungen, wie gewisse Alumbrados. Im August 1558 gefangen, ging er schließlich „wegen Luthertums" in den Feuertod.

Von allen diesen Autos haben wir alte Berichte, aus denen hier nur weniges mitgeteilt werden konnte. Durch sie ist im wesentlichen mit der evangelischen Bewegung in Spanien aufgeräumt worden. Was sich sonst noch in den Akten der Inquisition an „Lutheranern" findet, sind durchweg Ausländer, Franzosen, Deutsche, Engländer, die als Handeltreibende und Seeleute Spanien aufzusuchen gezwungen waren und der Inquisition in die Hände fielen. In Toledo gelang es dem scharf vigilierenden hl. Offizium einmal sogar eine ganze Gruppe französischer Protestanten aufzuheben, die ihre Glaubenstreue im Jahre 1565 auf einem Autodafe bezahlen mußten, nicht ohne daß manche von ihnen bedauerliche Spuren von Kleinmut gezeigt hätten. Mit einer nationalen evangelischen Bewegung aber haben diese Ausländer nichts zu thun gehabt.

Aus dem Kreise der geflüchteten Mönche von S. Isidro ist das unter dem Pseudonym des „Reinaldus Gonsalvius Montanus" erschienene bekannte Buch über die Artes Inquisitionis, Heidelberg 1567, hervorgegangen, dessen Zuverlässigkeit jedoch durch einen ja sehr begreiflichen Haß des Verfassers gegen seine Peiniger und südliche Leidenschaftlichkeit sehr in Frage gestellt wird, und dessen Berichten die neuerdings zu Tage geförderten Akten in vielen Punkten strikte widersprechen.

Die spanische Gesandtschaft in England berichtet ihrem König im Juli 1568 und April 1569 über das Werk und den Verf.: Es ist hier ein Minister [protest. Prediger], Sohn eines Spaniers und geboren in Holland [Holanda], der Mönch in Spanien gewesen und vor der Inquisition geflohen ist, gegen die er ein blasphemisches Buch geschrieben

hat, das hier in drei Volkssprachen umläuft [französisch, englisch, holländisch]. Da Holland auch in weiterem Sinne für Niederlande vorkommt, so dürfte es höchst wahrscheinlich sein, daß Montanus, Florentus de Montes in Mons geboren war, d. i. Bergen im Hennegau (in derselben Stadt ist 1522 Guy de Bray geboren). Möglicherweise haben wir den Verfasser in der Person des Laienbruders von S. Isidro, Franz Benito, zu suchen, der im Jahre 1559 von der Sevilla-Inquisition rekonziliiert, dann aber aus Spanien entkommen ist. Doch läßt sich Sicheres darüber nicht mehr feststellen.

Von den sonstigen flüchtigen Isidromönchen war Antonio del Corro der erste, der 1557 in Genf anlangte. Er reiste aber sehr bald weiter nach Lausanne, um auf der dortigen Akademie zu studieren. Der bedeutendste Professor dort, Theodor Beza, beehrte ihn mit seiner Freundschaft, und die Regierung von Bern, der auch Lausanne untergeben war, gab ihm eine Freistelle in einem vom Staat gestifteten Konvikt. Auch als nach einem Jahr Beza nach Genf an die neuerrichtete Akademie zurückkehrte, blieb Corro noch ein halbes Jahr in Lausanne. An derselben Akademie war später, 1567 bis zu seinem Tode 1580 Pedro Nuñez Vela aus Avila Professor des Griechischen. Als sich für Corro die Aussicht eröffnete, seinem Vaterlande näher in Südfrankreich seinen Volksgenossen nützlich zu sein, zog er im Mai 1559 mit Calvins Empfehlung dorthin. Weihnacht 1563 lud er seinen Sevillaner Klosterbruder und Herzensfreund Cassiodoro de Reina ein zu ihm zu kommen und Valera mitzubringen, damit sie das spanische NT druckten, was die Königin von Navarra in einem ihrer Schlösser gestatte.

Reina war aus Genf nach London gegangen und hatte dort 1559 eine spanische Gemeinde gesammelt auf Grund eines von ihm verfaßten Glaubensbekenntnisses. Dem als Servetianer und Sodomit Verleumdeten entzog die Königin die erst bewilligte Kirche und Pension, und er selbst hielt es unter den obwaltenden Umständen, in denen er auf unbefangene Beurteilung nicht rechnen konnte, für das geratenste, England zunächst zu verlassen. Nach seiner Abreise kam jener Brief Corros in die Hände des französischen Gemeindevorstandes, der ihn öffnete, was für den Verf. verhängnisvoll wurde.

Corro war in Südfrankreich an mehreren Orten thätig und angestellt. In Toulouse kam er auf die Proskriptionsliste und entging dem gewaltsamen Tode nur durch die Flucht. In Bergerac, wo ihn Reina besuchte, mußte er das Predigtamt als Ausländer aufgeben. Dasselbe Schicksal traf in Blois Juan Perez de Pineda. Dieser hatte in Genf 1561 im Hospital gelegen und war dann 1562 nach Frankreich übergesiedelt; die Spanier in Genf wurden fortan Mitglieder der italienischen Gemeinde. Alle die eben genannten Sevillaner fanden Aufnahme in Montargis bei der französischen Königstochter Renée, Herzoginwitwe von Ferrara. Reina ging bald nach Deutschland, Perez nach Paris, um das spanische NT zu drucken. Wegen dieser Arbeit und körperlichen Leidens konnte der Greis einem Ruf nach Antwerpen nicht Folge leisten. Statt seiner berief man Corro, und dieser traf im November 1566 dort ein. Der Regentin war ein Spanier als evangelischer Prediger ein Greuel, und in der That hat er nicht öfter als einmal predigen können. Der Statthalter Oranien wünschte, daß alle niederländischen Evangelischen sich für die Augsburger Konfession erklärten, da nur so eine Reichshilfe zu erwarten war. Nach einer Unterredung mit Flacius veröffentlichte Corro einen französischen Brief an die Bekenner der Augsburger Konfession, worin er ermahnte, die Sonderlehren in den Hintergrund zu drängen und sich zu dem einzigen Erlöser zusammenzuscharen. Allein er hatte keinen praktischen Erfolg. Im März ließ er eine französische Epistel an den König von Spanien drucken, worin er erzählt, wie er in Sevilla zum Evangelium gekommen, sein Glaubensbekenntnis entwickelt, die neuesten Metzeleien in den Niederlanden berichtet und auf Einstellung der Verfolgung der Evangelischen dringt. Die evangelischen Prediger wurden aus den Niederlanden ausgewiesen und Alba trat die Herrschaft an. — Corro hatte sich schon nach England begeben.

In London fand er die Leiter der französischen Gemeinde gegen ihn eingenommen, infolge jenes Briefes an Reina, als dessen intimer Freund er sich zeigte und bei dem er sich nach Osiander und andern von Genf verworfenen Theologen erkundigte. Zwar stellte ihm der Bischof von London ein Zeugnis für seine Rechtgläubigkeit aus, und wurde er in die italienische Gemeinde aufgenommen, zu der auch Spanier gehörten, denen er nun predigte. Doch auch die Italiener waren mit ihm nicht zufrieden und verweigerten ihm das Abendmahl. Wegen beleidigender Reden entzog ihm der Bischof die Kanzel. Die französische Nationalsynode von 1571 unter Bezas Vorsitz verurteilte Corros Tafel der Werke Gottes, von der er eine neue Auflage im Jahre vorher der Königin hatte widmen dürfen. Er schloß sich nun der anglikanischen Kirche an. Von der juristischen Korporation

der Templer in London beauftragt, hielt er lateinische theologische Vorlesungen. Den paulinischen Römerbrief arbeitete er 1574 um zu einem Gespräch zwischen dem Apostel und einem Römer. Daß er den theologischen Doktorgrad in Oxford erlangte, hintertrieben seine französischen Gegner. Seine lateinische Paraphrase des Ecclesiastes 1579 ist mehrmals gedruckt worden. 1579 wurde er Religionslehrer in drei Instituten dieser Universität. 1581—85 war er theologischer Zensor von Christ Church College. 1582 erhielt er eine Präbende, die zu St. Paul in London gehörte. Er starb 1591 in London. Die Arminianer schätzten ihn als einen maßvollen Theologen. Von prädestinierter Verdammnis wollte er nichts wissen. Unter seine Ketzereien war auch gerechnet worden, daß er behauptete: der Staat solle nicht gegen Häretiker einschreiten, sondern jedem Religionsfreiheit gewähren.

Reina hatte sich 1565 mit seiner Familie in Frankfurt a. M. niedergelassen, wo er von einem Seidengeschäft lebte und an seiner Bibelübersetzung arbeitete. Deren Druck überwachte er in Basel 1568—69. Es ist die erste spanische ganze Bibel, die aus den Grundsprachen übersetzt ist. Nach Frankfurt zurückgekehrt, erhielt er dort das Bürgerrecht. 1573 veröffentlichte er seine lateinische Auslegung von Matthäi 4 und von Abschnitten des Johannesevangeliums. 1578, als der Friede von Antwerpen den niederländischen Protestanten Freiheit gebracht hatte, folgte er einem Ruf nach Antwerpen als französischer Pastor der Augsburger Konfession. Vorher jedoch stellte er sich der königlichen Kommission in England zur Aburteilung der alten Anklage auf Sodomie und wurde unschuldig erklärt. 1581 empfahl Chyträus ihn den Antwerpenern als Superintendent, er lehnte jedoch ab. Als 1585 Antwerpen sich dem Prinzen von Parma ergeben hatte, kehrte er nach Frankfurt zurück. Dort verfaßte er damals das Statut des Unterstützungsfonds, den die lutherischen Niederländer gründeten und der heute noch in Wirksamkeit ist. 1594 trat er daselbst als französischer Prediger der Niederländer ein auf Grund der Augsburger Konfession, der Wittenberger Konkordie von 1536 und des Konkordienbuches von 1580. Schon im nächsten Jahr ist er gestorben und ein Sohn von ihm erhielt sein Predigtamt.

Cipriano de Valera flüchtete aus S. Isidro mit den Freunden nach Genf und wurde 1562 wie Reina und Corro in statua verbrannt. Er wurde 1560 in Cambridge Bachelor, 1563 Magister, und war dort auch Fellow in Magdalen College. 1566 war er inkorporiert in Oxford. 1588 erschienen seine zwei Traktate über Papst und Messe, 2. Aufl. 1599; 1594 sein Trostbrief für die spanischen Gefangenen in der Berberei, 1596 eine neue Ausgabe des spanischen Genfer Katechismus von 1559 und das NT Reinas, 1597 die spanische Übersetzung von Calvins Institutionen, 1600 sein Schriftchen über das pästliche Jubeljahr, 1602 leitete er in Antwerpen den Druck seiner Revision der spanischen Bibel Reinas. Er ist wohl bald nach der Ausgabe in England gestorben.

Der Katalane Pedro Galés wurde als junger Mann etwa 1559 in Rom verhaftet, weil er geäußert hatte, es sei unnötig, einem Priester zu beichten und an gewissen Tagen kein Fleisch zu essen, und mußte abschwören. Er studierte in Bologna und Paris. 1570 nannte ihn der damals größte Kenner des altrömischen Rechts, Cujacius, doctissimum et acutissimum. Ebenso wurde er sehr hoch geschätzt von dem Erzbischof von Tarragona, Antonio Augustin, der die wissenschaftliche Behandlung des kanonischen Rechts begann; er hat einen lateinischen Dialog hinterlassen, den er mit Galés über das Decretum Gratiani 1581 gehalten hat. 1582 ging Galés als Professor nach Genf, wo sein Kollege, der große Philolog Casaubonus, ihm bald Emendationen zu den Klassikern verdankte. Als die Stadt aus Geldnot ihre Professoren entlassen hatte, begab er sich nach Südfrankreich und lehrte dort an mehreren Orten, bis eine calvinische Pastoralkonferenz ihn dogmatisch inkorrekt fand. Er machte sich mit Frau und Kindern nach Bordeaux auf, wurde aber unterwegs von den Liguisten festgenommen und an Spanien ausgeliefert 1593. Im Inquisitionsgefängnis zu Saragossa verweigerte er den üblichen Schwur, daß er die Wahrheit sagen wolle, und blieb bei seinen Ja ja, Nein nein. Er erklärte, die Lehre der römischen Kirche sei vielfach im Widerspruch mit der Christi und der Apostel, wofür er mehreres anführte. Nach dem zweiten Verhör wurde er sterbenskrank. Zwei Theologen versuchten ihn zu bekehren, vergebens. Der Prozeß wurde nach seinem Tode zu Ende geführt, der Leichnam wurde ausgegraben und nebst Statue verbrannt, 17. April 1595.

Melchior Roman, ein Aragonier, dessen Vatermutter eine Ferrer war, eine Verwandte des hl. Vincenz Ferrere, trat in den Orden der Jacobiner. In der Provinz Toulouse wurde er zum Procureur Provincial ernannt und nach Rom geschickt; von dort zurückgekehrt wurde er Provinzialvikar und Beichtvater der Dames du Chapellet

d'Agen. Einen unauslöschlichen Eindruck hatte es einst auf ihn gemacht, daß er als Begleiter eines Inquisitors in Saragossa jemand wegen der Religion verbrennen sah, dessen Worte und Tapferkeit im Martyrium ihn von den Irrtümern Roms wegriefen. Im August 1600 trat er öffentlich in Bergerac zur reformierten Kirche über und veröffentlichte darüber ebenda eine kleine Schrift. **Ed. Boehmer † (Schäfer).**

Spanische Bibelübersetzung s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III, S. 142,29.

Spee, Friedrich von, gest. 1635. — Diel, Fr. v. Spee, eine biographische litterarhistorische Skizze, Freiburg 1873, 2. Aufl. von (B. Duhr) 1901; Cardauns, F. v. Spee, Frankfurt 1884; Goedeke, Gesch. der deutschen Dichtung² III (1887), 193—195; G. M. Dreves, Fr. v. Sp.: Allg. deutsche Biogr., Bd 35 (92 ff.); De Backer-Sommervogel, Nouv. Biblioth. des écrivains de la Soc. de Jésus, VIII, 1424 f.; Bloetzer, KKL² XI, 575 ff.; Ign. Gebhardt, Fr. Spee von Langenfeld, Hildesheim 1893; Eugen Wolff, Das deutsche Kirchenlied des 16. u. 17. Jahrhunderts, 1894; J. Schall, Zum Andenken an F. v. Spee: Deutsch-ev. Bl. 1899, 672 ff.; Th. Ebner, Fr. Spee und die Hexenprozesse seiner Zeit, Hamburg 1899; Bernh. Duhr S. J., Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen, Köln 1900; R. Müller, Zum Leben des Fr. v. Spee: HPolBl., Bd 124 (1900), 785 ff., Bd 125 (1901), 430 ff.

Friedrich von Spee, als katholischer Dichter geistlicher Lieder in deutscher Zunge rühmlich bekannt, wurde als Sprößling eines rheinischen Adelsgeschlechtes (Vorfahr der jetzigen Grafen von Spee auf Heltorp) 1591 zu Kaiserswerth geboren, wo sein Vater Peter v. Spee als kurkölnischer Burgvogt lebte. Über seine Jugendjahre und die Anfänge seines Bildungsgangs ist nichts Sicheres bekannt. Als neunzehnjähriger Jüngling (1610) trat er in den Jesuitenorden, erlangte 1613 die philos. Magisterwürde und wurde nach Vollendung seiner Studien und erhaltener Priesterweihe 1621 Lehrer der Grammatik, Philosophie und Moral am Jesuitenkollegium zu Köln. Von da ging er 1625 als Domprediger nach Paderborn, dann 1627 nach Würzburg, wohin Bischof Philipp Adolph ihn als Seelsorger begehrt hatte. Hier hatte seine Seelsorgerthätigkeit sich häufig den Unglücklichen zuzuwenden, die, als Hexen angeklagt, durch die Folter zu den unsinnigsten Geständnissen gebracht wurden und deren allein in der Stadt Würzburg während des genannten Jahrs und des nächstfolgenden 158 (dabei 3 Domherren und 14 andere Geistliche; auch mehrere Frauen und Kinder) den Feuertod erleiden mußten. Wie er diesen Gegenstand seines Berufs ansah, wie in ihm der Jesuit den Menschen, den Christen nicht zu korrumpieren vermocht hatte, beweist die überall, wo Spees gedacht wird, erzählte und in der Hauptsache gewiß glaubwürdige Anekdote, daß er, von dem nachmaligen Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, eines Tags gefragt: woher er, noch ein Dreißiger, schon graue Haare habe? die Antwort gab: daher, daß er so viele Hexen müsse zum Feuer geleiten, und doch keine einzige befunden habe, die nicht wäre unschuldig gewesen. (Hatte doch er allein in wenigen Jahren Zweihundert jener Unglücklichen diesen Dienst zu leisten!) Lauter, als durch sein graues Haar, sprach er später sein Urteil über diesen von theologischer Borniertheit und juristischer Prozeßlust mit gemeinsamem Eifer betriebenen Greuel durch die kühne Schrift aus, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Menschheit und Menschlichkeit sichert: Cautio criminalis v. de processu contra sagas liber, worin er in Form von 51 dubiis sowohl die Grundsätze, von denen man ausging, als auch das unverantwortliche richterliche Verfahren in nackter Blöße hinstellte. Er wagte nicht sogleich sich als Verfasser zu nennen; anfangs scheint das Buch sogar nur in Manuskripten und in kleineren Kreisen in Umlauf gekommen zu sein. Entstanden ist es wohl erst in Niedersachsen, wohin Spee von seinen Ordensobern gegen Ende 1628 versetzt worden war und wo er als erfolgreicher Leiter der katholischen Gegenreformation, besonders zu Peine (Bistum Hildesheim) Ruhm erwarb. Auch das mehrmonatliche Krankenlager in Hildesheim — herbeigeführt angeblich durch einen Mordanschlag bewaffneter Protestanten (bei Woltorp, 29. April 1629) auf sein Leben, der übrigens anderweiter Angabe zufolge nur in einer argen Insultierung oder Verhöhnung bestanden haben soll (s. Thonemann bei Bloetzer a. a. O. 577, dessen Darstellung übrigens von R. Müller [HPBl. 124 und 125, s. o.] bestritten wird) — sowie eine längere Zeit stiller Zurückgezogenheit in dem Dörfchen Falkenhagen bei Corvey a. d. Weser gingen dem erstmaligen, noch anonymen Erscheinen der Cautio zu Rinteln 1631 noch vorher (vgl. d. Art. „Hexen" ꝛc. VIII, 35, 42—53, sowie wegen des Bibliographischen: Haubers Bibliotheca magica III, 2 f. 500 f. 783 f. und Goedeke l. c.). Auch von seinen geistlichen Dichtungen sind manche wohl während dieses seines Wirkens im Wesergebiete ent-

standen. — Seit 1632 lehrte er wieder in Köln Moraltheologie, und zwar mit bedeutenden Beifall; — hauptsächlich auf Grund v. Speescher Kollegienhefte bekennt Busembaum, die berühmte **Medulla theol. moralis** (1645 — vgl. d. Art. III, 581) ausgearbeitet zu haben. Den Beschluß seines Wirkens bildet eine längere pastorale Thätigkeit in Trier, die er während der Belagerung und nach Erstürmung der Stadt durch Kaiserliche und Spanier im Jahre 1635 zu üben hatte. Unermüdet stand er hier den Kranken, den Verwundeten und Sterbenden, den ihrer Habe Beraubten und Gefangenen bei, und wagte sich sogar in das Kampfgetümmel, um Hilfe zu leisten. Er wurde das Opfer solcher Berufstreue: von einem Kranken nahm er ein ansteckendes Fieber mit, das seinem Leben am 7. August des genannten Jahres ein Ende machte.

Nächst der **Cautio cr.** ist es Spees geistliche Poesie, die ihm einen geschichtlichen Namen erworben hat. Dieselbe trat ans Licht in zwei Werken: 1. „Trutz-Nachtigall" — eine Reihe von Liedern der Liebe zu Gott und Christus (unter jenem seltsamen Titel darum vereinigt, weil, wie der Dichter im Vorwort sagt: „das Büchlein trutz allen Nachtigallen süß und lieblich singet"). Zuerst ist es gedruckt 1649 in Köln, einige Ausgaben folgten. Dann war es lange vergessen, bis die Romantiker unseres Jahrhunderts an dem Dichter einen Fund machten; Brentano gab 1817 die Trutz-Nachtigall etwas modernisiert heraus; eine andere Ausgabe besorgten Hüppe und Junkmann, 1841; die neueste Hauptausgabe ist die von Balke (in „Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts", herausgeg. von Goedeke u. Tittmann, Bd 14, Leipzig 1879, abgedruckt New York 1900). 2. Das „Güldene Tugendbuch", ein großenteils in Prosa verfaßtes, aus geistlichen Übungen in Gesprächen zwischen Beichtvater und Beichtkind, zwischen Jesus und der Seele, nebst Gleichnissen, Erzählungen u. s. w. bestehendes Erbauungsbuch, in das aber Dichtungen des Verfassers vielfach eingeschaltet sind. Letzteres wurde frühestens 1643, wo nicht ebenfalls erst 1649 gedruckt; in modernisierender Überarbeitung neuherausgeg. Coblenz 1850; besser durch Frz. Hattler, Freiburg 1887 (2. Aufl. 1894).

Spee steht mit seiner Poesie isoliert da; keine der Dichterschulen seines Jahrhunderts kann ihn den Ihrigen nennen. Mit Opitz hat Spee das feine Ohr für die Prosodie, den euphonischen Formensinn gemein. Entschieden höher als Opitz steht er aber durch den in tiefer Seele wahrhaft empfundenen Inhalt seiner Lieder; während jener so viele eitle Zwecke verfolgt, dichtet dieser in aller Verborgenheit, aber er thut es mit Anwendung alles besten Wissens und Könnens, um Gott damit zu ehren. Mit Scheffler verglichen, verliert sich Spee zwar nie in jenes Gebiet des „Schauerlich-Übergöttlichen und darum Ungöttlichen", wie es Vilmar (Litt.-Gesch.[6], 431) nennt, was das Merkmal eines „theosophischen Pantheismus" ist, dazu ist er zu nüchtern, zu natürlich; um sich nach Art der Mystiker von der Natur völlig abzukehren und in Gott flammend aufzugehen, dazu hat er eine zu große Freude an der Natur und ihrer Schönheit. Dagegen haben die Schefflerschen Lieder die Fähigkeit gehabt, evangelische Gemeindelieder zu werden, was die besten heute noch sind; dies ist aber unseres Wissens noch keinem von Spees Liedern widerfahren. Diese tragen fast durchgängig den Charakter von Gedichten. Auch bewegt er sich nur in einem beschränkten Kreise geistlichen Lebens: es ist immer entweder Naturanschauung oder Ausdruck persönlicher, glühender Liebe zu Christus, was wir vernehmen; dem objektiven Wahrheits- und Lebensgebiete des Christentums bleibt er fern. Dessenungeachtet ist dieser in der Stille dichtende Ordensbruder eine durchaus ehrwürdige Erscheinung. Er gehört als ehrlicher deutscher Dichter der Nation an und soll als solcher desto mehr in Ehren gehalten werden, je mehr es die Art und Tendenz seines Ordens zu allen Zeiten war, Nation und Sprache für nichts zu achten und die edelsten Güter der römischen Kircheneinheit zum Opfer zu bringen. **(Palmer †) Zöckler †.**

Speier, Bistum. — Urkundenbuch z. Geschichte der Bischöfe zu Speyer, v. F. X. Remling, 2 Bde, Mainz 1852 f.; Urkunden z. Pfälzischen Kirchengeschichte im MA, veröffentl. von F. X. Glasschröder, München 1903; Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer, herausgeg. von A. Hilgard, Straßburg 1885. Annal. Spirens. MG SS XVII, S. 80 ff. Series episc. XIII, S. 318. Nekrolog., Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins XXVI, S. 414 ff. — F. X. Remling, Gesch. der Bischöfe zu Speyer, 2 Bde, Mainz 1852. 54; ders., Urk. Gesch. der ehemal. Abteien u. Klöster im jetzigen Rheinbayern, 2 Bde, Neustadt 1836.

Zu den linksrheinischen Germanen gehörten die Nemeter. In dem von ihnen besetzten Gebiet lag das schon in der Keltenzeit gegründete Kastell Noviomagus am Speierbach, das zur Munizipalstadt geworden den Namen Colonia Nemetum erhielt. Es ist nicht unmöglich, daß hier schon während der Römerherrschaft das Christentum Fuß faßte.

Aber beweisen läßt es sich nicht: christliche Inschriften aus dieser Zeit sind nicht vorhanden, die Bischofsliste führt nicht in sie hinauf, und der angebliche erste Bischof der Stadt, Jesse, Jessius, ist nur durch die gefälschten Akten der angeblichen Kölner Synode von 346 bezeugt. Das erste sichere Zeugnis für den Bestand eines Bistums in Speier fällt in die fränkische Zeit. Auf der Pariser Synode von 614 findet sich die Unterschrift Ex civitate Spira Hildericus episcopus, MG CC 1, S. 192. Seitdem ist der Bestand des Bistums nicht mehr erschüttert worden. Es trat bei der Organisation des Mainzer Erzbistums in diesen Sprengel. Die kleinere Hälfte der Diöcese lag auf dem linken, die größere auf dem rechten Rheinufer. Lauterburg und Altrip bei Mannheim bezeichnen im Süden und Norden die Endpunkte, im Westen reichte die Ausdehnung bis in die Nähe von Pirmasenz, welcher Ort jedoch schon zum Bistum Metz gehörte, nach Osten erreichte die Diöcese die Grenze des jetzigen württembergischen Jagstkreises, so daß Backnang noch in sie fiel.

Bischofsliste. Hilderich, 614; Principius (unter Sigibert III. 634—656); Dragobod (unter Childerich II. 663—675 u. 700); Liudo?, 739; David 744. 748; Basin 762, um 780; Fraido 782; Benedikt 829; Hettin; Gebhard I. 847. 877; Einhard 903, gest. 918; Bernhard; Amalrich, gest. 941; Reginbald I. 941—949; Gotfrid I. 950—961; Otgar 961—970; Balderich 970—986; Ruoppert 986—1004; Walther 1004—1027; Reginger 1028—1032; Reginbald II. 1032—1039; Sigebod I. 1039—1054; Arnold I. 1054—1055; Konrad I. 1056—1060; Einhard II. 1060—1067; Heinrich I. 1067—1075; Huzmann 1075—1090; Johann I. 1090—1104; Gebhard II. 1105—1107, Brun gest. 1123; Arnold II. 1123—1126; Sigfrid II. 1126—1146; Günther 1146—1161; Udalrich I. 1162—1163; Gotfrid II. 1163—1167(?); Rapod; Konrad II. 1176; Udalrich II. 1178?—?; Otto? —1200; Konrad III. v. Scharfenberg 1201(?)—1224; Bernger v. Entringen 1224—1232; Konrad IV. v. Tan 1233—1236; Konrad V. v. Eberstein 1237—1245; Heinrich II. v. Leiningen 1245—1272; Friedrich v. Bolanden 1272—1302; Sigebod II. v. Lichtenberg 1302—1314; Emich v. Leiningen 1314—1328; Berthold v. Buchegg 1329; Walram v. Veldenz 1329—1336; Gerhard v. Ehrenberg 1336—1363; Lamprecht v. Born 1364—1371; Adolf v. Nassau 1371—1381, bezw. 1389; Nikolaus v. Wiesbaden 1381—1396; Raban v. Helmstädt 1396—1430; Adolf v. Eppenstein 1430—1433; Reinhard v. Helmstädt 1431—1455; Sigfrid III. v. Venningen 1455—1459; Johann v. Hoheneck 1459—1463; Matthias v. Rammung 1463—1478; Ludwig v. Helmstädt 1478—1504; Philipp v. Rosenberg 1504—1513; Georg, Pfalzgraf 1513—1529.

Hauck.

Speier, Reichstage in. 1. 1526. — W. Friedensburg, Der Reichstag zu Speier 1526, Berlin 1887; ders., Zur Vorgeschichte des Torgauischen Bündnisses, Marburg 1884; J. Ney, Der Reichstag zu Sp. 1526, Hamburg 1889; A. Kluckhohn, Der Reichstag zu Sp. 1526 in der HZ 56, 193 ff. Vgl. ferner außer Sleidan, Seckendorf ꝛc., Bucholtz, Gesch. Ferdinands I., Wien 1831, Bd II, 371 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. III, Buch 4, Kap. 2; Rommel, Philipp d. Großmütige I, 141 f.; II, 101 ff.; Keim, Schwäbische Reformationsgesch. 48 ff.; Janssen, Gesch. des deutschen Volks III, 39 ff.; Hefele-Hergenröther, Konziliengesch. IX, 454 ff; Maurenbrecher, Gesch. d. kath. Ref. I, 259 ff.; Baumgarten, Gesch. Karls V., II, 552 ff.; Kawerau, Joh. Agricola 90 ff.; Egelhaaf, Deutsche Gesch. im 16. Jahrh. I, 632 ff. — Akten ꝛc. bei Kapp, Kleine Nachlese ꝛc., II, 679 ff.; Walch, Schriften Luthers XVI, 243 ff.; v. d. Lith, Erläuterungen d. Reformationshist. 170 ff.; Annales Spalatini in Menckens scriptores II, 657 ff.; Veesenmeyer in Vaters Archiv 1825, I, 22 ff.; J. Ney, Analekten zur Gesch. d. Reichst. zu Sp. 1526 in ZKG VIII, 300 ff.; IX, 137 ff.; XII, 334 ff und 593 ff.; G. Virck, Polit. Korrespondenz der Stadt Straßburg I, 253 ff.

Alle Bemühungen Karls V., während seiner Abwesenheit von Deutschland bei den Ständen den Vollzug des Wormser Edikts durchzusetzen, blieben erfolglos. Der erste Nürnberger Reichstag von 1522/23 lehnte ihn ausdrücklich ab, der zweite von 1524 beschloß zwar die Ausführung des Mandats, machte aber diesen Beschluß durch den Zusatz „so viel als möglich" thatsächlich unwirksam. Ein auf den 29. September 1525 nach Augsburg berufener Reichstag wurde so wenig besucht, daß in dem Abschiede vom 9. Januar 1526 nur die Nürnberger Bestimmungen wiederholt werden konnten, nach denen das hl. Evangelium nach Auslegung der von der Kirche angenommenen Lehrer gepredigt und um baldige Berufung eines Konzils gebeten werden sollte. Auf einem neuen Reichstage in Speier sollten nun alle Stände erscheinen, um die religiösen Fragen zur Entscheidung zu bringen. Die sich dabei für die Freunde der Reformation eröffnenden Aussichten waren schlimm genug. Die Gegner derselben waren in den letzten Jahren in engere

Verbindung getreten. Im Juli 1524 hatten sich in Regensburg die süddeutschen, am 26. Juni 1525 zu Dessau die norddeutschen katholischen Fürsten näher zusammengeschlossen. Früher Schwankende waren durch den Bauernkrieg stutzig geworden. Am 11. November 1525 beschlossen die Mitglieder des schwäbischen Bundes, gegen Ende des Jahres die Domkapitel der dem Erzbischof von Mainz untergeordneten Bistümer die Bekämpfung der lutherischen Sekte. Bald darauf traten die Dessauer Verbündeten in Mainz zusammen und sandten von da den Herzog Heinrich von Braunschweig nach Spanien, um Karl um kräftige Unterstützung des gefährdeten alten Glaubens zu ersuchen. Der Kaiser, welcher bisher nur durch seine schwierige politische Lage an der Ausführung seiner stets gehegten Absicht, die lutherische Lehre zu vertilgen, gehindert worden war, ging mit Freuden auf diese Anregung ein. Durch den am 14. Januar 1526 mit Frankreich geschlossenen und von Franz I. durch feierlichen Eid bekräftigten Frieden von Madrid war ihm endlich die ersehnte freie Hand gegeben. So wollte denn Karl nunmehr im Juni aus Spanien nach Rom aufbrechen, dann nach Deutschland kommen und hier alles aufbieten, um dem Luthertum ein Ende zu machen. Diese Absicht kündigte er in einer vom 23. März 1526 aus Sevilla datierten Instruktion an, welche dem Herzoge Heinrich zur Mitteilung an die norddeutschen katholischen Stände mitgegeben wurde und auch den oberdeutschen durch den Bischof von Straßburg zuging. Zugleich forderte Karl zum Festhalten an dem alten Glauben auf und verlangte von den einzelnen Ständen eine Erklärung über ihre Stellung zu demselben. „Es war, als wollte der Kaiser Heerschau halten, bevor er den Angriff eröffnete."

Unter so bedrohlichen Umständen wurde der Reichstag am 25. Juni 1526 durch den Erzherzog Ferdinand eröffnet. Nach der kaiserlichen Proposition sollte besonders darüber verhandelt werden, wie bis zu einem in Aussicht gestellten Konzil der christliche Glaube und „die wohlhergebrachten guten christlichen Übungen und Ordnungen" der Kirche von allen Ständen gehandhabt, Übertreter aber gestraft und zum Gehorsam gebracht werden könnten, damit das Wormser Edikt bei jedermann zur Ausführung komme. Von den kirchlichen Mißbräuchen und den Beschwerden gegen Rom, deren Abstellung noch die Instruktion zu dem Augsburger Reichstage verlangt hatte, war jetzt keine Rede mehr. Nach dem Herkommen berieten nun zunächst die beiden fürstlichen Kollegien über die auf diesen Vortrag zu erteilende Antwort. Obwohl Kurfürst Johann von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen, die Häupter der evangelischen Partei, noch nicht anwesend waren, fiel dieselbe doch für die Sache der Reform nicht ungünstig aus. Man einigte sich zu einem am 30. Juni den Städten mitgeteilten Vorschlage, nach welchem man sich zwar mit der Beibehaltung der wohlhergebrachten christlichen Gebräuche einverstanden erklärte, aber auch trotz des anfänglichen Widerspruchs der Bischöfe verlangte, daß über die Beseitigung der kirchlichen Mißbräuche verhandelt werde. Noch günstiger lautete die Antwort der Städte, bei denen die Gesandten der entschieden evangelischen Städte Straßburg, Nürnberg und Ulm die führende Rolle spielten. Dieselben erklärten die Durchführung des Wormser Edikts für unmöglich und bemerkten, die wohlhergebrachten christlichen Übungen müßten allerdings in Kraft bleiben, weil es keinem Menschen zukomme, in unserem auf Christus und sein Wort gegründeten Glauben eine Änderung vorzunehmen. Wohlhergebracht könne man aber doch keine Bräuche nennen, welche dem Glauben an Christus und seinem hl. Worte zuwider seien und durch die die Christen von Gott weg und auf menschlichen Witz geführt würden. Solche Übungen könne man nicht beibehalten wollen. Deshalb müsse über deren Abstellung beraten werden. Am 4. Juli wurde diese Antwort der Städte den fürstlichen Kurien mitgeteilt und machte auf sie einen solchen Eindruck, daß sie ungeachtet des Einspruchs der Geistlichen alsbald unverändert angenommen wurden.

Und nun wählte jedes der drei Kollegien, das kurfürstliche, fürstliche und städtische, für sich einen Ausschuß, der die abzustellenden Mißbräuche von den beizubehaltenden guten Uebungen scheiden sollte. Derselbe Reichstag, der berufen worden war, um die Vernichtung der lutherischen Sekte vorzubereiten, schien zu einem Gerichtshofe über die kirchlichen Mißbräuche geworden zu sein. Statt Luthers und seiner Anhänger wurden seine Gegner auf die Anklagebank verwiesen. Die alten Beschwerden gegen die Geistlichkeit und die päpstliche Kurie wurden wieder hervorgeholt und die antirömische Stimmung des größten Teils der deutschen Nation trat offenkundig zu Tage. Welche Stärkung mußte diese Strömung erst erfahren, als am 12. Juli Landgraf Philipp in Speier eintraf und ihm am 20. Juli Kurfürst Johann folgte! Gegenüber den Bündnissen der katholischen Fürsten hatten sich Philipp und Johann durch einen Ende Februar 1526 zu Gotha geschlossenen, am 2. Mai in Torgau unterzeichneten Vertrag eng verbündet. Dem Torgauer Bunde

waren dann am 12. Juni in Magdeburg noch andere Fürsten beigetreten, welche entschlossen waren, die evangelische Wahrheit offen zu bekennen. Und sie thaten das in Speier mit aller Entschiedenheit. Vor ihrer Abreise dahin hatten sie eine Ordnung aufgestellt, durch welche ihrem zahlreichen Gefolge die sonst auf Reichstagen übliche Unmäßigkeit und Unzucht strengstens verboten wurde. In ihren Wappen über den Toren ihrer Absteigquartiere und an den Livreen ihren Diener ließen sie zur öffentlichen Bezeugung ihrer Gesinnung die Buchstaben V. D. M. I. E. (Verbum Domini manet in Eternum) anbringen. Ihre Prediger Georg Spalatin, Johann Agricola und Adam Krafft von Fulda predigten, als ihnen die Überlassung einer Kirche verweigert worden war, unter außerordentlichem Zulauf des auch aus der Umgebung herzuströmenden Volks abwechselnd täglich einmal, an Feiertagen zweimal in den Höfen ihrer Wohnungen unter freiem Himmel. Auch zahlreiche Fürsten und Vornehme, sowie Geistliche der Stadt nahmen an diesen Gottesdiensten teil, während der Dom, in welchem Faber und ein Franziskanermönch predigten, ziemlich verlassen blieb. Die kirchlichen Fastengebote beachteten die evangelischen Fürsten nicht und ließen, obwohl die kaiserlichen Kommissäre sie ersuchten, es zu unterlassen, öffentlich an Freitagen und Samstagen auf ihren Tafeln Fleisch auftragen. Diese entschiedene Haltung verfehlte ihre Wirkung nicht. Noch auf keinem Reichstage war so freimütig wider Papst und Bischöfe geredet worden. Schon sprach man von einem Bunde von mehr als fünfzehn Fürsten, die das Evangelium predigen lassen wollten.

Unter diesen Umständen fingen die Gegner an kleinlaut zu werden und vermochten in den drei Ausschüssen mit ihren Absichten nicht durchzudringen. Selbst das Gutachten des Kurfürstenrates gedachte des Wormser Edikts nicht. Der fürstliche Ausschuß wiederholte zwar die Nürnberger Forderung, daß Gottes Wort nach Auslegung der von der Kirche angenommenen Lehrer verkündigt werden solle, fügte aber in echt evangelischer Weise bei, daß eine Schrift immer mit Vergleichung anderer Schriftstellen zu erläutern sei. Doch solle man dabei nicht neue Auslegungen aus dem hebräischen und griechischen Texte beibringen. Die sieben Sakramente und die lateinische Messe wollte der Ausschuß zwar beibehalten wissen, erklärte aber doch die Verlesung der Episteln und Evangelien in deutscher Sprache für wünschenswert. Auch die Zulassung der Priesterehe und des Laienkelchs, sowie eine Ermäßigung der Fastengebote wurde als erstrebenswert bezeichnet. Eine noch freiere Sprache führten die Städte. Obwohl Erzherzog Ferdinand am 28. Juli die Städtegesandten besonders ermahnt hatte, dem Willen des Kaisers nicht zu widerstreben, stellte der Städteausschuß noch weitergehende Forderungen. Er beanspruchte für die weltliche Obrigkeit das Recht, untaugliche Pfarrer zu entfernen und durch andere zu ersetzen, sowie über Fasten und Feiertage Verfügung zu treffen. Entschieden erklärte er sich gegen die Bettelmönche, deren Klöster allmählich zu Gunsten des gemeinen Almosens einzuziehen seien. Überall solle man das Evangelium frei predigen lassen und es überhaupt jedem Stande freistellen, wie er es bis zu einem freien Konzil mit den Zeremonien halten wolle.

Das fürstliche Gutachten wurde an 30. Juli den Städten bekannt gegeben und zugleich zur weiteren Beratung der Sache ein „großer Ausschuß" bestellt, in welchen auch die Städte zwei Mitglieder verordneten. Bevor dieser aber seine Thätigkeit begann, trat der Erzherzog plötzlich mit der Forderung hervor, sich in diese Beratungen nicht einzulassen, da eine den Ständen noch nicht mitgeteilte kaiserliche Nebeninstruktion alle derartigen Beschlüsse vor dem Konzil verbiete. Dieselbe wurde am 3. August den versammelten Ständen zur Kenntnis gebracht und enthielt in der That den ausdrücklichen Befehl, in der „kurzen Zeit" bis zum Konzil nichts vorzunehmen, was dem christlichen Glauben, dem alten Herkommen und den Einrichtungen der Kirche zuwider sei, vielmehr dem Wormser Mandate einfach nachzukommen. Wenn Ferdinand dieses vom 23. März 1526 datierte Schriftstück bisher zurückgehalten hatte, so that er dies offenbar in der Absicht, den Ständen den Schein einer freien Bewegung zu bewahren, und in der Hoffnung, daß die schon in der Proposition klar genug ausgesprochene Willensmeinung des Kaisers genügen werde, um den Reichstag von derartigen Beschlüssen zurückzuhalten. Als er aber nun erkannte, daß diese Hoffnung sich nicht erfülle, zog er jenen Befehl hervor, um alle weiteren reformfreundlichen Beschlüsse zu verhindern.

Der erste Eindruck des Vorhalts der kaiserlichen Kommissäre war verblüffend. Während die eifrigen Katholiken daraus neue Hoffnung schöpften, vernahm sie die Mehrheit der Stände mit Staunen und Unwillen, da sie dadurch den Hauptzweck des Reichstags vereitelt sah. Schon rüsteten sich viele zur Abreise und konnten nur mit Mühe durch den Erzherzog davon abgehalten werden. Über die auf die Mitteilung zu erteilende

Antwort verhandelten zunächst die fürstlichen Kurien. In beiden kam es längere Zeit zu keiner Einigung. Endlich griff man im Kurfürstenrate, nachdem bei drei erfolglosen Abstimmungen drei reformfreundliche gegen ebensoviele gegnerische Stimmen gestanden hatten, auf Anregung des Erzbischofs von Trier zu einem dann auch von der Hälfte des Fürstenrats gebilligten Ausweg. Man schlug vor, den Kommissären zu erwidern, hinsichtlich der Glaubensfrage werde gewiß jeder Stand ihres Anbringens eingedenk sein und sich „so halten und vernehmen lassen, wie er das gegen Gott, auch (!) kaiserliche Majestät und das Reich getraue zu verantworten.“ Mit dieser nicht neuen, schon am 9. Januar 1525 von dem Landgrafen gelegentlich gebrauchten Wendung, welche hier auf dem Reichstag zuerst auftauchte, hoffte man über die Schwierigkeiten der augenblicklichen Lage hinwegzukommen und die sachliche Entscheidung zu vertagen, über welche jetzt zur Einigung zu kommen keine Aussicht bestand.

Es war wiederum die Haltung der Städte, welche in dieser schwierigen Lage einen für den Reichstag gangbaren Weg zeigte. Dieselben überreichten mit ihren inzwischen fertig gestellten Beschwerdeartikeln den Ständen eine Eingabe, welche ihrem Freimute und ihrer staatsmännischen Einsicht alle Ehre macht. Nach Wiederholung ihrer Erklärung, daß das Wormser Mandat nicht vollzogen werden könne, bemerkten sie, der Kaiser müsse das selbst erkennen, wenn er persönlich anwesend wäre. Zudem seien die politischen Verhältnisse seit dem um mehr als vier Monate zurückliegenden Erlasse jener Instruktion durchaus andere geworden. Ohne Zweifel würde der Kaiser heute, wo der Papst sich im Kriegszustand mit ihm befinde, anders denken, als damals. Das in Aussicht gestellte Konzil werde auch in absehbarer Zeit gar nicht zusammentreten können. Die Städte schlugen deshalb vor, dem Kaiser durch eine Botschaft Bericht über den Stand der Dinge im Reiche zu erstatten und ihn um Bewilligung der in Nürnberg beschlossenen, von ihm verbotenen Nationalversammlung, sowie um Suspension des Wormser Edikts zu ersuchen.

In der That hatte sich die politische Lage in den letzten Monaten völlig geändert. Clemens VII., dem seine Interessen in Italien mehr am Herzen lagen, als die Bewahrung der Einigkeit mit dem Kaiser zur Erhaltung des alten Glaubens, hatte den König Franz von seinem Eide entbunden, zum neuen Kriege gegen Karl ermuntert und am 22. Mai mit Frankreich, Venedig und Florenz wider den Kaiser die „heiligste Liga“ von Cognac geschlossen. Schon lagen die kaiserlichen und päpstlichen Truppen gegen einander zu Felde und es war zwischen beiden bereits zu einem blutigen Zusammenstoße gekommen. Auch in Speier war dies bekannt geworden und es erschien deshalb durchaus glaublich, daß, wie man sich erzählte, der Kaiser seine Stimmung geändert und nach den Niederlanden die Weisung erlassen habe, in Sachen des Glaubens „säuberlich zu thun.“ — Die den Thatsachen durchaus entsprechende Vorstellung der Städte verfehlte ihre Wirkung nicht. Schon am 5. August nahm zuerst der große Ausschuß und dann der Reichstag den Vorschlag einer Gesandtschaft an den Kaiser einmütig an. Über die den Gesandten zu erteilende Instruktion wurde dann im Ausschusse am 7., im Plenum am 12. August verhandelt. Die endgiltige Feststellung derselben erfolgte nach Überwindung einiger von den Geistlichen ausgehenden Schwierigkeiten am 21. August. Als Mitglieder der Botschaft wurden neben dem Augsburger Dompropste Marquard von Stein und dem streng katholischen Joh. Faber auch Graf Albrecht von Mansfeld und Jakob Sturm von Straßburg bestimmt. Diese Gesandten sollten nach ihrer Instruktion den Kaiser daran erinnern, was sich in den letzten Jahren im Reiche wegen des Glaubenszwiespalts zugetragen habe. Auf dem Reichstage habe man sich nun, dem kaiserlichen Befehle gehorsam, jeder Beschlußfassung in der Glaubensfrage enthalten. Nachdem aber ein Teil der Reichsstände der bisher geübten Kirchenlehre und deren Zeremonien, ein anderer aber einer Lehre und Zeremonien anhange, die ihres Erachtens auch christlich seien, und jeder Teil seinen Weg für die christliche Wahrheit halte und dabei beharren wolle, könne Friede und Einigkeit im Reiche nicht besser gepflanzt werden, als durch ein frei Generalkonzil oder wenigstens eine Nationalversammlung. Deshalb solle der Kaiser gebeten werden, so bald möglich nach Deutschland zu kommen, wo durch seine Gegenwart wohl guter tröstlicher Rat gefunden werde. Ferner möge er daran sein, daß zum förderlichsten, spätestens nach anderthalb Jahren ein gemein frei Konzilium in deutschen Landen oder, wenn das nicht zu erreichen sei, eine freie Nationalversammlung aller Stände deutscher Nation vorgenommen werde, bei der der Kaiser auch in Person erscheinen möge. Die Vollstreckung des Wormser Edikts, welches nicht überall habe ausgeführt werden können, möge der Kaiser in Anbetracht der „schweren Läufe dieser Zeit“, so viel die Strafe desselben belangt, „gnädiglich in Ruhe

stellen." Das werde ohne Zweifel großen Gehorsam bewirken und zu Friede und Einigkeit höchst dienlich sein. Endlich sollten die Gesandten noch von dem zu Erhaltung des Friedens und Verhütung künftigen Aufruhrs gefaßten einmütigen Beschlusse des Reichstags Mitteilung machen, nach welchem sich die Stände vereinigt hätten, „mittler Zeit des Konzilii oder aber Nationalversammlung nichtsdestoweniger mit ihren Unterthanen in Sachen, so das Edikt, durch kaiserliche Majestät auf dem Reichstage zu Worms ausgangen, berühren möchten, für sich also zu regieren und zu halten, wie ein jeder Solches gegen Gott und kaiserliche Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten." Mit diesem Wortlaute wurde der Satz auch in den Reichstagsabschied aufgenommen, welcher am 27. August unterzeichnet wurde, nachdem Landgraf Philipp schon am 22. und Kurfürst Johann am 25. August von Speier abgereist waren. Derselbe fand auch die Zustimmung des Erzherzogs Ferdinand, welcher, durch schlimme Nachrichten über den Einbruch der Türken in Ungarn beunruhigt, die Stände am 17. August dringend zu rascher Erledigung der Geschäfte aufgefordert hatte. Unter ausdrücklicher Berufung auf die ihnen ausgestellte Vollmacht erklärte er mit den übrigen kaiserlichen Kommissären „von römischer kaiserlicher Majestät wegen", Alles und Jedes, was in dem Abschied steht „und kaiserliche Majestät berühren mag", fest, unverbrüchlich und aufrichtig zu halten und zu vollziehen.

Mit den Ergebnissen des Reichstags konnten die Freunde der Reformation zufrieden sein. Die schlimmen Absichten ihrer Widersacher waren, nicht zum wenigsten infolge der verblendeten Politik des Papstes, vereitelt worden. Die Notwendigkeit einer Reform war durch die Wiederholung der Beschwerden wider die Geistlichkeit und die einstimmige Forderung eines Konzils von neuem anerkannt worden. Hierzu kam jene Bestimmung, welche dem Reichstage seine bleibende geschichtliche Bedeutung gab. Über den Sinn und die Tragweite derselben besteht Meinungsverschiedenheit. Während Ranke in ihr „die gesetzliche Grundlage der Ausbildung der deutschen Landeskirchen" erkennt und dem Reichstage die Absicht zuschreibt, „jedem Reichsstande in Hinsicht der Religion Autonomie zu gewähren", bemerkt Janssen, daß nach dem Wortlaute des Abschieds von einer „rechtlichen Anerkennung des Territorialkirchentums" nicht die Rede sein könne. Gewiß insofern nicht mit Unrecht, als keineswegs die Absicht bestand, einen bleibenden Rechtszustand zu schaffen, nach welchem jeder Reichsstand von nun an befugt sein sollte, in seinem Gebiete in Glaubenssachen nach seinem Gefallen zu verfügen. Das erhellt schon aus den Umständen, unter denen die Klausel entstand, und aus der zeitlichen Begrenzung ihrer Giltigkeit bis zum Konzil, welches die endgiltige Entscheidung treffen sollte. Auch der Hinweis auf die Verantwortung vor dem Kaiser hatte bei dessen bekannter Gesinnung eine sehr wesentliche Bedeutung. Der Speierer Abschied brachte keinen dauernden Friedensschluß, sondern, wie Friedensburg sagt, einen „Waffenstillstand, wie er durch die Lage der Dinge geboten schien", eine Vertagung der schließlichen Entscheidung, durch welche man über die Verlegenheiten der augenblicklichen Lage hinwegzukommen hoffte. Aber auch Ranke hat das gewiß nicht verkannt und nicht behaupten wollen, daß durch den Abschied ein für alle Zukunft geltender rechtlicher Zustand herbeigeführt werden wollte. Wenn er aber bei seinen Ausführungen nicht an die formale Rechtslage, sondern an die geschichtlichen Folgen dachte, welche der Speierer Abschied thatsächlich nach sich zog, so entbehren dieselben nicht der Berechtigung. Denn die von dem Reichstage ins Auge gefaßte endgiltige Regelung der religiösen Frage blieb aus. Das Konzil kam ebenso wenig wie die Nationalversammlung. Die Gesandtschaft an den Kaiser kam nicht zu stande und wurde am 27. Mai 1527 durch diesen ausdrücklich verboten. Da konnten sich die evangelischen Stände durch den Abschied in der That für berechtigt halten, in ihren Gebieten nicht bloß die bereits eingeführten Neuerungen in Glaubenssachen beizubehalten, sondern auch weitere ins Werk zu setzen. Denn sie waren überzeugt, damit nur ihre Pflicht zu erfüllen und Gottes Willen zu thun, und deshalb dies jederzeit vor Gott zu verantworten bereit. Von Anfang an stand ihnen diese Rechenschaft vor Gott in erster Linie. In dem ersten Gutachten des großen Ausschusses war dies mit den, erst nachträglich gestrichenen, Worten: „gegen Gott zuvorab und darnach gegen kaiserliche Majestät" ausdrücklich ausgesprochen worden. Auch die Berichte über die Annahme jener Formel lassen keinen Zweifel darüber, daß man den Sinn derselben allgemein so auffaßte. So schrieben am 6. August die kurpfälzischen Gesandten, man habe beschlossen, daß jede Obrigkeit sich halten solle, wie sie das ihrer Gewissen halben gegen Gott und sonst gegen kaiserliche Majestät und das Reich vertraue zu verantworten". Und der Venetianer Longin deutet in einem Briefe aus Speier von 20. August den Beschluß gar dahin, daß jeder glauben möge, was ihm gefalle (che ognuno creda quel li piace). Was die Evangelischen aber vor

Gott verantworten konnten, waren sie auch vor dem Kaiser zu verantworten bereit, von dem sie stets noch hofften, daß er zu besserer Einsicht kommen und ihnen nicht verwehren werde, was ihr Gewissen ihnen gebiete. Außer dem Kaiser aber, dessen Abwesenheit vom Reiche ihnen stets die Möglichkeit offen ließ, sich von dem schlecht unterrichteten Kaiser auf den besser zu unterrichtenden zu berufen, war auch nach dem strengsten Wortlaute der Klausel kein Mensch berechtigt, sie über ihr Verhalten zum Wormser Edikt zur Rechenschaft zu ziehen. So wurde in der That der Speierer Beschluß von 1526 der thatsächliche Rechtsboden für die nun bewirkten weiteren Reformen der evangelischen Stände. Weil derselbe aber zugleich auf eine einheitliche Lösung der religiösen Frage vorerst verzichtete, konnten sich die katholischen Stände bei ihrer Unterdrückung des Evangeliums ebenfalls auf denselben berufen. Infolgedessen datiert wirklich, wie Ranke bemerkt, von diesem Reichstage die Spaltung der deutschen Nation in religiöser Hinsicht und wir sind berechtigt, ihn mit Köstlin als das wichtigste Ereignis für die äußere Entwickelung der Reformation seit dem Erlasse des Wormser Edikts zu bezeichnen.

2. 1529. J. J. Müller, Gesch. von den ev. Stände Protest. 2c., Jena 1705; Tittmann, Die Prot. d. ev. Stände auf dem Reichst. zu Speier, Leipzig 1829; A. Jung, Gesch. d. Reichst. zu Sp., Straßb. 1830; J. Ney, Gesch. d. Reichst. zu Sp. im J. 1529, Hamb. 1880; ders., Die Protest. d. ev. Stände zu Sp. 1529, Halle 1890; E. Heuser, Die Protestation von Sp., Neustadt a. H. 1904. — Ferner außer Sleidan u. Seckendorf die erwähnten Werke von Buchotz III, 391 ff., Rommel I, 233 ff und II, 213 ff., Keim 86 ff., Kawerau 90 ff., Janssen III, 130 ff., Maurenbrecher 273 ff., Hefele-Hergenröther IX, 568 ff., Egelhaaf II, 85 ff. — Akten u. Briefe bei Lünig, Walch XVI, 315 ff., Müller, Jung und Ney a. a. O., F. Dobel, Hans Ehinger auf d. Reichst. zu Sp. 2c., Augsb. 1877, im CR I, 1038 ff. bei Virck I, 319 ff. Auch einige bisher unbenützte archivalische Notizen sind verwertet. Die Appellationsschrift neuestens bei J. Ney, Die Appellation und Protest. der ev. Stände 2c., Leipzig 1906 (in den Quellenschr. zur Gesch. des Prot. H. 5). Zur Beurteilung der Protestation vgl. M. Walther, Für Luther wider Rom, Halle 1906, S. 321—334.

Noch drohender als 1526 war die politische Lage für die Evangelischen anfangs 1529 geworden. Kaiser und Papst standen wieder in gutem Einvernehmen und hatten die Verhandlungen bereits eröffnet, welche am 29. Juni 1529 in dem Frieden von Barcelona ihren Abschluß fanden. Karl V. war fester als je entschlossen, „der verpestenden Krankheit des Luthertums" nötigenfalls auch mit Gewalt entgegenzuwirken, und sein Bruder Ferdinand, der inzwischen König von Ungarn und Böhmen geworden war, teilte seine Gesinnung. Durch das übereilte Vorgehen des Landgrafen Philipp in den Packschen Händeln erbittert, waren viele katholische Stände ebenfalls zu entschiedenerem Vorgehen gegen die Reformation geneigt. Die evangelischen Stände wurden mit der Ungnade des Kaisers geschreckt. Als um diese Zeit die Städte Straßburg und Memmingen die Messe abschafften, wurde Straßburg durch das Reichsregiment ernstlichst verwarnt, der Vertreter von Memmingen aber im Februar 1529 aus dem schwäbischen Bundesrate ausgestoßen. Von dem am 30. November 1528 nach Speier anberaumten neuen Reichstage war deshalb wenig Gutes zu erwarten. Nach dem Ausschreiben sollte auf ihm auch darüber verhandelt werden, wie bis zu dem von neuem in Aussicht gestellten Konzil „die Irrung und Zweiung im heiligen Glauben in Ruhe und Frieden gestellt" werden möge. Wie der Kaiser aber diese Ruhe hergestellt sehen wollte, war aus der Proposition zu ersehen, welche die kaiserlichen Kommissäre, an deren Spitze wieder Ferdinand stand, bei der Eröffnung des Reichstags am 15. März 1529 den Ständen mitteilten. In ungewöhnlich schroffer Form wurde darin das Mißfallen des Kaisers über die in Deutschland entstandenen und täglich weiter ausgebreiteten verderblichen Lehren und Irrsale ausgesprochen, durch welche nicht nur die löblichen Gebräuche der Kirche, Gott zu Schmach und Unehre, verächtlich gemacht, sondern auch schwere Empörungen verursacht worden seien. Der Kaiser gedenke dem nicht länger zuzusehen. Das Konzil habe bisher noch nicht berufen werden können, werde aber jetzt „zum ehesten" ausgeschrieben werden können, da auch der Papst es gerne fördern werde. Bis zum Konzil aber verbiete der Kaiser bei strengster Strafe, bei des Reiches Acht und Aberacht, irgend jemand, altem Herkommen zuwider, mit Einziehung geistlicher und weltlicher Obrigkeit zu vergewaltigen oder zu unrechtem Glauben zu verleiten. Endlich wurde bemerkt, aus der bekannten Bestimmung des letzten Speierer Abschieds sei „großer Unrat und Mißverstand wider unsern heiligen christlichen Glauben" gefolgt. Der Kaiser hebe denselben deshalb hiemit auf, kassiere und vernichte ihn aus kaiserlicher Machtvollkommenheit und befehle den Ständen, an Stelle jenes Artikels die erwähnte in der Proposition enthaltene Bestimmung zu setzen.

Ohne Zweifel lag hierin eine Überschreitung der Befugnisse des Kaisers und ein

Eingriff in die Rechte der Stände. Nachdem der letzte Abschied in aller Form Rechtens beschlossen und von den Vollmachtträgern des Kaisers in dessen Namen angenommen worden war, stand es dem Kaiser weder zu, ihn einseitig aufzuheben, noch den Ständen zu befehlen, was an dessen Stelle zu setzen sei. Nicht nur die entschieden Evangelischen erkannten deshalb die Forderung der Proposition als unannehmbar, sondern auch gemäßigten Katholiken erschien sie bedenklich. Auf dem Reichstag hatte freilich diesmal die streng katholische Partei weitaus die Mehrheit. Männer wie Kardinal Lang von Salzburg, Abt Gerwig von Weingarten, Dr. Johann Faber und der baierische Kanzler Leonhard von Eck hatten die Führung und auch milder Denkende folgten ihrem Einflusse. Schon am 16. März schrieb deshalb Jakob Sturm nach Straßburg: „Besorg, wie ich die Personen, so hier sind, ansehe, es werd nit viel zu erlangen sein. **In summa, Christus est denuo in manibus Caiphae et Pilati**". Und der Memminger Abgeordnete Hans Ehinger klagte am 25. März, wie Dr. Eck den schwäbischen Bund regiere, so regiere er auch mit Dr. Faber und dem Abt von Weingarten und ihrem Anhang den Reichsrat.

Zunächst trat freilich dieses Übergewicht der Altgläubigen nicht offen hervor. In der zweiten Sitzung der Stände am 18. März gelang es sogar, gegen den Widerspruch der Geistlichen die Bestellung eines „großen Ausschusses" zur Vorbereitung der Reichstagsbeschlüsse durchzusetzen. Bei der Wahl desselben stellte sich aber heraus, wie wenig von dem Reichstag zu hoffen war. Von den 18 Mitgliedern des Ausschusses waren nur Kurfürst Johann von Sachsen und die Vertreter der Städte, Jakob Sturm von Straßburg und Johann Tetzel von Nürnberg, evangelisch. Einige andere neigten zur Vermittelung, alle übrigen gehörten wie Faber und Eck zu den entschiedensten Gegnern der Reformation oder folgten doch der Führung dieser Männer. So drangen denn „die Pfaffen", wie sie der Pfälzer Fleckenstein nannte, trotz des Widerspruchs der evangelischen Mitglieder im Ausschusse mit ihren Vorschlägen durch. Schon am 22. März beschloß derselbe mit Stimmenmehrheit, die Aufhebung der bekannten Bestimmung des letzten Abschieds und die Ersetzung derselben durch die in der Proposition geforderte zu beantragen. Nur sollte dieser Artikel „nicht so hart", wie in der Vorlage, sondern „gemildert" an die Stände gebracht werden. In einer Sitzung vom 23. März wurde der Antrag näher formuliert. Ein Vermittelungsvorschlag des Kurfürsten Johann, der bis an die äußerste Grenze des für evangelische Stände Möglichen ging, wurde von der Mehrheit abgelehnt. Nach ihm sollte der Abschied von 1526 dahin erläutert werden, daß die bei der hergebrachten Kirchenordnung verbliebenen Stände bis zum Konzil dabei verharren, die anderen aber sich nach jenem Abschied halten sollten, wie sie es gegen Gott und den Kaiser zu verantworten vertrauten, daß jedoch weitere Neuerung oder Sekten im christlichen Glauben aufzurichten bis zum Konzil so viel möglich und menschlich zu verhüten sei. Da bei Annahme dieses Vorschlags jede Ausbreitung der Reformation auf noch katholische Gebiete und ebenso die weitere Ausgestaltung der Reformation in evangelischen Landen ausgeschlossen worden wäre, war dessen Verwerfung durch die Ausschußmehrheit vielleicht auch für die Freunde der Reformation nicht zu bedauern. Das Gutachten des Ausschusses, welcher in den nächsten Tagen noch seine Anträge über die übrigen Reichsangelegenheiten feststellte, wurde am 3. April den Ständen zur Kenntnis gebracht und am 6. durch die Kurfürsten, am 7. durch das fürstliche Kollegium mit Stimmenmehrheit angenommen. Da aber die evangelischen Fürsten dagegen Beschwerde erhoben und erklärten, sie würden sich von dem vorigen Abschiede nicht dringen lassen, gab man das Gutachten zu nochmaliger Erwägung und Milderung einiger Ausdrücke an den Ausschuß zurück, wobei jedoch die „Substanz" des Gutachtens unverändert bleiben sollte. Das führte auch wirklich zu einer nicht unwichtigen Änderung des Vorschlags. In demselben hieß es zuerst, daß kein Stand den andern „mit Entwehrung der Obrigkeiten, Rent, Zins und Herkommen vergewaltigen" solle. Da diese Bestimmung, wie die kaiserliche Proposition ausdrücklich fordert, auch auf die geistliche Obrigkeit zu beziehen war, so wäre durch sie die Jurisdiktion der Bischöfe auch über die evangelische Geistlichkeit wiederhergestellt worden. Durch Streichung der Worte „Obrigkeit und Herkommen" wurde dieser Teil des Antrages nun für die Evangelischen annehmbar gemacht. Eine zweite Änderung, nach welcher in Gebieten, in denen die andere Lehre entstanden sei, niemand wie von der Messe, auch dazu gedrungen werden sollte, klang zwar sehr entgegenkommend, hatte aber, weil sie in katholischen Gebieten nicht gelten sollte, keine reale Bedeutung. Das Gutachten in seiner neuen Fassung wurde dann am 10. April den fürstlichen Ständen zur Kenntnis gebracht. Obwohl ein kursächsischer Rat sofort erklärte,

daß sein Herr gegen einen solchen Beschluß protestieren werde, wurde der Antrag in einer weiteren Sitzung vom 12. April mit Stimmenmehrheit angenommen und den Städten durch den Mainzer Kanzler zur Beschlußfassung mitgeteilt.

Bis dahin hatten die Städte, getreu ihrem Grundsatze, die Beschwerden einer einzelnen Stadt als gemeinsame Sache aller zu betrachten, ihre Einigkeit bewahrt, obwohl nicht wenige unter ihnen waren, deren Rat streng katholisch war. Dieselbe wurde äußerlich sogar noch festgehalten, nachdem König Ferdinand am 3. April die Abgeordneten der katholischen und am 4. die der evangelischen Städte vor sich beschieden und jene durch Lobsprüche und Versprechungen, diese durch heftige Vorwürfe und Drohungen mit der Ungnade des Kaisers gefügig zu machen versucht hatte. Es war ein Zeichen nicht geringen Muts, daß sich die Vertreter der letzteren, unter denen sich doch auch recht unbedeutende befanden, dadurch nicht schrecken ließen. Jakob Sturm konnte dem Könige in ihrem Namen sofort erwidern, sie seien in allen zeitlichen Dingen dem Kaiser zu gehorchen bereit; von dem Evangelium könnten sie aber um des Gewissens willen nicht abstehen. Auch die katholischen Städte blieben zunächst fest. Sie stimmten noch einer am 8. April den fürstlichen Ständen übergebenen „Supplikation“ zu, in welcher sie verschiedene Bestimmungen des Gutachtens ablehnten und baten, es bei den bewährten Festsetzungen des letzten Abschieds zu belassen. Nachdem die Reichstagsmehrheit aber ihre Vorstellung nicht beachtet hatte, mußten die Städte nunmehr zu dem ihnen als endgiltig beschlossen mitgeteilten Beschlusse Stellung nehmen. Bevor sie sich aber noch darüber äußern konnten, trat in jener Sitzung vom 12. April ein kursächsischer Rat mit der Erklärung hervor, daß Kurfürst Johann von Sachsen, Markgraf Georg von Brandenburg, Landgraf Philipp von Hessen, Fürst Wolfgang von Anhalt, sowie die Gesandten des Herzogs von Lüneburg und des Bischofs von Paderborn, endlich Graf Georg von Wertheim für sich und andere Grafen dem Beschlusse nicht zugestimmt hätten und in ihn nicht einwilligen könnten. Nach kurzer Beratung der Städtegesandten wiederholte dann Sturm in deren Namen die Bitte, es bei dem vorigen Abschied bleiben zu lassen, da viele Städte sich beschwert fühlen würden, wenn die Stände auf ihrem Beschlusse beharren wollten. Jetzt zeigte es sich aber, daß die Einschüchterungsversuche des Königs doch nicht erfolglos geblieben waren, und der bisher verhüllte Zwiespalt unter den Städten trat offen zu Tage. Noch bevor Sturm ausgeredet hatte, ergriff der Gesandte von Rottweil, Konrad Mock, das Wort und erklärte, es seien auch viele Städte vorhanden, deren Meinung es nicht sei, jene Bitte zu stellen. Als dann die Städtegesandten aufgefordert wurden, sich einzeln darüber zu erklären, ob sie den Abschied annehmen oder verweigern wollten, unterwarfen sich noch am 12. und 13. April 21 Städte dem Beschlusse, andere gaben ausweichende Antworten. Die übrigen Städte aber, unter ihnen auch einige, die sich später der Protestation nicht anschlossen, wie Frankfurt, Goslar, Nordhausen und Schwäbisch-Hall, hatten den Mut, auch jetzt noch ihre Einwilligung zu dem Abschied zu verweigern.

Noch in derselben Sitzung vom 12. April ließen die den Beschluß ablehnenden evangelischen Fürsten und Grafen durch den sächsischen Kanzler eine später als erstes Aktenstück in die Appellationsurkunde aufgenommene Beschwerdeschrift verlesen. Sie legten darin eingehend die Gründe dar, aus denen sie nicht in den Beschluß willigen könnten, und baten nochmals dringend um dessen Abänderung. Aber die Mehrheit gab nicht nach. Sie ließ den evangelischen Fürsten (am 13. April) nur mitteilen, sie hätten den Beschluß samt der Beschwerde den kaiserlichen Kommissären übergeben und überließen es diesen, ob sie „Mittel zu bequemer Vergleichung finden mochten“, und ging in den nächsten Tagen zur Beratung und Beschlußfassung über andere Gegenstände über. Noch immer hofften die evangelischen Fürsten, daß auf Veranlassung der kaiserlichen Kommissäre neue Verhandlungen mit ihnen angeknüpft würden, um eine ihnen annehmbare Änderung des verhängnisvollen Beschlusses herbeizuführen. Aber obwohl sie deshalb mehrmals ihre Räte zu dem König Ferdinand schickten, warteten sie vergeblich auf Antwort. In ihrer Hartnäckigkeit wohl noch durch den inzwischen angekommenen päpstlichen Legaten Johann Thomas Picus, Grafen von Mirandula bestärkt, der in einer feierlichen Reichstagssitzung am 13. April die Berufung eines Generalkonzils für den nächsten Sommer (!) zusagte, ließen die kaiserlichen Kommissäre die Bitten der beschwerdeführenden Fürsten völlig unbeachtet.

Endlich am 19. April, dem Montag nach Jubilate, erschien König Ferdinand im Rathofe, um den versammelten Ständen die Entschließung der kaiserlichen Kommissäre mitzuteilen. In einem durch den Pfalzgrafen Friedrich verlesenen, später in einer Abschrift der Appellation einverleibten Schriftstück erklärten dieselben, kraft ihrer Vollmacht

im Namen des Kaisers den Beschluß der Stände anzunehmen, obwohl er nicht alle Forderungen der Proposition erfülle. Derselbe sei deshalb nunmehr in die Form eines Reichstagsabschieds zu bringen. Von der Beschwerde der evangelischen Fürsten hätten die Kommissäre Kenntnis genommen und ließen sie „in ihrem Werte bleiben", wollten sich aber zu ihnen „gänzlich versehen", daß sie den „durch viel den mehrern Teil" ordnungsmäßig beschlossenen Abschied nun auch nicht weigern würden. Unmittelbar nach diesem schroffen Bescheide verließen die Kommissäre den Sitzungssaal, ohne die Erwiderung der evangelischen Fürsten abzuwarten, welche zu einer kurzen Beratung in ein Nebenzimmer getreten waren, und kehrten auch nicht dahin zurück, als die evangelischen Fürsten sie durch ihre Räte dringend darum bitten ließen. Der König antwortete darauf nur, er habe den kaiserlichen Befehl ausgerichtet, dabei solle es bleiben. Die Artikel seien beschlossen.

Es war eine bedenkliche Lage, in der sich die evangelischen Stände nun befanden. Immer klarer hatte sich gezeigt, wie isoliert sie auf dem Reichstage waren. Selbst im Verkehre der Fürsten trat das hervor. War Kurfürst Johann am 13. März bei seiner Ankunft in Speier von dem Könige Ferdinand und den anderen Fürsten noch in üblicher Weise in die Stadt geleitet worden, so begnügte sich Ferdinand, als er fünf Tage später dem Landgrafen Philipp vor seinem Einzuge zufällig auf dem Felde begegnete, mit einer flüchtigen Begrüßung und ritt auf einem anderen Wege in die Stadt. Acht Tage nach der Ankunft des Kurfürsten Johann war noch kein Fürst zu ihm in die Herberge gekommen. Bei den vielen von den katholischen Fürsten gegebenen Banketten fehlten die evangelischen regelmäßig. Als der Landgraf sich nach dem Herkommen dem Kurfürsten von Mainz als dem Reichserzkanzler vorstellte, reichte ihm dieser zwar die Hand, redete aber kein Wort mit ihm. Auch das Gefolge der Fürsten empfand diese Spannung. Melanchthon, der den Kurfürsten Johann nach Speier begleitet hatte, glaubte den Haß der Widersacher selbst in ihren Mienen lesen zu können und Graf Albrecht von Mansfeld klagte dem Kurprinzen Johann Friedrich: „Pfalz kennt keinen Sachsen mehr". Zur Verschärfung des Gegensatzes trug besonders Joh. Faber bei, der wie 1526 im Auftrage Ferdinands im Dome predigte und den Haß gegen die Evangelischen auf jede Weise schürte. Gleich in seiner ersten Predigt am Palmsonntag (21. März) sagte er, die Türken seien besser als die Lutheraner, weil jene fasteten, diese aber nicht. Am Gründonnerstage rief er aus, wenn er die Wahl habe, entweder von dem Evangelium oder von der Kirche zu fallen, wolle er lieber vom Evangelium abfallen, da er wisse, daß die Kirche nicht irren könne. Im Reichstage machte Faber auf viele namentlich durch den Hinweis auf die verderblichen Folgen Eindruck, die aus der neuen Lehre entstehen müßten. Die zwischen Luther und Zwingli bestehende Spaltung suchte er für seine Zwecke besonders auszunützen. In Konstanz, Memmingen, Ulm und anderen oberdeutschen Städten wurde nach Zwinglis Weise gepredigt und auch Straßburg stand den Schweizern nicht fern. Nun galt es, diese von den lutherischen Ständen zu trennen und ein gemeinsames Vorgehen beider Richtungen zu verhindern. Ganz aussichtslos schien dieses Bestreben nicht, da, wie Melanchthon, auch andere ernste Bedenken gegen ein Zusammengehen mit den Schweizern hatten. Aber dennoch verfehlten diese Umtriebe ihren Zweck, da man frühe erkannte, worauf es dabei abgesehen war. Schon am 24. März schrieb Sturm nach Straßburg, man wolle unter den Evangelischen nur eine Trennung machen, „ut oppressa una post facilius opprimatur et altera". Mit ihm war besonders Landgraf Philipp eifrig bemüht, die Einigkeit unter den Evangelischen zu erhalten. So drängte sich die Überzeugung von der Notwendigkeit des einmütigen Zusammengehens aller Evangelischen allmählich allen auf, und als es endlich am 19. April galt, dies durch die That zu beweisen, zeigten sich die evangelischen Stände geeinigt und fest entschlossen, unbekümmert um die Folgen gemeinsam für die Sache des Evangeliums einzustehen.

Von Anfang an hatten dieselben in Speier von ihrer evangelischen Gesinnung unzweideutig Zeugnis gegeben. Von der zur Eröffnung des Reichstags gehaltenen Messe blieben sie fern, ebenso von einer später veranstalteten feierlichen Prozession, an der die anderen Reichstagsteilnehmer sich beteiligten. Wie 1526 trugen die Wappen über den Türen ihrer Herbergen die Inschrift: V. D. M. I. E. Wieder ließen sie in der Fastenzeit auf ihre Tafeln öffentlich Fleisch auftragen. Wieder verkündigten die von den evangelischen Fürsten mitgebrachten Prediger Joh. Agricola, Erhard Schnepf und Adam Weiß, da ihnen die Kirchen verschlossen blieben, in den Höfen der fürstlichen Wohnungen „lauter und klar" das Wort Gottes und stärkten mächtig das evangelische Bewußtsein der außerordentlich zahlreichen Hörer. Die den Abgeordneten der evangelischen Städte aus der

Heimat zugesandten Instruktionen trugen dazu ebenfalls nicht wenig bei. Mit der lebhaftesten Teilnahme verfolgte man dort die Vorgänge in Speier und war entschlossen, in keinen Abschied einzuwilligen, der dem Evangelium irgend etwas vergäbe. Besonders der Rat der Stadt Nürnberg wiederholte das in seinen Briefen nach Speier immer wieder. Er war der „unzweifenlichen Zuversicht, Gott werde sie an seinem Wort beständiglich erhalten, es gehe ihnen darüber, wie es seinem göttlichen Willen gefalle" (27. März). Ihm war „viel lieber, Gott auf der Seite zu haben und den nicht zu erzürnen, denn von ihm abzufallen" (2. April). „Denn wer ist so furchtsam und gottlos, der nicht viel lieber sein zeitlich Verderben darauf setzen wollte, denn solche Artikel anzunehmen, so ihm daraus ein öffentlich Verderben der Seele und des Guts gewißlich zu erwarten steht?" (9. April). Da auch den Gesandten anderer Städte ähnliche Zuschriften von ihren Magistraten zugingen, fand die entscheidende Stunde das „kleine Häuflein" der Evangelischen trotz ihrer schwierigen Lage „gutes Mutes".

Das zeigte der weitere Verlauf jener Sitzung vom 19. April. Während die Stände noch versammelt waren, kehrten die evangelischen Fürsten und Städtegesandten in den Sitzungssaal zurück. Hier protestierten zunächst Kurfürst Johann, Markgraf Georg, der Landgraf, Fürst Wolfgang von Anhalt und im Namen der in Speier noch nicht eingetroffenen Herzoge Ernst und Franz von Lüneburg deren Kanzler Dr. Johann Förster mündlich gegen jenen Beschluß, worauf Jakob Sturm den Anschluß der evangelischen Städte an die Protestation erklärte. Zugleich verabschiedeten sich die protestierenden Fürsten mit dem Bemerken, daß sie an den weiteren Verhandlungen nicht mehr teilnehmen und ohne Verzug abreisen würden. Dann übergaben sie zu den Reichsakten eine inzwischen von dem sächsischen Kanzler rasch aufgesetzte Protestationsschrift, in der sie erklärten, daß sie nicht verpflichtet seien, ohne ihre Zustimmung aus dem letzten einmütig beschlossenen Abschied zu schreiten, und gegen den zu Erhaltung des Friedens und der Einigkeit nicht dienstlichen Mehrheitsbeschluß als nichtig und unbindig protestierten. Mit Abfassung einer zweiten ausführlicheren Protestationsschrift beauftragten sie, nachdem ein von dem sächsischen Kanzler angefertigter, in der Hauptsache nur die Ausführungen der ersten Protestationsschrift wiederholender Entwurf ihre Billigung nicht gefunden hatte, den brandenburgischen Kanzler Georg Vogler, welcher nun in größter Eile ein neues, sechzehn Folioblätter enthaltendes, im Kreisarchive Bamberg noch vorhandenes Konzept anfertigte. Dasselbe schließt sich an die Gedanken der wohl ebenfalls von Vogler verfaßten Beschwerdeschrift vom 12. April an und führt sie unter eingehender Begründung näher aus. Nachdem die protestierenden Fürsten, auch der eben in Speier angelangte Herzog Ernst von Lüneburg, diese mittlerweile ins Reine geschriebene zweite Protestation unterzeichnet hatten, sandten sie dieselbe am 20. April, nachmittags zwei Uhr, durch ihre Räte dem Könige Ferdinand zu, der sie auch zur Hand nahm, aber unfreundlicherweise nachträglich den evangelischen Fürsten wieder zurückschickte. Ein durch Herzog Heinrich von Braunschweig und Markgraf Philipp von Baden in letzter Stunde noch gemachter Vermittelungsversuch fand bei den evangelischen Fürsten bereitwilliges Entgegenkommen und führte nach vierstündigen Verhandlungen zu einem Abschiedsentwurfe, zu dessen Annahme sie sich trotz aller noch bestehenden Bedenken bereit erklärten, scheiterte aber an der Hartnäckigkeit Ferdinands, der diese Vorschläge unbedingt zurückwies. Ohne jede Rücksicht auf die erhobene Protestation wurde nun der Abschied am 22. April unterzeichnet und besiegelt. Nachdem auch die denselben annehmenden Städte, zu denen jetzt unter anderen noch Augsburg und Frankfurt kamen, ihre Unterschrift gegeben hatten, wurde der Reichstag am 24. April feierlich geschlossen. Die evangelischen Fürsten nahmen an diesen Sitzungen keinen Anteil mehr und verkehrten mit dem Könige nur noch durch ihre Räte oder auf schriftlichem Wege. Das auf diese Weise an sie gebrachte Ansinnen Ferdinands, den Abschied noch nachträglich anzunehmen, „damit kein Zwiespalt erschölle", lehnten sie ebenso entschieden ab, wie seine Zumutung, die Veröffentlichung ihrer Protestation zu unterlassen, erklärten jedoch in einem letzten Schriftstück, sich auf Grund des vorigen Abschieds gegen alle Stände friedlich, nachbarlich und freundlich zu halten. Zur Sicherung gegen feindliche Angriffe hatten, besonders auf Betreiben des Landgrafen, dieser und Kurfürst Johann mit Nürnberg, Straßburg und Ulm am 22. April ein „Verständnis" geschlossen, in dem sie sich Hilfe zusagten, falls sie vom schwäbischen Bunde, dem Reichsregiment oder Kammergericht angegriffen würden. Auf einem im Juni zu Rotach abzuhaltenden Tage sollte das Nähere darüber festgesetzt werden. — Es blieb nun noch übrig, der erhobenen Protestation die erforderliche rechtliche Form zu geben. Zu diesem Zwecke erschienen am Sonntag Kantate, dem 25. April, die Räte des Kurfürsten Johann von Sachsen, des Markgrafen Georg

von Brandenburg, der Herzoge Ernst und Franz von Lüneburg, des Landgrafen Philipp von Hessen und des Fürsten Wolfgang von Anhalt in der Behausung des Kaplans Peter Mutterstadt bei der Johanniskirche „unten in einem kleinen Stüblein“ und ließen hier durch die Notare Leonhard Stettner und Pankratius Salzmann auf dreizehn Pergamentblättern ein Appellationsinstrument errichten, in welchem sie unter Beigabe aller gewechselten Aktenstücke für sich selbst, ihre Unterthanen und Verwandten, auch alle jetzigen und künftigen Anhänger, in aller Form Rechtens gegen den Abschied protestierten und an den Kaiser, das Konzil oder die Nationalversammlung und jeden in der Sache bequemen, unparteiischen und christlichen Richter appellierten. Die Botschafter der vierzehn Städte Straßburg, Nürnberg, Ulm, Konstanz, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, Heilbronn, Reutlingen, Isny, Sankt Gallen, Weißenburg in Franken und Windsheim erklärten sofort ihren Beitritt zu dieser Appellation. Noch an demselben Tage reisten die evangelischen Fürsten von Speier ab und sorgten nach ihrer Heimkehr alsbald für die Veröffentlichung der Protestation, welche durch den Landgrafen am 5., durch den Kurfürsten am 12. Mai erfolgte.

Schon in Speier hatten die protestierenden Stände beschlossen, ihre Appellation dem Kaiser durch eine besondere Gesandtschaft überreichen zu lassen, zu welcher später bei einer Zusammenkunft in Nürnberg am 26. Mai Hans Ehinger von Memmingen, der brandenburgische Sekretär Alexius Frauentraut und der Nürnberger Syndikus Michael von Kaden abgeordnet wurden. Diese reisten Ende Juli ab, konnten dem Kaiser aber erst am 12. September in Piacenza die Urkunde überreichen. Nach längerem Hinhalten erhielten sie endlich am 13. Oktober den ungnädigen Bescheid, der Kaiser erwarte, daß die Protestierenden dem Abschied gehorsamen würden, und müsse andernfalls ernstliche Strafe gegen sie vornehmen. Zuletzt ließ sie Karl V. sogar in Haft nehmen, aus der sie erst am 30. Oktober entlassen wurden.

Von der Speierer Protestation haben die Anhänger der Reformation den Namen Protestanten erhalten und erkennen darin einen hochcharakteristischen Ehrennamen. Ein würdiges äußeres Denkmal derselben ist neuerdings in der mit Gaben aus allen evangelischen Landen erbauten und am 31. August 1904 unter außerordentlicher Teilnahme der ganzen protestantischen Christenheit eingeweihten Gedächtniskirche der Protestation in Speier erstanden, welche von der Opferwilligkeit der Protestanten unserer Zeit ebenso beredtes Zeugnis giebt, wie von dem Glaubensmute der Väter. Wenn die Speierer Protestation freilich wäre, was die neuere katholische Geschichtschreibung in ihr sieht, so wäre sie nur ein Beweis empörender Unduldsamkeit ihrer Urheber und würde überhaupt kein Denkmal verdienen. Nach dieser (Janssen III, S. VIII) lassen sich die Begebenheiten auf dem Reichstage in die Worte zusammenfassen: „Die katholischen Stände verlangen von den lutherischen Duldung ihres Glaubens. Die neugläubigen Stände verweigern die Duldung der Katholiken in ihren Gebieten und reichen eine Protestation dagegen ein“. Der Reichstag, so erzählt man (a. a. O. S. 132 und 138) habe den lutherischen Ständen die Beibehaltung der neuen Kirchenform gestattet und von ihnen „nur die Duldung der Katholiken“ verlangt. Die Stände, welche ihr Kirchentum nur durch Unduldsamkeit hätten aufrichten können, hätten es durch dieselbe Unduldsamkeit erhalten wollen. „Sie protestierten gegen den Reichstagsbeschluß, der ihnen Duldsamkeit zur Pflicht machte, und erhielten von dieser Protestation den Namen Protestanten“. — Da diese Darstellung immer wiederholt und, wie es scheint, von vielen wirklich als geschichtliche Wahrheit betrachtet wird, ist es nicht überflüssig, hier darzulegen, wogegen sich der Protest der evangelischen Stände thatsächlich richtete. In dem von der Mehrheit beschlossenen Reichstagsabschiede wird zunächst die Bitte um baldige Ausschreibung eines freien christlichen Generalkonzils in einer deutschen Stadt oder wenigstens einer Nationalversammlung zur Erörterung des religiösen Zwiespalts wiederholt. Eine Bitte, gegen welche auch die Evangelischen nichts einzuwenden hatten. Sodann wird bemerkt, der bekannte Beschluß des Reichstags von 1526 sei von vielen in einen großen Mißverstand und zu Entschuldigung erschrecklicher neuer Lehren gezogen worden. Um weiterem Abfall zuvorzukommen, hätten sich deshalb die Stände entschlossen, „daß diejenigen, so bei obgedachtem kaiserlichem Edikt bis anher blieben, nun hinfüro auch bei demselben Edikt bis zu dem künftigen Konzilio verharren und ihre Unterthanen dazu halten sollen und wollen“.

Gegen diese Bestimmung des Abschieds wendeten sich die Protestierenden in erster Linie. Und daß sie ihr unmöglich ohne Gewissensverletzung zustimmen konnten, kann niemand in Abrede stellen, der den Inhalt des Wormser Edikts kennt. Wer es halten wollte, war verpflichtet, nicht bloß Luther selbst weder zu hausen, noch zu höfen, ätzen

oder tränken und ihn gefänglich anzunehmen, wo er ihn betrete, sondern auch seine Anhänger, Enthalter, Fürschieber, Gönner und Nachfolger „niederzuwerfen und zu fahen, ihre Güter zu seinen Handen zu nehmen und zum eigenen Nutz zu wenden“, demnach keinen Evangelischen in seinen Landen zu dulden und die Anhänger Luthers auf jede Weise zu verfolgen. Und nun sollte der Abschied die katholischen Stände verpflichten, dieses thatsächlich von den meisten unter ihnen nicht vollzogene Edikt selbst in dem Falle durchzuführen, daß sie, zu besserer Einsicht gelangt, eine solche Verfolgung der Evangelischen für unrecht erkennen würden. Das konnten die protestierenden Stände nicht annehmen. Sie konnten es, wie sie erklärten, „vor Gott mit nichten verantworten, jemand hohes oder nieders Standes durch unser Mitentschließen von der Lehre, die wir unzweifenlich für göttlich und christlich achten, abzusondern und wider unser selbst Gewissen unter das Edikt zu dringen“. Nicht als wollten sie den katholischen Ständen vorschreiben, wie sie sich „außerhalb unserer Mitvergleichung“ nach dem Edikt und sonst halten wollen. Wohl bitten sie Gott „täglich und herzlich“, daß seine göttliche Gnade alle zur wahren Erkenntnis erleuchten wolle, aber sie überlassen es ihnen, nach ihrem Gewissen zu verfahren, wie sie das gleiche Recht für sich in Anspruch nehmen.

Der Abschied bestimmte weiter: „Und aber bei den andern Ständen, bei denen die andere Lehre entstanden und zum Teil ohne merklichen Aufruhr, Beschwerde und Gefährde nicht abgewendet werden möge, soll doch hinfür alle weitere Neuerung bis zu künftigem Konzilio so viel möglich und menschlich abgethan werden.“ Schon die kränkende Fassung dieses Artikels nötigte die evangelische Stände zum Proteste dagegen. Wenn sie erklären, daß aus ihrer Zustimmung dazu „männiglich arguieren möchte, wir hätten in dem Abschied bekannt, daß unsere christliche Lehre so unrecht sei, daß, wenn sie ohne Aufruhr abgestellt werden könnte, es billig geschehen sollte“, so wird kein folgerichtig Denkender dem widersprechen können. Das hieße aber, wie sie beifügen, nichts anderes, als Christum und sein heiliges Wort nicht allein stillschweigend, sondern öffentlich verleugnen. Aber auch dem positiven Inhalte jener Bestimmung konnten die Evangelischen nicht zustimmen. Mit Unrecht behauptet Janssen (S. 132), durch sie sei ihnen „ausdrücklich“ (!) die Beibehaltung ihrer Reformen zugestanden worden. Ein Blick auf den Wortlaut des Artikels zeigt, daß in ihm nicht eine Erlaubnis, sondern nur das Verbot jeder weiteren Neuerung enthalten ist. Das in jener Bestimmung allerdings enthaltene indirekte Zugeständnis der vorläufigen Beibehaltung bereits vollzogener Neuerungen wurde aber nicht nur durch die erwähnte Klausel, sondern auch durch das später folgende Verbot der Abthuns der Messe wieder illusorisch gemacht. Dem im Artikel positiv ausgesprochenen Verbote weiterer Neuerungen konnten aber die evangelischen Stände gerade in jener Zeit, in welcher an vielen Orten die Neuordnung des evangelischen Kirchenwesens eben begonnen, aber nicht vollendet war, ohne Gewissensverletzung ebenfalls nicht nachkommen.

Der folgende Artikel des Abschieds wendete sich, ohne sie ausdrücklich zu nennen, gegen die Abendmahlslehre der Schweizer und lautete: „Und sonderlich soll Etlicher Lehre und Secten, soviel die dem hochwürdigen Sakrament des wahren Fronleichnams und Bluts unsers Herrn Jesu Christi zugegen, bei den Ständen des heiligen Reichs deutscher Nation nicht angenommen noch hinfüro zu predigen gestattet oder zugelassen“ sein. Bekanntlich waren die protestierenden Fürsten nebst der Mehrzahl der sich ihnen anschließenden Städte lutherisch. Janssen (S. 138) redet von ihrer „Unduldsamkeit gegen alle Andersgläubigen“. Ihr Protest gegen die fragliche Bestimmung hätte ihm den Beweis für die Unrichtigkeit dieser Behauptung liefern müssen. Wenn sie aber ihren Protest dagegen damit begründeten, daß man eine Entscheidung über so wichtige Artikel nicht außerhalb des Konzils treffen dürfe und nicht, ohne die gehört zu haben, die es angehe, so wird man die Richtigkeit dieser Bemerkung und deshalb die Berechtigung ihres Protestes nicht bestreiten können.

Der letzte Artikel, gegen den die Evangelischen protestierten, lautete: „Desgleichen sollen die Ämter der heiligen Messe nicht abgethan, auch niemand an den Orten, da die andere Lehre entstanden, die Meß zu hören verboten, verhindert, noch dazu und davon gedrungen werden“. Offenbar enthält diese Festsetzung zwei Anordnungen, die man zum Verständnisse der Protestation auseinanderhalten muß. Zunächst wird gefordert, daß die Ämter der heiligen Messe nicht abgethan werden sollen. Es liegt auf der Hand, daß die Evangelischen diesen Artikel so, wie er lautete und gemeint war, nicht anzunehmen im stande waren. Denn nach ihm hätten die römischen Messen mit Einschluß der Seelenmessen auch in Landen, in denen die ganzen Gemeinden mit ihren Geistlichen evangelisch waren, nach wie vor weiter gehalten werden müssen, auch wenn kein Mensch mehr etwas

von der „päpstlichen Messe“ wissen wollte. Dann durfte diese nirgends, wie es in der Protestation heißt, durch das „edel köstliche Nachtmahl unsers Herrn Jesu Christi“ ersetzt werden, „so die evangelische Messe genannt wird.“ Gewiß mit vollem Rechte weisen die Protestierenden darauf hin, wie ihre Prediger jene Messen „aus göttlicher unüberwindlicher Schrift aufs höchste angefochten und niedergelegt hatten.“ Wäre es nun nicht eine unerträgliche Gewissensbedrückung gewesen, wenn man jene Bestimmung vollzogen und die evangelischen Geistlichen gezwungen hätte, gegen ihre Überzeugung die katholische Messe weiter zu lesen? Zudem sahen die Protestierenden in dieser Bestimmung nicht ohne Grund ein direktes Verbot der evangelischen Abendmahlsfeier. Denn sie verwahrten sich dagegen, daß die anderen Stände ihnen verbieten („wider das sein“) wollten, „daß wir uns mit den Unsern des Nachtmahls Christi als der evangelischen und allein in göttlicher Schrift gegründeten Messe nach Christi unwidersprechlicher Einsetzung gebrauchen.“ Wer dies erwägt, der wird auch in ihrer Beschwerde gegen diesen Punkt nicht einen Beweis ihrer Unduldsamkeit finden und es begreifen, wenn sie in der Protestation bemerken: „So hat es des Artikels halben die Meß berührend dergleichen und viel mehr Beschwerung.“

Aber auch gegen den zweiten Teil jener Bestimmung, nach welchem niemand an den Orten, da die andere Lehre gehalten wird, die Messe zu hören verboten, verhindert, noch dazu oder davon gedrungen werden sollte, richtete sich ihr Widerspruch. Sie erklärten, bei dem gemeinen Manne, sonderlich bei denen, die einen rechten Eifer zu Gottes Ehre und Namen haben, Widerwärtigkeit, Aufruhr, Empörung und alles Unglück besorgen zu müssen, wenn sie in ihren Gebieten „zweierlei einander widerwärtige Messen halten lassen würden“. Diese ihre Stellungnahme ist es, in welcher jene Behauptung von ihrer Unduldsamkeit ihre einzige Stütze findet, da alle anderen von ihnen erhobenen Beschwerdepunkte zu ihr nicht den mindesten Anlaß bieten. Nun haben allerdings diejenigen kein Recht, sich über diese Intoleranz zu entrüsten, welche es in der Ordnung finden, daß der Abschied die katholischen Stände verpflichtete, das Wormser Edikt auszuführen, also nicht bloß in ihren Gebieten keinen evangelischen Kultus zu dulden, sondern auch die Anhänger der Reformation auf jede Weise zu verfolgen. Und es liegt nahe, auf solche Anklage zu erwidern, daß die protestierenden Stände in diesem Stücke eben noch in den mittelalterlichen Anschauungen der katholischen Kirche standen. Wohl erhoben sich damals schon einzelne erleuchtete Geister über diesen Standpunkt. So die Nürnberger Theologen, welche in einem Ende März nach Speier gesandten Gutachten schrieben: „Wer die Christen mit Gewalt zwingt, zu thun, was sie für unrecht halten, zwingt sie zu sündigen. Also muß man in diesen Sachen niemand zwingen, sondern in Gottes Wort lehren und daneben zulassen, daß niemand wider sein Gewissen thue, er thäte sonst Sünde und würde verdammt“. Auch in der Protestationsschrift selbst fehlt es nicht an Stellen, aus denen sich die gegen jedermann zu übende Toleranz als Konsequenz ergeben würde. Schon der durch sie sich hindurchziehende Grundgedanke, daß „in Sachen Gottes Ehre und der Seelen Seligkeit belangend ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß, also daß sich des Orts keiner auf anderer minders oder mehrers Machen oder Beschließen entschuldigen kann“, müßte notwendig dazu führen. Aber ausdrücklich zogen die protestierenden Stände diese Folgerung nicht. Wir werden das heute gewiß bedauern; aber wir verstehen es dennoch, wenn sie es unter den damaligen Umständen nicht thaten, und können ihren Protest gegen eine tolerant klingende Bestimmung des Abschieds, die nur in ihren Gebieten gelten, auf die katholischen Stände aber keine Anwendung finden sollte, nur gerechtfertigt finden. Ihr Verlangen, daß man „doch billig die Gleichheit bedenken“ solle, war ein gerechtes und billiges, und wenn sie sich dagegen verwahrten, „daß euer Liebden fürnehmt, uns in den ein Maß zu setzen und in unseren Gebieten Ordnung und Regiment zu machen, welches doch eure Liebden im Gegenfall ungern, auch gar nicht leiden würden“, so waren sie auch damit durchaus im Rechte. Auch wer bereit wäre, gegen Andersdenkende jede mögliche Toleranz zu üben, hätte allen Grund, sich einem solchen Proteste anzuschließen.

Im übrigen war die Protestation eine hochbedeutsame Bezeugung echt evangelischer Gesinnung, eine in den schwerfälligen Formen jener Zeit abgefaßte, aber inhaltlich durchaus klare Darlegung der Prinzipien des Protestantismus. Einer großen in sich abgeschlossenen Mehrheit gegenüber verteidigten hier wenige evangelische Fürsten und Stände in vollem Bewußtsein der Gefahren, denen sie sich damit aussetzten, mit freimütiger Entschlossenheit vor dem ganzen Reiche ihre Grundsätze und stellten einem ungerechten Mehrheitsbeschlusse ihr entschiedenes, mutiges Nein entgegen. Daß der 1526 einstimmig beschlossene Abschied nicht ohne ihre Zustimmung abgeändert werden könne, war der

äußere Rechtsgrund, auf den sie sich stützten. Aber höher noch als dieser stand ihnen das Gebot ihres Gewissens. Und als sie es vor Kaiser und Reich öffentlich bezeugten, daß in Sachen des Gewissens, die „jeden sonderlich berühren“, jeder für sich selbst stehen muß und sich nicht durch Berufung auf die Beschlüsse oder die Autorität anderer vor seiner Verantwortlichkeit vor Gott befreien kann, haben sie eine denkwürdige Mannesthat gethan. Ihre Protestation aber, von der Reichstagsmehrheit nicht beachtet, von den kaiserlichen Vollmachtträgern bei seite gesetzt und von dem Kaiser ungnädig zurückgewiesen, ist für alle Zeiten „in ihrem Werte geblieben“.

1542 und 1544. Die erwähnten Werke von Bucholtz, Ranke, Janssen &c. Egelhaaf 2, 426 ff. Akten &c. z. B. bei Walch XVII, 1002 ff. u. 1198 ff. — Zu 1544: A. de Boor, Beitr. z. Gesch. des Speierer Reichst. v. J. 1544, Straßb. 1878. Hier ist auch die einschlägige ältere Litteratur genau verzeichnet. v. Druffel, Karl V. und die röm. Kurie 1544—46 in AMA, Bd 13, 16 &c.

Ein dritter am 9. Februar 1542 durch König Ferdinand in Speier eröffneter Reichstag sollte demselben zunächst Hilfe gegen die Türken gewähren, welche in Ungarn eingedrungen waren und Österreich hart bedrohten. Die protestantischen Stände erklärten sich jedoch zur Bewilligung einer Hilfe nur unter der Bedingung bereit, daß die Prozesse und Achterklärungen des Kammergerichts gegen die Evangelischen eingestellt und daß der 1541 in Regensburg erneuerte Nürnberger Religionsfriede nebst der dort den evangelischen Ständen gegebenen kaiserlichen Deklaration (s. d. A. Regensb. Religionsgespräch Bd XVI S. 552) aufrecht erhalten bleibe. Erst nach langen Verhandlungen kam es endlich am 11. April zu einem von beiden Teilen angenommenen Abschiede, in welchem eine ansehnliche Hilfe gegen die Türken bewilligt und der Regensburger Friedstand samt der Suspension der in Religionssachen bei dem Kammergericht anhängigen Prozesse auf fünf weitere Jahre erstreckt wurde. Tags zuvor hatte König Ferdinand den protestantischen Ständen eine Verschreibung ausgestellt, nach welcher auch die Regensburger Deklaration für die Dauer des Friedstands in Kraft bleiben sollte. Ihr Wunsch, dieselbe auch öffentlich von allen Ständen anerkannt zu sehen, wurde jedoch nicht erfüllt. In dem Abschiede nahmen ferner die katholischen Stände das durch den päpstlichen Legaten Joh. Morone auf dem Reichstag gemachte Anerbieten des Papstes, auf den 15. August ein Konzil zu berufen, mit dem Bemerken dankend an, daß sie sich auch mit Trient als Malstatt des Konzils begnügen wollten, wenn sich die Abhaltung desselben in einer deutschen Stadt nicht erreichen lasse. Die Stände der Augsburger Konfession reichten indessen hiegegen eine schriftliche Protestation ein und ließen eine Notiz darüber in den Abschied aufnehmen. Endlich wurde eine Visitation des Kammergerichts angeordnet, zu welcher der Reichstag unter sieben Visitatoren vier protestantische bestimmte.

Von größerer Bedeutung war der am 20. Februar 1544 durch den Kaiser persönlich eröffnete glänzende vierte Speierer Reichstag, von welchem dieser außer gegen die Türken besonders zu seinem Kriege gegen Frankreich die Unterstützung des Reiches begehrte. Auch jetzt knüpften die protestantischen Stände die Bewilligung dieser Hilfe an die Bedingung, daß ihnen Zugeständnisse in der Religionsfrage gemacht würden, und bestanden insbesondere auf der Aufnahme der Regensburger Deklaration in den Abschied, während die katholischen Stände das unter allen Umständen ablehnen zu müssen glaubten. Monatelang zogen sich die Verhandlungen hin, bis man sich endlich am 27. Mai entschloß, den Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man die Fassung der betreffenden Bestimmungen dem Kaiser überließ. Die katholischen Stände erklärten nun, daß sie dulden müßten, was der Kaiser ex plenitudine potestatis annehme, obwohl es ihnen beschwerlich sei. Den wesentlichen Inhalt der einschlägigen Festsetzungen hatten die Protestanten vorher mit den Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg vereinbart, welche in der Sache zwischen ihnen und dem Kaiser vermittelten. Der am 10. Juni besiegelte Reichstagsabschied stellte wieder ein freies Konzil zur Beseitigung der Glaubensspaltung in nahe Aussicht. Da es aber doch ungewiß sei, wann ein solches zusammentreten könne, sagte der Kaiser bereits auf den nächsten Herbst oder Winter einen neuen Reichstag zu, auf dem er wieder persönlich erscheinen wolle. Dann solle man sich freundlich vergleichen, wie es in den streitigen Artikeln der Religion bis zum Konzile zu halten sei. Durch von dem Kaiser und den Ständen mitzubringende Reformationsentwürfe sollte man diese Verhandlungen vorbereiten. Bis zur vollkommenen Vergleichung aber befehle der Kaiser, den früher aufgerichteten Landfrieden unverbrüchlich zu halten. Die Geistlichen, Stifte, Klöster, Schulen und Spitäler, unangesehen welcher Religion sie seien, sollten im Genusse der Einkünfte und Güter bleiben, die sie zur Zeit des Regensburger Abschieds

on 1541 besessen hätten. Der Augsburger Abschied und die vor dem Kammergericht egen der Religion schwebenden Prozesse sollten bis zur Vergleichung suspendiert bleiben. ndlich sollte auf dem neuen Reichstage das Kammergericht durch fromme und gelehrte ersonen ohne Rücksicht auf ihre Religion neu besetzt werden. — Gewiß war der Kaiser en Evangelischen vorher niemals so weit entgegengekommen, wie mit diesem Abschiede. uch persönlich trat er den evangelischen Fürsten auf dem Reichstage näher, als je zuvor. egen die durch den Landgrafen in einer Kirche veranstalteten Predigten schritt er zwar in, ließ es aber gewähren, als die Predigten teils in den fürstlichen Herbergen, teils in Zunft- und Wirtshäusern fortgesetzt wurden. Den Kurfürsten Johann Friedrich behanelte Karl mit besonderer Auszeichnung und auch Landgraf Philipp erfreute sich einer hrenvollen Aufnahme. Offenbar war dem Kaiser viel daran gelegen, beide in guter timmung zu erhalten, und er erreichte auch wirklich, daß namentlich der Landgraf mit eredtem Eifer für die Bewilligung einer ausgiebigen Hilfe eintrat. — Mit dem Abschiede varen die katholischen Stände wenig zufrieden und der Papst verwahrte sich in einem eftigen Breve vom 24. August 1541 entschieden gegen die Speierer Beschlüsse. Aber uch die Protestanten hatten keine Ursache, durch den Ausgang des Reichstags völlig beriedigt zu sein. Sie hatten durch ihre Beschlüsse wesentlich zur Befestigung der Machttellung des Kaisers beigetragen, welcher, auf die in Speier bewilligte Reichshilfe gestützt, iegreich in Frankreich vordrang und nach dem Frieden von Crespy (14. Sept. 1544) vieder freie Hand hatte, um seine Macht eintretenden Falls auch gegen die Protestanten u gebrauchen. Alle seine in Speier gemachten Zugeständnisse, an die sich die katholischen Stände ohnedies nicht gebunden fühlten, weil sie alle Verantwortung dafür dem Kaiser ugeschoben hatten, waren nur einstweilige und die Ausdrücke, in denen sie gegeben varen, zweideutig. Daß aber die Gesinnung Karls gegen die Reformation sich nicht geindert und daß er sich vorbehalten hatte, nötigenfalls auch mit Gewalt gegen sie vorzuzehen, lehrte eine nicht ferne Zukunft, in der sich Kurfürst Johann Friedrich und Landgraf Philipp manchmal die Frage vorgelegt haben mögen, ob ihr Verhalten auf dem Speierer Reichstage nicht doch ein allzu vertrauensseliges gewesen sei. **Rey.**

Speisegesetze bei den Hebräern. — Litteratur: Mos. Maimonides tr. de cibis vetitis n lat. ling. vers. notisque illustr. a Mrc. Woeldicke 1734; J. H. Hottinger, Juris Hebr. Leges CCLXI (Tigur. 1655) p. 204 ss.; S. Bochart, Hierozoicon, London 1663; J. Selden, De jure naturali (Argent. 1665) L. VII, c. 1; M. H. Reinhard, De cibis Hebr. prohib. Viteb. 1697); J. Spencer, De legibus Hebr. ritual. (Lips. 1705) p. 143 ss.; Danz in Meusken, Nov. Test. e talm. illustr. (Lips. 1736) p. 795 ss.; Buxtorf, De synagoga jud. c. 33—36 (in Ugol. Thes. tom. IV.); J. D. Michaelis, Mosaisches Recht (Biehl 1777), IV, S. 125 f.; J. G. Sommer, Biblische Abhandlungen I, (1846), S. 183 ff.; außerdem vgl. die betreffenden Abschnitte in den archäologischen Handbüchern von H. Ewald (Alterthümer, 3. Aufl., 1866), de Wette (4. Aufl., herausg. von Räbiger 1864), Keil (2. Aufl., 1876); Saalschütz (Mosaisches Recht, 2. Aufl., 1853, und Archäologie, 1855, 1856); Nowack (1894); Benzinger (1894); die Kommentare zum Levitikus, besonders von Dillmann (³Ryssel) 1897; Bertholet 1901. Ferner A. Wiener, Die jüdischen Speisegesetze 1895; W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsch von R. Stübe 1899. Siehe überhaupt die Bd XVI, 564 angegebene Litteratur, namentlich auch die Handbücher zur alttestamentlichen Theologie von Oehler, Schultz, Smend, Dillmann, Stade u. s. f.; dazu die einschlägigen Artikel in den Realwörterbüchern von Winer, Schenkel („Speisegesetze“ von Roskoff), Riehm („Speisegesetze“ von Kamphausen) u. s. f. für das Jüdische Hamburger, Encyklopädie des Judentums.

Wie bei den symbolisch ausgebildeten Religionen des Altertums überhaupt, finden sich auch in den hl. Gesetzen des ATs gewisse Vorschriften, welche die Auswahl der Speisen beschränken und für ihre Zubereitung gewisse Regeln aufstellen.

I. Als unrein werden manche Tiere genannt, die vom Menschen weder geopfert (vgl. Bd XVI, 564, 43) noch gegessen, noch in totem Zustande berührt werden sollen, während die als rein bezeichneten zu essen, aber nicht alle zu opfern (vgl. Bd XIV, 390, 4) erlaubt sind. Le 11; Dt 14, 3—21. Die Tiere erscheinen hier nach der primitiven hebräischen Einteilung in 4—5 Klassen geordnet; bei mehreren Klassen ist die Aufzählung der einzelnen Arten dadurch erspart, daß allgemeine Merkmale angegeben werden. Unter den Vierfüßern nämlich gelten als rein diejenigen, welche erstens einen ausgebildeten gespaltenen Huf haben und zweitens widerkäuen. Genannt sind Dt 14, 4 f. Rind, Schaf, Ziege, Hirsch, Gazelle, Damhirsch und einige Antilopenarten. Siehe über diese und die folgenden Namen Dillmann zu Le 11, 2 ff. Unrein sind dagegen die, welche eines jener beiden Merkmale oder beide vermissen lassen, wie das Kameel, der Klippdachs (שָׁפָן siehe Bochart,

Hieroz. I, p. 1002), der Hase, das Schwein, ebenso die Tatzengänger (Le 11, 27). Unter den Wassertieren sind eßbar die, welche ausgebildete Flossen und Schuppen haben, dagegen nicht die andern, welche (wie der Aal) dem Schlangengeschlecht ähneln, überhaupt keine ausgeprägte Fischnatur aufweisen. Von den Vögeln sind ohne Aufstellung allgemeiner Merkmale 19—21 Arten zu essen verboten, meist Raubvögel, wie Adler, Geier, Rabe, Eule &c., welche von Aas und unsaubern Dingen leben, insbesondere auch Sumpf- und Wasservögel, wie der Storch (חֲסִידָה), Reiher, Pelikan u. ä.; auch der Wüstenvogel Strauß. An die Vögel wird noch die Fledermaus angeschlossen, welche die Araber heute noch zu diesen zählen. Daran reiht sich eine Vorschrift über die beflügelten Kriechtiere (Insekten), welche insgesammt verboten werden mit einer (nur Le aufgestellten) Ausnahme: diejenigen, welche zwei größere Sprungbeine haben, also die Heuschrecken (vgl. Bd VIII, 28ff.), näher drei Arten derselben nach Le 11, 22 sind zu essen erlaubt. Unter den eigentlichen Kriechtieren, welche nach Le 11, 41. 42 unrein sind, werden besonders genannt der Maulwurf (חֹלֶד Bochart a. a. O., I, p. 1023 ss.; nach andern: Wiesel), Maus, Eidechse und einige ähnliche nicht sicher zu bestimmende Tiere, auch das Chamäleon, 11, 29ff. Zu diesen wird Le 11, 32ff. bemerkt, daß sie auch Geschirre, Kleider u. dgl., ebenso Speisen verunreinigen, wenn sie in totem Zustande darauf geraten. Nicht als ob die Unreinigkeit bei diesen Feld- und Haustieren besonders intensiv wäre und deshalb auch auf leblose Dinge sich fortpflanzte (Sommer), sondern weil hier die Berührung mit menschlichen Geräten und Vorräten leicht stattfinden konnte, wogegen dem Schlachten solcher Tiere kaum gewehrt werden mußte (vgl. Bd XVI, 567, 43). Unter den Kriechtieren, welche ein „Abscheu" sind, werden Vs. 42 die Bauchgänger, d. h. Schlangen und Würmer, noch besonders angemerkt. Das Anrühren lebendiger „unreiner" Tiere verunreinigt nicht, wohl aber das Essen derselben, ebenso das Anrühren und Tragen ihres Aases, endlich auch (aus einem unten anzugebenden Grunde) die Berührung eines Aases von reinen Tieren, vollends das Essen oder Tragen solcher gefallener, nicht geschlachteter Tiere Le 11, 39. Was die Folgen der Übertretung dieser Vorschriften und die dadurch nötig werdenden Reinigungen betrifft, so sind sie einfach und nicht allzu lästig, da es sich um Verunreinigungen niedrigen Grades handelt. Wer Aas von unreinen oder reinen Tieren anrührt, soll unrein sein bis zum Abend; wer solches Aas trägt oder von eßbaren, also reinen Tieren auch ißt, hat außerdem seine Kleider zu waschen 11, 24f., 28. 31. 39f. In Bezug auf verunreinigte Gegenstände siehe 11, 32ff. Vgl. Bd XVI, 575f.

Daß die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere soweit zurückreicht, als die Erinnerungen der Hebräer überhaupt zurückgehen, zeigen die jahvistischen Stellen, wo solcher Unterscheidung schon bei der Sündflut erwähnt wird Gen 7, 2; 8, 20. Ohne Zweifel hat die mosaische Gesetzgebung eine solche nicht erst eingeführt, sondern bereits als Volksbrauch vorgefunden, der wie alle alten Stammsitten eine gewisse religiöse Autorität hatte. Mose hat auch diesen Brauch nur gesetzlich bestimmter gestaltet und mit dem Jahvehdienst in Beziehung gesetzt. Dadurch erlangte er ein um so höheres Ansehen. Das dabei waltende Motiv war nicht ein solches bloßer Zweckmäßigkeit, wiewohl diese Vorschriften geeignet waren, medizinisch sehr heilsam zu wirken, sondern das Gefühl, daß den verbotenen Tieren eine physische Unreinigkeit innewohne, von der die Glieder des Jahveh geweihten Volkes sich rein erhalten sollten. Siehe den herrschenden theokratischen Gesichtspunkt Le 11, 44f.; Dt 14, 2f. Wie in seinem Innenleben soll das Bundesvolk auch an seiner Leiblichkeit sich rein erhalten aus Rücksicht auf den in seiner Mitte wohnenden Gott, dem alles Unreine zuwider ist. Es soll also nichts Unreines in sich aufnehmen. Was aber die materiale Bestimmung des letztern betrifft, so hat sich das Gesetz gewiß gerade hierin an die im Volke vorhandene Anschauung angelehnt. Zu ihrer Erklärung ist vor allem die natürliche Abneigung, die es gegen gewisse Speisen hatte, der Ekel, den es vor gewissen Tieren empfand, in Anschlag zu bringen. Dieser Faktor ist ursprünglicher als der Aberglaube, der sich daran hängen mochte. Man hat wohl den Totemismus und Tabuismus als Quelle dieser Unterscheidung vermutet (Robertf. Smith, Semiten S. 114). Allein der Totemismus, diese bei amerikanischen und afrikanischen Stämmen häufige Erscheinung, daß ein Tier als Ahnherr des Stammes heilig gehalten und nicht von ihm gegessen wird, sowie auch die Verehrung eines Tiers durch eine Stadt oder eine Landschaft, in welcher es nicht verzehrt werden darf, wie im alten Ägypten, würde doch nur auf das Verbot eines einzigen oder einzelner Tiere führen, nicht aber die Scheidung der Tierwelt in zwei große Klassen erklären, von denen die größere als unrein geachtet ist. Dazu genügt auch von ferne nicht die Annahme, es seien die von einzelnen

Stämmen dem Genuß entzogenen Tiere bei ihrer Vereinigung zu einem Volke als verboten zusammengestellt worden (so Stade, Nowack, Benzinger), vgl. Bd XVI, 575. Die israelitische Speiseordnung ist aber auch sehr verschieden von den Tabu-Satzungen der Australier, Polynesier, Japaner u. s. f., durch welche bestimmten Personen oder Ständen gewisse Speisen, Tiere und Früchte als einer Gottheit geweiht ganz oder zu bestimmten Zeiten verwehrt sind. Vgl. auch die Babylonier Bd XVI, 572, 18. Hier liegt die dem Aberglauben entsprossene Willkür auf der Hand. Bei den Israeliten dagegen ist die Unterscheidung aus dem gemein menschlichen Verlangen noch Reinigkeit leicht verständlich, weil objektiv begründet. Dies begriffe sich nicht, wenn nach Stade, Altt. Theol. 135 f. das auf einer niedrigern Religionsstufe „heilig" geachtete eben deshalb auf der höhern, wo man eine erhabenere Gottheit verehrte, „unrein" geworden wäre. Sollten die Israeliten auf jener frühern Stufe zwar weder Stier noch Kuh, wohl aber Sumpfvögel, Insekten, Würmer u. dgl. für göttlich gehalten haben? Der Fehler ist der, daß man alle mit der Religion in Zusammenhang stehenden Speiseverbote auf ein einziges Motiv, das der Heilighaltung, zurückführen will. Vielmehr hat man bei der Nahrung wie bei der sonstigen Leibespflege das Bedürfnis nach Reinigkeit als ein uraltes religiöses Postulat anzuerkennen. Die Verwendung des Wassers zur Beseitigung von Unreinigkeit, die durch Berührung von Aas oder unreinen Tieren entstanden ist, hat nicht in der Vorstellung ihren Ursprung, daß das Wasser den „Heiligkeitsstoff" entferne (Stade S. 143), sondern darin, daß es sauber macht. Jener Widerwille gegen die Unsauberkeit begegnet uns auch auf arischem Gebiete, z. B. bei den brahmanischen Speiseregeln. Vgl. das Gesetzbuch des Manu V, 5—56 (M. Müller, Sacred Books XXV, 170—177), wo Schwämme, weil aus unreinen Substanzen wachsend, Sumpfvögel, fleischfressende Vögel, Sperling, Haushahn u. a. zu essen verboten sind.

Die im pentateuchischen Gesetz vollzogene Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren ist von den genannten Gesichtspunkten aus im allgemeinen mit sicher urteilendem Takte getroffen, wenn es auch im einzelnen nicht an Besonderheiten des Geschmacks fehlt. Die von gesundem Naturgefühl eingegebene Volksanschauung war nicht unwert, von der mosaischen Religion aufgenommen, bestimmter geregelt und ihr dienstbar gemacht zu werden. Die auf den ersten Blick befremdenden Merkmale zur Scheidung der Säugetiere (siehe ähnliche bei den Hindu a. a. O.) sind folgendermaßen zu erklären: Jene Vierfüßer, die, von Kräutern lebend, das reinste und genießbarste, daher auch opferbare Fleisch liefern, wie Rind, Schaf u. s. f., haben als die normalen Schlachttiere die Merkmale abgegeben zur Unterscheidung der zweifelhaften, z. B. des Wildes. Nicht von jenen Merkmalen ist bei der Deutung auszugehen, sondern von den mit ihnen verbundenen, eben erwähnten Eigenschaften. Die Tatzengänger dagegen sind zugleich Fleischfresser, meist Raubtiere und solche, die sich von Aas und dgl. nähren; sie sind aus diesen Gründen mit unreinem Geruch und Unreinigkeit aller Art viel mehr behaftet als jene Normaltiere, und mußten den Israeliten, welchen Aas, Zerrissenes, Ersticktes und dgl. zu verschlingen im höchsten Maße anstößig war, besonders unrein erscheinen. Nur geht man zu weit, wenn man alles levitisch Unreine und so auch alle die als unrein bezeichneten Tiere durch ein besonderes Raisonnement speziell mit dem Tod in Beziehung setzen will. Die kreatürliche Unreinigkeit, welche die Thora kennt, gipfelt allerdings im Tode, aber sie tritt auch in gewissen Erscheinungen unabhängig davon auf. Z. B. das Schwein stellt dieselbe ohne jene künstliche Vermittelung anschaulich genug dar, ebenso überhaupt die Tiere, welche in unreinem Element ihr Dasein führen, wie die Sumpfvögel, oder im Staube kriechen, wie Eidechse, Maus und dgl., während umgekehrt die im reinen Wasser lebenden Fische, obwohl sie auch Lebendiges verschlingen, nicht unrein sind. Auch das Moment ist nicht außer acht zu lassen, daß das Eßbare einer ausgeprägten Tierspezies angehören soll. Der Mensch hat einen natürlichen Ekel vor dem, was „weder Fisch noch Fleisch" ist, vor Zwittergestalten. Das kommt bei den Merkmalen der Fische in Betracht, vielleicht auch bei der Fledermaus, die sich freilich überdies in schmutzigen Löchern aufhält, und beim Strauß, wo zur Absonderlichkeit der Gestalt die der Lebensart dieses Wüstenvogels hinzukommt. — Allzu spiritualistisch haben Philo und andere allegorisierende Juden, nach ihnen auch die Kirchenväter, aus allen Einzelheiten dieser Vorschriften einen moralischen Grund oder eine symbolische Bedeutung unmittelbar herauslesen wollen. Nach ihnen soll z. B. der gespaltene Huf die Unterscheidung zwischen gut und böse, das Widerkäuen die stetige Beschäftigung mit dem göttlichen Wort darstellen, die einzelnen unreinen Tiere menschliche Leidenschaften und Laster, so die Raubvögel die Habsucht, der Hase die Geilheit oder die Feigheit ꝛc. Ist diese Manier als Künstelei zu verwerfen, so ergibt sich

dagegen aus dem Obigen, daß allerdings zwischen dieser Unreinheit der Kreatur und der menschlichen Sünde eine Beziehung vom Gesetze angenommen wird. Nicht als ob der parsische Dualismus zwischen gut und böse geschaffenen Kreaturen zu Grunde läge; wohl aber wird in der mosaischen Weltanschauung die physische Unreinigkeit als ein Reflex der ethischen angesehen; mit dem Dienste des heiligen Gottes ist die eine so unvereinbar wie die andere; an der Hand dieser physischen Satzungen, welche ihm eine gewisse Selbstbeherrschung und Überwindung der sinnlichen Gier gebieten, soll der Mensch lernen, auch jede geistige Verunreinigung zu verabscheuen und ängstlich zu meiden.

II. Wesentlich anders begründet ist das Verbot, das Blut und das Fett der (reinen, eßbaren) Tiere zu verzehren. a) Das Blut ist nicht an sich unrein, im Gegenteil ist es der kostbare Lebenssaft, der als das wertvollste am Tier Gott geopfert wird. Das Leben ist aus Gott und gehört Gott. Um seiner nahen Beziehung zum Leben willen sollen die Menschen das Blut, gewissermaßen das materielle Substrat der Seele, nicht verschlingen, sondern Gott weihen. Das eigentliche Leben anderer Geschöpfe sollen die Menschen nicht in sich hineintrinken, sondern dem Schöpfer zurückgeben bei der Schlachtung. In eben dieser Eigenschaft ist denn auch das Blut das eigentliche Sühnmittel, kann für die Menschenseele eintreten, an ihrer Statt Gott dargebracht werden. Le 17, 11: „Die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben auf den Altar zu sühnen euere Seelen.“ Darum muß bei der Schlachtung darauf Bedacht genommen werden, daß das Blut auslaufe. Alles Zerrissene und Erstickte darf nicht gegessen werden, weil dabei das Blut nicht gehörig ausgelaufen ist. — Dieser Gebrauch, den Blutgenuß zu vermeiden, ist jedenfalls uralt. Gen 9, 4 wird er schon im noachischen Zeitalter der Menschheit zur Pflicht gemacht. Dort wird zwar der Fleischgenuß als mit der göttlichen Ordnung übereinstimmend bezeichnet, wenn auch in frühester Zeit das Menschengeschlecht sich mit Kräutern und Früchten begnügte; aber es wird die Einschränkung aufgestellt: Fleisch in seinem Blute, seiner Seele, sollt ihr nicht essen, d. h. solches, das mit seinem Blute und somit seiner Seele noch behaftet ist. Ebenso wird dies nachdrücklichst eingeschärft in verschiedenen Auflagen und Abteilungen des Gesetzes: Le 3, 17; 7, 26f.; 17, 10; 19, 26; Dt 12, 16. 23f.; 15, 23; vgl. Ez 33, 25; 1 Sa 14, 32ff. Auch dem in Kanaan niedergelassenen Fremdling war das Essen des Blutes verboten nach Le 17, 10. 15, während Dt 14, 21 wenigstens gefallenes Vieh demselben überlassen wird. Wer dem Gebote zuwiderhandelte, mußte sich derselben Buße unterziehen wie bei den obigen Verunreinigungen Le 17, 10. 15, sonst hatte er Ausrottung durch Gottes Hand zu gewärtigen 17, 16; 7, 27. — Bei Opfertieren kam das Blut an den Altar; sonst wurde es einfach zur Erde gegossen, auch wohl mit Erde bedeckt Le 17, 13. — Die Vermeidung des Blutgenusses ist den Juden so zur Natur geworden, daß man sie bis auf die Gegenwart stets beobachtete. Jene Bestimmung, daß beim Schlachten des Tieres das Blut gehörig auslaufen müsse, hat im rabbinischen Judentum zu einem komplizierten Reglement (angeblich der Dt 12, 21 erwähnten Überlieferung) in Bezug auf das Schlachten geführt. Letzteres soll durch einen „Schächter“ geschehen, der die talmudischen Bestimmungen genau kennt. Siehe Mischna Cholin und die Strafgesetze bei Blutgenuß Mischna Kerit. K. 5; ferner Maimonides, jad chasaka hilk. schechita; Schulchan Aruch, jore dea; über das Schächten vgl. auch Hamburger, Realencykl. für Bibel und Talmud, II, 1099ff. Über die christliche Auffassung s. unten.

b) Ähnlich verhält es sich mit dem Fett (חלב) der opferbaren Tiere, das wie das Blut zu essen verboten ist Le 3, 17; 7, 25. Gemeint ist nicht das äußere, mit dem Fleisch verwachsene Fett, sondern das um die Eingeweide, besonders um die Nieren gelagerte, wozu bei Schafen der Fettschwanz kam (Le 3, 9). Weit entfernt, unrein zu sein, ist das Fett gewissermaßen die Quintessenz des Leibes, daher das Ausgesuchteste, was der Herr sich vorbehalten hat. Der Gesichtspunkt ist also auch hier ein theokratischer, nicht etwa ein medizinischer, wie Grotius und J. D. Michaelis es ansahen (das Fett schade der Gesundheit!), auch nicht ein landwirtschaftlicher (zur Beförderung des Ölbaues! J. D. Michaelis, Rosenmüller). Das Deuteronomium redet übrigens von diesem Verbote nicht.

c) Daß die dem Herrn zu weihenden Erstlingsfrüchte und Erstlingstiere dem profanen Genuß entzogen waren, versteht sich von selbst. Vgl. Bd V, 482ff.

III. Einzelne Bestimmungen über Zubereitung von Speisen finden sich noch zwei: a) Gen 32, 33, zwar nicht eine Vorschrift, sondern ein in Israel allgemein anerkannter Gebrauch, wonach die Sehne am Hüftmuskel (nervus ischiadicus) der Schlachttiere nicht gegessen wurde. Vgl. Hottinger Jur. Hebr. nr. 3. — b) Das ausdrückliche Ver-

bot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, findet sich schon im Bundesbuch Ex 23, 19, wiederholt 34, 26 und Dt 14, 21. Daß damit ein heidnischer Opfergebrauch (Maimonides, Roskoff) oder sonst eine dem Aberglauben dienende Sitte (magischer Brauch, Stade) abgeschnitten werden sollte, ist nicht nötig anzunehmen. Wahrscheinlicher ist, daß dieses Verbot ähnlich wie Le 22, 28; Dt 22, 6f. (vgl. auch die Sabbathruhe der Tiere) eine gewisse Schonung der Natur auch in der Tierwelt zur Pflicht macht. Wäre es doch grausam, wenn das Muttertier selbst die Milch hergeben müßte, in der sein Junges gekocht würde. Selbstverständlich sollte diese zarte Behandlung der Tiere erzieherischen Einfluß auf das Volk ausüben, seine edlern Gefühle wacherhalten und vor Abstumpfung und Verrohung bewahren. Später ist dieses Verbot von Targ. und den Rabbinen dahin erweitert worden, man dürfe überhaupt nicht Fleisch in Milch oder Butter kochen, was zu ängstlicher Scheidung der Küchengefäße und ähnlichen bis heute bei den orthodoxen Juden geltenden Pedantereien führte. Richtiger erkennen den ursprünglichen Sinn noch die Samaritaner, welche Fleisch und Milch aus verschiedenen Landesteilen beziehen (v. Orelli, Durchs heilige Land, 4. Aufl. S. 181).

Im NT finden wir zunächst die urchristliche Gemeinde den von Mose her überlieferten Satzungen getreu. Aber was einmal den Unterschied von reinen und unreinen Tieren betrifft, so mußte diese vielfach national geartete Schranke wie andere Reinigkeitsvorschriften, die einen Zaun um Israel bildeten, fallen, wenn mit der Heidenwelt eine nähere Berührung stattfinden sollte. Diese Weisung wurde Petro zu teil, AG 10, 11 ff., und zwar mit der Motivierung, daß alles von Gott Geschaffene von ihm gereinigt werden könne. Jener Wegfall abschließender Satzungen ist eben in der durch Christum gewordenen Offenbarung innerlich begründet: sie reinigt und heiligt die ganze Kreatur, indem sie vom Sünder den auf ihm lastenden Bann der Unreinigkeit weghebt. So verliert jene äußerliche Unterscheidung von rein und unrein ihren Daseinsgrund. Vgl. übrigens gegen die mit dem Äußerlichen sich begnügende Selbstgerechtigkeit der Pharisäer schon Mt 23, 25; Lc 11, 39; Mc 7, 8. Namentlich aber ist zu vergleichen der Kanon Mt 15, 11. 17ff.; Mc 7, 15ff., durch welchen die Speisegesetze im Prinzip bereits aufgehoben sind. Am längsten und strengsten wurde in der altchristlichen Kirche das Verbot des Blutgenusses aufrecht gehalten, und zwar (als ein nicht spezifisch israelitisches, sondern schon noachisches) auch den Heidenchristen gegenüber, AG 15, 20. 29; 21, 25. Die Kirche achtete sich noch in Tertullians Zeit allgemein daran gebunden (Tertull. Apol. c. 9; de monog. 5; idol. c. 24. — Eusebius, h. eccl. 5, 1), die griechische Kirche blieb stets dabei conc. Trull. II. can. 67; Suicer. thes. eccles. I, 113. Allein prinzipiell war auch dieses Verbot durch jenes Wort des Herrn, Mt 15, 11, sowie durch die von den Aposteln, namentlich Paulus verkündete evangelische Freiheit (1 Ti 4, 3f.), abgethan als zu den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Ga 4, 3) gehörig, die nur pädagogisch vorbereitend sein konnten für die Gemeinde, welcher gesagt ist: Alles ist euer, ihr aber seid Christi. Über das Verhalten der Christen zu den heidnischen Opfermahlzeiten und heidnischem Opferfleisch siehe Bd XIV, 399f.

v. Orelli.

Spencer, J o h n, englischer Theolog, gest. 1693. — L i t t e r a t u r: Calamys Abridgement of Baxter, 1713, vol. II, 118; Coopers Memories of Cambridge I, 149; Hasteds Kent III, 9; Le Neves Fasti (Hardy); Masters' History of Corpus Christi Coll., Cambr., 163 und Index; Nichols' Lit. Anecdot. IV, 25. 26, 281; Richardsons Athenae Cantabrig., MS p. 352; Benthams Ely I, 237; Wartons Life of Bathurst 105; Bakers MS 26, p. 281; Lewis' Antiquities of Feversham, 87ff.; Dict. of Nat. Biogr. vol. LIII.

Seine litterarische Ausbildung fand der im Jahre 1630 in Bocton (Kent) geborene junge Spencer im Corpus Christi College, Cambridge; er durchlief die herkömmlichen akademischen Grade mit Auszeichnung (1665 Dr. theol.), und verwaltete, als Universitätsprediger beginnend, nacheinander die Pfarrämter St. Giles und St. Benedikt in Cambridge, Landbeach (Cambridgeshire), weiterhin eine Pfründe am Dom von Ely, das Archidiakonat von Sudbury, das ihm königliche Gunst (1677) überwies, wurde in demselben Jahre zum Dekan von Ely ernannt und starb hier am 27. Mai 1693, nachdem er seit dem 3. August 1667 auf Grund einiger gelehrter Untersuchungen der biblischen Altertümer zum Vorstand seines Colleges (Corpus Christi) erwählt worden war. —

Seine Gelehrsamkeit, Denkschärfe und geistige Freiheit sichern ihm einen Namen in der theologischen Wissenschaftsgeschichte Englands. In der Form seiner gelehrten Untersuchungen wird er zwar noch vom Banne des überlieferten Schematismus gehalten, es fehlt ihm der Reiz packender Gestaltungskraft und kompositioneller Energie, in der Sache

aber trägt ihn sein Gedankenflug weit über die Schranken der zeitgenössischen Anschauungen, in deren stumpfe Schwüle er neues Leben brachte. Nicht mit Unrecht ist er der Begründer der vergleichenden Religionsgeschichte genannt worden; jedenfalls hat er in England, unerschrocken und bis zuletzt in Angriff und Abwehr beharrend, aus der Verachtung lauer Kompromisse und eines bequemen Pro- und Kontrastandpunktes heraus die ersten befreienden Ausblicke in eine von der zeitgenössischen Gelehrtenzunft ängstlich gemiedene Gedankenwelt gewagt und hat als erster Sätze auf den Tisch seiner Zeit geworfen, die für die forschende Theologie bis in die jüngste Gegenwart hinein Wegzeiger geworden sind.

Gleich in seiner ersten Schrift tritt die neue These beherrschend in den Vordergrund und giebt ihr sofort ihre litterarische Bedeutung, indem er (in seiner **Dissertatio de Urim et Thummim**) die Anschauung von der Abhängigkeit jüdisch-semitischer Kultushandlungen von heidnischen Einflüssen durch den Nachweis der Herübernahme dieser mystischen Embleme aus ägyptischen Gebräuchen energisch vertritt. Sie war der Vorläufer zu dem größeren Werke, das in seinen Grundgedanken an die Schwelle der neueren vergleichenden Religionsforschung führt und Spencers Namen in wissenschaftlichen Ehren erhalten hat. In ihm — es erschien zum ersten Male 1685 u. d. T.: **De Legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres** — werden die Anfänge der mosaischen Ritualien der Reihe nach eingehend untersucht, mit dem genialen Finderblick, der durch die verschleiernden Hüllen ins Wesen der Sachen geht, und mit umfassender, nicht gewöhnlicher Gelehrsamkeit in einer Zeit, in der die Orientalistik in ihren Anfängen stand und der Zugang zu den Quellenstoffen in dem griechischen und römischen Schrifttum, bei Josephus, den Kirchenvätern oder in der Bibel selbst gesucht werden mußte. Es wird der Nachweis unternommen, daß der Mosaismus in seiner Ausgestaltung, nach Inhalt wie Form, in der göttlichen Heilsordnung wurzele und zwar die Grundidee des Heilsplans in Bild und Zeichen darstelle, nicht aber die Gedankengänge und sittlich religiösen Absichten des Gesetzgebers. In Verfolg dieses Satzes werden die einen kultischen Gesetze aus der Notwendigkeit einer Abwehr des das Volk ringsum bedrohenden Götzendienstes begründet und in einer Reihe anderer die Darstellung himmlischer Geheimnisse gefunden (I. Buch), in den beiden folgenden, den Hauptteil des Werkes bildenden Büchern untersucht dann Spencer die Verwandtschaft und Verbindungslinien gewisser mosaischer Normen mit dem Sabäismus und weist die Herübernahme, bezw. Umformung anderer im heidnischen Kultus der Nachbarländer vorhandenen kultischen Formen für den Pentateuch nach.

Die aufgeschlossene, freie Aussprache über diese religiösen Reflexerscheinungen mit dem Schlußsatze: der Mosaismus ist nicht durchaus in Offenbarung begründet, vielmehr zu einem Teile abgeleiteter, wenn auch modifizierter Götzendienst, erregte natürlich in den kirchlichen Kreisen des 17. Jahrh. ungeheures Aufsehen. Hatte Spencer es als die Aufgabe seiner Arbeit bezeichnet, „die Gottheit von willkürlichen und phantastischen Vorstellungen zu befreien“, so gaben nun seine Gegner ihm selbst den Phantasten, in jenen Zeiten unter allgemeiner Zustimmung, zurück. Hermann Witsius (1683 in seinen **Aegyptiaca**) eröffnete den Angriff, Joh. Wigerma, J. Fennema, A. Kempfer, Joh. Meyer und J. Edwards folgten, indes ohne Spencer zu wesentlichen Zugeständnissen zu bringen. Der Widerspruch veranlaßte ihn zwar zu einer Neuprüfung und in natürlicher Folge zu tieferer Begründung seiner Ansätze und in einigen Stücken zu Erweiterungen, die er zugleich mit einer Abfertigung seiner Gegner in einem vierten Buche ausarbeitete; veröffentlicht wurde dieses indes erst nach seinem Tode im Auftrage der Universität Cambridge, der durch Erzbischof Tenison, Spencers Erben, dessen handschriftliche Arbeiten letztwillig zugefallen waren, im Jahre 1727 in 2 Foliobänden (die Ausgabe ist von Leonh. Chappelow besorgt); ein deutscher Abdruck mit einer **Dissertatio praelim.** erschien durch C. M. Pfaff in Tübingen 1732. Gegen diese zweite Auflage wandten sich im 18. Jahrh. W. Jones-Nayland (1789), Woodward (1776) und Erzbischof Magen, auch diese ohne Erfolg, soweit es sich um die grundsätzlichen Fragen handelte. Die Entwickelung der biblischen Wissenschaft, der alttestamentlichen zumal, hat Spencer im wesentlichen recht gegeben; Wellhausens Geschichte Israels und Tieles **Histoire comparée des anciennes Religions de l'Egypte et des Peuples Sémitiques** gehen auf seinen Spuren einher und Robertson Smith nennt es (in seiner **Religion of the Semites** 1894, Vorw. S. VI) „trotz einiger Mängel in seiner Art das wichtigste Werk über die religiösen Altertümer der Hebräer“. —

Außer den genannten Werken haben wir von Spencer noch **A Discourse concerning Prodigies wherein the vanety of Presages by them is reprehendet and their true and proper Ends asserted and vindicated**, London 1663; der 2. Auf-

lage 1665 ist ein **Treatise concerning Vulgar Prophecies** hinzugefügt. — Die im Text genannte **Dissertatio** erschien 1669 in Cambridge, 1670 zum zweiten Male und wurde 1744 von Blasius Ugolinus in dessen **Thesaurus Antiquitatum** aufgenommen; **De Legibus Hebrae.** zuerst 1685 in Cambridge, 1686 im Haag, 1705 in Leipzig; die englische Neuausgabe 1727 in 2 Foliobänden in Cambridge. **Rudolf Buddensieg.**

Spener, Philipp Jakob, gest. 1705. — Quellen sind vor allem S.s Schriften (seine Selbstbiographie, Predigten, katechetische Schriften, erbauliche Abhandlungen, Bedenken und Briefe, Vorreden, polemische Schriften, genealogische und heraldische Werke), die, abgesehen von den verschiedenen Auflagen, in etwa 225 Druckwerken erschienen sind. Die wichtigsten und umfangreichsten sind: Theologische Bedenken, Letzte Theol. Bedenken, Consilia et iudicia latina, Thätiges Christentum, Ev. Glaubenslehre, Ev. Lebenspflichten, Ev. Glaubenstrost, Lauterkeit des ev. Christentums, Bußpredigten, Leichpredigten, Katechismuspredigten, Erste Geistliche Schriften, Kleine Geistliche Schriften, Briefwechsel Franckes und S.s, hsg. von G. Kramer, S.s Hauptschriften, hsg. von P. Grünberg in der Bibl. Theol. Klassiker, Band 21. Handschriftlich findet sich von S. das Wichtigste in Frankfurt a. M., Halle und Leipzig. — Von Bearbeitungen nenne ich nur diejenigen Werke, welche die Spenerforschung wesentlich angeregt und gefördert haben; die bis 1740 erschienenen besitzen zugleich Quellenwert: Leichenpredigt auf S., 1705; v. Canstein, Lebensbeschreibung S.s, 1729; dieselbe mit Anmerkungen von Lange, 1740; desgl. mit Anmerkungen von Steinmetz, 1740; Wetzel, Lebensbeschreibung der berühmtesten Liederdichter, 1724; Gerber, Historie der Wiedergeborenen II, 1726; Gleich, Lebensbeschreibung der sächsischen Oberhofprediger II, 1730; Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luther. Kirche, 1730 ff.; Schröckh, Allg. Biogr. VI, 1787; Hoßbach, S. u. seine Zeit, 1828; Knapp, Leben und Charakter einiger gelehrter und frommer Männer, 1829; Guericke, Handbuch der Kirchengesch., 1833; S.s Säkularfeier, 1836; Märklin, Darstellung und Kritik des modernen Piet., 1839; Thilo, S. als Katechet, 1840; Wildenhahn, Ph. J. S., 1843; Kliefoth, Beichte u. Absolution, 1856; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, 1857; Nesselmann, Buch der Predigten, 1858; Tholuck, Das kirchl. Leben des 17. Jahrh.s, 1862; Schmid, Gesch. des Piet., 1863; v. Zezschwitz, System der Katechetik, 1863; Tholuck, Ph. J. S., in Pipers Ev. Kalender, 1865; Frank, Gesch. der prot. Theologie, 1865; Dorner, Gesch. der prot. Theologie, 1867; Brömel, Homiletische Charakterbilder, 1869; Kramer, A. H. Francke, 1880. 1882; Horning, S. in Rappoltsweiler, Colmar und Straßburg, 1883; Sachsse, Ursprung und Wesen des Pietismus, 1884; Ritschl, Geschichte des Pietismus II, 1884; Gaß, Geschichte der christlichen Ethik, 1886; Rocholl, Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands, 1897; Hering, Geschichte der Predigt, 1897; v. Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte, 1904. Troeltsch, Protest. Christentum und Kirche in der Neuzeit, in „Die christliche Religion" 1906. — Alle bisherigen Forschungen sind benutzt, zusammengefaßt und weitergeführt in dem Werk: P. Grünberg, Philipp Jakob Spener. I (die Zeit S.s; das Leben S.s; die Theologie S.s), 1893. II (S. als praktischer Theologe und kirchlicher Reformer), 1905. III (S. im Urteil der Nachwelt und seine Einwirkung auf die Folgezeit [1705—1905]; Spener-Bibliographie, systematisches und chronologisches Verzeichnis der gesamten Spener-Litteratur; Nachträge und Register), 1906. In diesem Werke finden sich ausführliche und genaue Litteraturangaben und die Belege für die folgende Darstellung. Eine kurze populäre Darstellung bietet P. Grünberg, Spener-Gedenkbuch, 1905.

I. Lebens- und Entwickelungsgang. — Philipp Jakob Spener (vgl. d. Art. Pietismus Bd XV S. 775 ff.) wurde geboren am 13. Januar (a. St.) 1635 zu Rappoltsweiler im Oberelsaß. Sein Vater Johann Philipp S., Rat und Archivar der Herren von Rappoltstein, stammte aus Straßburg, seine Mutter Agathe, geb. Saltzmann, war von Colmar. Die Eltern, die den Knaben von Kindheit auf zum Dienst des Herrn bestimmt hatten, ließen „an gottseliger Auferziehung nach ihrem Vermögen" nichts an ihm ermangeln. Noch nachhaltigere religiöse Eindrücke erhielt der junge S. durch seine Patin, die verwitwete Agathe von Rappoltstein, eine geborene Gräfin von Solms-Laubach-Wildenfels. Ihr Tod (1648) hat den 13jährigen Knaben tief erschüttert und erweckte in ihm den Wunsch, „mit ihr von der Welt abzuscheiden." In mehr männlicher, nüchterner und entschieden kirchlicher Weise hat sein Lehrer, der Hofprediger Joachim Stoll (geb. 1615 zu Gartz in Pommern, seit 1647 in Rappoltsweiler, gest. 1678) auf S. eingewirkt. Außerdem hat der stille, lern- und lesebegierige Knabe in verschiedenen Büchern, insbesondere in Arndts „Wahrem Christentum" und in einigen englischen Erbauungsschriften (Sonthom, Bayly, Dyke, Baxter) seine geistliche Nahrung gesucht und gefunden. — Im Mai 1651 bezog S. die Universität Straßburg mit dem ausgesprochenen Vorsatz, an dem sogen. Studentenleben sich nicht zu beteiligen, jede Gelegenheit zur Unmäßigkeit zu fliehen, nicht zu viel Freundschaften zu suchen und namentlich der weiblichen Konversation sich zu enthalten, als welches der gefährlichste Zeitverderb in solchem Stande sei. S. beschäftigte sich zunächst mit geschichtlichen, philosophischen und sprachlichen Studien und

erlangte bereits 1653 die Magisterwürde. Seine theologischen Lehrer waren Johann Schmidt (1594—1658), Sebastian Schmidt (1617—1696) und Johann Konrad Dannhauer (1603—1666; vgl. d. Art. Bd IV S. 460 ff.). Der fromme, ernste und milde Joh. Schmidt war ihm ein väterlicher Freund. Seb. Schmidt verdankt S. namentlich Anregung in exegetischer Beziehung. Vor allem aber ist es Dannhauer, ein „Lebenszeuge der lutherischen Kirche", der von größten Einfluß auf S.s religiöse und kirchliche Stellung und Haltung war, ja dessen praktisch und ethisch orientiertes Luthertum gewiß wesentlich dazu beigetragen hat, daß nachmals die religiösen Reformideen S.s einen kirchlichen Charakter bewahrten und er vor den Abwegen eines unkirchlichen Separatismus und eines schrankenlosen religiösen Subjektivismus bewahrt blieb. Von 1654—1656 bekleidete S. nebenbei die Stelle eines Informators bei den Söhnen des Pfalzgrafen Christian von Zweibrücken-Birkenfeld, was ihm besondere Veranlassung gab, seine genealogischen und heraldischen Lieblingsstudien zu pflegen (S. hat diese Studien bis zum Jahr 1690 fortgesetzt und durch verschiedene Werke, namentlich sein großes **Opus heraldicum**, sich einen Namen auf dem Gebiet der Genealogie und Heraldik gemacht). Von 1656 an legte sich S. wieder „mit Ernst" auf seine theologischen Studien, nachdem er bereits 1655 seine erste Predigt gehalten, und vollendete dieselben im Juli 1659 mit einer These über den Bindeschlüssel. Den Vorsätzen gemäß, mit denen er zur Universität gezogen war, führte er dort ein sehr stilles, eingezogenes Leben. Er wohnte bei einem kinderlosen Oheim, dem Professor **iuris** Johann Rebhan (1604—1689). Sein Umgang beschränkte sich auf wenige gleichgesinnte Freunde. Insbesondere waren die Sonntage ernster Lektüre und geistlichem Gesang mit diesen gewidmet, sowie der Abfassung von **Soliloquia et meditationes sacrae**. — Der Sitte der Zeit gemäß unternahm S. nach Abschluß seiner Studien akademische Reisen (1659—1662), bei denen es ihm zunächst um gelehrte Fortbildung in Sprachen, Litteratur und Geschichte zu thun war, die aber zugleich seinen kirchlichen Gesichtskreis erweiterten und seine religiöse Entwickelung beeinflußten. In Basel und Genf lernte er bei längerem Aufenthalt die Verfassung und das innere Leben der reformierten Kirche kennen und schätzen. In Genf wurde er mit dem ehemaligen Waldenserprediger Anton Leger (vgl. d. Art. Bd XI S. 349 ff.) und dem feurigen Erweckungsprediger Jean de Labadie (vgl. d. Art. Bd XI S. 191 ff.) bekannt. Als Reisebegleiter des Grafen Johann Jakob von Rappoltstein begab sich S. im Mai 1662 nach Stuttgart, wo er von den regierenden Herzogen „viel Gnade" erfuhr. Er hielt sich dann vier Monate lang lehrend und lernend in Tübingen auf und knüpfte in dieser Zeit mit württembergischen Theologen und Gelehrten (J. A. Frommann, T. Wagner, Ch. Wölfflin, J. A. Osiander und B. Raith) persönliche Beziehungen an, welche auf die Stellung, die später die württembergische Regierung und Universität zu der pietistischen Bewegung einnahm, gewiß nicht ohne Einfluß waren. Schon dachte man daran, S. in Württemberg festzuhalten, als ihm von Straßburg aus (Oktober 1662) ein Pfarramt angeboten wurde. Dieses nahm er zwar nicht an, weil es „der Ruin seiner Studien" gewesen wäre, dafür aber im März 1663 die Stelle eines Freipredigers (Hilfspredigers) am Münster, die ihm Zeit ließ, seinen gelehrten Studien und seinen Vorlesungen sich zu widmen. Im Zusammenhang mit seinen Neigungen und Plänen, die auf eine theologische Professur gerichtet waren, und auf Antrieb seiner akademischen Lehrer erwarb sich S. auch die theologische Doktorwürde. Der Tag seiner Promotion (23. Juni 1664) war zugleich der Tag seiner Vermählung mit Susanna Erhardt, der Tochter eines Straßburger Ratsherrn.

Als stiller Gelehrter dachte S. sein Leben zu verbringen. Aber Gott hatte es anders beschlossen. Im Februar 1666 begannen die Verhandlungen, die S. auf ein ganz anders geartetes Arbeitsfeld führen sollten. Als die wichtige Stelle des Seniors (Oberpfarrers) in Frankfurt a. M. frei wurde, lenkte der Rechtsgelehrte Joh. Philipp Schultz aus Colmar, der die elsässischen Städte und auch Frankfurt in dem Ausschuß der Evangelischen Stände in Regensburg vertrat, die Aufmerksamkeit des Frankfurter Rats auf S., der durch den bescheidenen Ernst seines Charakters, durch Begabung und vielseitige Kenntnisse, auch durch günstige und glückliche persönliche Beziehungen bereits in weiteren Kreisen bekannt und geachtet war. Nachdem der Straßburger Rat ihm freie Hand gelassen und die theologische Fakultät die Berufung als von Gott kommend erklärt hatte, entschloß sich S. zur Annahme derselben. Am 3. Juli 1666 hielt er seine Abschiedspredigt im Münster, in der er u. a. sich gegen Verleumdungen verwahrt, die ihn der Sympathie mit den Reformierten beschuldigten. Die freie Reichsstadt Frankfurt a. M., „das Kaufhaus der Deutschen", war ein Mittelpunkt des Handels und Verkehrs. Dem kirchlichen und sittlichen Leben drohten unter einer wohlhabenden und leichtlebigen Bevölkerung, bei dem starken Fremdenverkehr,

den zahlreichen Messen und Jahrmärkten, mannigfache Gefahren. Neben einer ziem- n Anzahl Juden, wenigen Katholiken und einer kleinen reformierten Gemeinde, be- end aus den Nachkommen eingewanderter Niederländer, zählte die Stadt etwa 20000 erische Christen. Das Ministerium bestand aus 12 Mitgliedern, hatte aber nur die llung einer beratenden und petitionierenden Behörde; die Kirchengewalt lag in den nden des Magistrats, der zu diesem Zwecke einen Ausschuß (die Scholarchen) bestellte. : Kollegen S.s, von denen manche doppelt so alt waren als ihr Senior, machten ihm allgemeinen keine Schwierigkeiten, erkannten vielmehr seine Überlegenheit und seine ten Absichten an, wenn sich auch einzelne ziemlich reserviert verhielten. Am 1. August 66 hielt S. seine Antrittspredigt über Rö 1, 16. Der junge Senior empfand es an- igs schwer, daß sein nunmehriges Amt die gewohnte und geliebte wissenschaftliche Muße ischränkte. Mehr Sorge bereitete ihm der Umstand, daß seine Orthodoxie nicht unan- fochten blieb. Da hielt er am 8. Sonntag nach Trin. 1667 eine Predigt „von not- endiger Vorsehung gegen die falschen Propheten", nämlich gegen die Reformierten. Er röffentlichte die Predigt ein halb Jahr später, vermehrt und verschärft durch historische nmerkungen über die Frankfurter Reformierte Gemeinde, in denen er entschieden das erlangen der Reformierten nach Zubilligung eines öffentlichen Gottesdienstes in Frank- irt (sie mußten ihn außerhalb des Frankfurter Gebiets in Bockenheim abhalten) be- impfte. Später bereute S. den hier gegen die Reformierten angeschlagenen Ton und ichte die Weiterverbreitung der Predigt nach Möglichkeit zu verhindern. Eine ganz andere nd jedenfalls segensreichere Wirkung ging von einer Predigt aus, die S. am 18. Juli 669 (auf Grund von Mt 5, 20) hielt über „der Pharisäer ungiltige Gerechtigkeit". Die ngiltige pharisäische Gerechtigkeit beschrieb er als jene fleischliche Sicherheit, die an einem ußerlichen Sich-bekennen zu der rechtgläubigen lutherischen Kirche, an einer bloß ver- tandesmäßigen Aneignung der reinen Lehre, äußerlicher Beteiligung am Gottesdienst und Sakrament und Enthaltung von groben Sünden und Lastern sich genügen läßt. Diese Predigt machte einen geteilten Eindruck. Die meisten Zuhörer fanden, S. fordere von schwachen Menschen zu viel, lehre „gut papistisch und schwäche allzusehr den evangelischen Trost". Andere wurden in einen heilsamen Schrecken versetzt, zu ernstlicher Buße auf- geweckt und beflissen sich fortan, nach dem rechtschaffenen Wesen in Christo Jesu zu trachten. Aus dem Schoß dieser kleinen Gemeinde gingen ein Jahr später (1670) die **Collegia pietatis** hervor (vgl. Näheres Bd XV S. 777). — S. beschränkte sich nicht etwa auf die Pflege dieses kleinen Häufleins. Er bemühte sich mit Fleiß und Treue, durch seine Predigten persönliches und lebendiges Christentum zu wecken und zu pflegen, predigte gleich gründlich die „evangelische Glaubenslehre" und die „evangelischen Lebens- pflichten" an der Hand der Perikopen durch, immer bestrebt, alle Glaubensartikel so zu behandeln, daß Dankbarkeit, Liebe und Gehorsam gegen Gott dadurch gewirkt würde. S. bemühte sich auch mit Ernst um Herstellung kirchlicher Sitte, Zucht und Ordnung in Frankfurt. Auf seine Anregung hin wurden seit 1673 vierteljährliche Bußtage in Frank- furt abgehalten, die freilich für die meisten mehr Heuchel- als Bußtage waren. Auch Verordnungen gegen Kleiderluxus, Gastereien u. dgl., die S. anregte oder doch willkommen hieß, blieben, wie ihm nicht entging, „auf dem Papier stehen" oder gossen nur „Öl ins Feuer". Nachhaltiger als durch solche disziplinarische Bemühungen wirkte S. auf dem Gebiet des kirchlichen Jugendunterrichts. Er belebte die sonntäglichen Katechismusexamina, bereitete durch Katechismuspredigten (seit 1669) auf dieselben vor, verfertigte (1673) „Katechismustabellen", welche den Stoff der Besprechungen regelten, und faßte schließlich (1677) den Inhalt seiner Katechismuspredigten zusammen in seiner „Erklärung der christ- lichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Luthers", einem Buche, das die katechetische Litteratur und Praxis bis in die Gegenwart beeinflußt hat. Seit 1667 be- mühte sich S. auch um die Einführung der Konfirmation, und er erreichte dieselbe wenig- stens für die Frankfurter Landgemeinden. Im Jahr 1674 begrüßte S. mit Freuden das Zustandekommen eines Zucht- und Arbeitshauses für mutwillige Bettler, und das daraus entstandene Armen-, Waisen- und Arbeitshaus bleibt ein Gegenstand seiner Fürsorge in den späteren Jahren. Einen ausgedehnten Briefwechsel, teils kirchlichen, teils litterarischen Fragen gewidmet, führt nebenbei S. bereits in den ersten Jahren seines Frankfurter Auf- enthalts mit hervorragenden Geistlichen (Johann Ludwig Hartmann, Elias Veiel, Joh. Windler), mit Staatsmännern und Philosophen (Ahasverus Fritsch und Leibniz).

Das Ereignis, welches in S.s Leben unzweifelhaft Epoche macht, die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf ihn lenkt und seiner Wirksamkeit in Frankfurt eine neue Unterlage bietet, ist die Veröffentlichung seiner **Pia desideria**, die in der Ostermesse 1675 als

Vorrede zu einer neuen Ausgabe von Arndts Postille und in der Herbstmesse desselben Jahres als besondere Schrift erschienen (vgl. Inhaltsangabe Bd XV S. 777 f.). S. hat in dieser Schrift niedergelegt, „was ihn, seit er im Weinberg des Herrn arbeitete, öfters betrübt, ihm das Gewissen beschwert und viel Sorge gemacht hatte". Neu waren die Gedanken dieser Schrift nicht; sie sollten es auch nicht sein; S. selbst weist überall auf seine Vorgänger, von Luther an, hin. Aber vermöge ihrer Übersichtlichkeit, Schlichtheit, Gründlichkeit, weisen Mäßigung und Umsicht bildeten die Pia desideria doch ein bedeutsames, Aufsehen erregendes Reformprogramm. Sie riefen eine ganze Litteratur dieser Art hervor und trugen S. in vier Jahren über dreihundert Zuschriften wesentlich zustimmender Art von angesehenen Theologen und gottseligen Staatsmännern ein. — Freilich fehlten auch von Anfang an Bedenklichkeiten nicht. Insbesondere erregte die wiederholte Empfehlung der Privat-Erbauungsversammlungen in den Pia desideria, in gewissem Sinne das einzig und wirklich Neue in denselben und zugleich der konkreteste unter seinen Besserungsvorschlägen, den auch S. in der an die Pia des. sich anschließenden Korrespondenz als einen Hauptpunkt behandelte, vielfach Anstoß. Das Frankfurter Kollegium, das bis dahin still und unangefochten bestanden hatte, wurde ein Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit für die Einheimischen und für die Fremden als eine Anstalt, die gewissermaßen eine typische Bedeutung für die von S. erstrebte Kirchenreform beanspruchte. Der anfänglich kleine und vertraute Kreis erweiterte sich durch das Hinzutreten verschiedener, schwer kontrollierbarer, nicht immer lauterer und nüchterner Elemente. Es entstanden auch in Frankfurt andere Konventikel, die nicht immer so vorsichtig geleitet waren wie dasjenige in S.s Hause. Die wunderlichsten und skandalösesten Gerüchte über die Konventikelleute gingen in Deutschland um. Die Frankfurter Polizei mischte sich ein. Die bösen Gerüchte und falschen Anklagen suchte S. zu zerstreuen, indem er (1677) einerseits in 70 Fragen über „das Geistliche Priestertum" prinzipiell Recht und Schranken der Collegia untersuchte und begründete, anderseits in einem „Sendschreiben" die Verhältnisse des Frankfurter Kollegiums ausführlich darlegte und rechtfertigte. Gleichwohl wurde 1677 schon der Wunsch in S. lebendig, seine „Hausübung" in die Kirche zu verlegen, um weiteren Schwierigkeiten und Anfechtungen zu begegnen. In Darmstadt erwirkte (Januar 1678) der Oberhofprediger Balthasar Mentzer (vgl. d. Art. Bd XII S. 635 f.) ein Edikt seines Landesfürsten gegen die Konventikel, das erste landesherrliche Edikt in Sachen der pietistischen Bewegung. Allmählich nahmen auch die Angriffe auf S. den Charakter dogmatischer Verdächtigung und Verketzerung an. Nach einigen mehr verdeckten und versteckten Angriffen veröffentlichte 1679 der Diakon Georg Konrad Dilfeld in Nordhausen eine „Theologia Horbio-Speneriana oder sonderbare Gottesgelahrtheit Horbs und Speners", worin er S.s Behauptung, daß es zum rechten Studium der Theologie der Bekehrung und Wiedergeburt bedürfe, als eine Enthusiasterei in so ungeschickter Weise bekämpfte und ihr eine so grobe und äußerliche Auffassung der Theologie entgegenstellte, daß es S. nicht schwer wurde, in seiner „Allgemeinen Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen" (1680) ihn so gründlich abzuführen, daß etwa zehn Jahre lang niemand mehr S.s Orthodoxie öffentlich anzugreifen wagte.

Weil es auch in Frankfurt ruhiger geworden war, glaubte S. schon von einem Sieg der guten Sache reden zu können und er hoffte, in der Stille unangefochten weiter zu arbeiten. Da trat 1682 das Ereignis ein, welches nach S.s eigenem Ausspruch „das schöne Wachstum des Guten in Frankfurt gleichsam auf einmal also niederschlug, daß ich die ganze Zeit meines Aufenthalts in Frankfurt es nicht wieder in den vorigen gesegneten Stand habe bringen können". Eine Anzahl der eifrigsten Freunde und Anhänger S.s, darunter der Liederdichter Johann Jakob Schütz (1640—1690), separierten sich von der Kirche, von Gottesdienst und Abendmahl. S. hatte solchen separatistischen Neigungen seit langem in der Stille zu begegnen gesucht, weniger aus einem klaren kirchlichen Prinzip heraus, als aus amtlicher Gewissenhaftigkeit, aus aufrichtiger Liebe zu seiner Kirche und aus dem instinktiven Gefühl heraus, daß die Separation das Heil der Kirche nicht bringe. Nachdem die Trennung Thatsache geworden, zögerte er nicht, trotz seiner persönlichen Sympathien für die Separatisten und ihre Skrupel, sich offen von ihnen loszusagen, jede Verantwortung für ihr Thun von sich und seinen Collegia abzuweisen und in einer ausführlichen Schrift (Der Klagen über das verdorbene Christentum Mißbrauch und rechter Gebrauch, 1685) ein auf den unvollkommenen Zustand der Kirche begründetes Recht der Separation zu bestreiten. S.s Auftreten hat jedenfalls dazu beigetragen, dem Umsichgreifen der Separation zu wehren. Von unberechenbaren Folgen wäre es gewesen, wenn S. die Wege der Separation mitgegangen wäre. Einen Stachel

hat aber die schmerzliche Erfahrung in seinem Herzen zurückgelassen. Insbesondere sind die Erwartungen, die er an die Collegia für die Reform der Kirche geknüpft hatte, entschieden dadurch herabgestimmt worden. — Die seit Mitte der achtziger Jahre anhebenden bezw. zunehmenden Verfolgungen der Reformierten in Frankreich (1685 Aufhebung des Edikts von Nantes) und besonders der Lutherischen im Elsaß, unter denen seine nächsten Verwandten zu leiden hatten, gaben S. Gelegenheit, gegen „das überhandnehmende Papsttum" kräftig Zeugnis abzulegen, die Verfolgten zu beraten und aufzumuntern, vor den trügerischen Unionsversuchen von seiten Roms (Dez, Spinola) zu warnen, dahingegen eine Vereinigung mit den Reformierten ins Auge zu fassen, „die nicht um ihrer Irrtümer willen, sondern um der Wahrheit willen, die sie mit den Lutherischen gemein haben", verfolgt würden. — S.s Stellung in Frankfurt war durch die Separation seiner Freunde erschüttert, die Freudigkeit seines Wirkens in Frankfurt jedenfalls dadurch beeinträchtigt. Das mangelhafte Entgegenkommen, das er beim Magistrat für die Bekämpfung öffentlicher Ärgernisse, für die Durchführung des regelmäßigen Besuchs der Katechismusexamina und für eine bessere Einrichtung der Kirchspiele und des Beichtwesens fand, kam dazu, ihm den Aufenthalt in Frankfurt zu verleiden. So entschloß er sich denn nach längeren Verhandlungen, im Sommer 1686 einem Ruf nach Dresden zu folgen als Oberhofprediger des Kurfürsten Johann Georg III. (1647—1691). Diese Stelle galt als die höchste und einflußreichste geistliche Stelle in Deutschland, denn Sachsen galt als die Vormacht des Protestantismus in Deutschland und der Kurfürst von Sachsen hatte den Vorsitz im Rat der evangelischen Stände.

Statt größerer Ruhe erwarteten S. in Sachsen noch viel schwerere Kämpfe. Als ein wunder Punkt seiner amtlichen Thätigkeit stellte sich bald heraus, daß das vornehmste Glied seiner Hofgemeinde, eben der Kurfürst, mit seinem Gefolge nur selten in Dresden und noch seltener im Gottesdienst anwesend war. Die Sitten am sächsischen Hofe waren womöglich noch roher und zuchtloser als sonst. Nur die 1687 verstorbene Kurfürstin-Mutter und die Kurfürstin Anna Sophia, eine dänische Prinzessin, wandten S. ihr Vertrauen zu. Nachdem bereits 1687 ein Gerücht in Deutschland erschollen, daß S. bei Hofe nicht wohl angesehen sei, erfolgte im Jahr 1689 der thatsächliche Bruch zwischen S. und dem Kurfürsten. An einem Bußtag erlaubte sich S., weil er zu einer mündlichen Unterredung nicht zugelassen wurde, dem Kurfürsten brieflich beichtväterliche Vorhaltung über seinen Lebenswandel zu machen (gewissen Andeutungen zufolge handelte es sich namentlich um die Trunksucht des Kurfürsten). Der Kurfürst hätte vielleicht die Erinnerung stillschweigend hingenommen, aber allerhand Einflüsterungen, Intriguen und Mißverständnisse kamen hinzu, um ihn dergestalt gegen seinen Oberhofprediger einzunehmen, daß er dessen Predigten fortan gänzlich mied und sich einen andern Beichtvater nahm. — Von der sächsischen Geistlichkeit und seinen Kollegen in Dresden war S. von Anfang an mit Mißtrauen aufgenommen worden. Er fühlte sich als ein Fremder unter ihnen. Das lag nicht nur an der Persönlichkeit S.s, sondern hatte tieferliegende allgemeine Gründe. Der Elsässer S. vertrat einen Typus des Luthertums, wie er sich in dem auch kulturell anders entwickelten westlichen und südwestlichen Deutschland seit der Reformation, vermöge der beständigen Berührung mit der reformierten Kirche der Schweiz, Frankreichs und der Niederlande, herausgebildet hatte und von dem sächsisch-norddeutschen Luthertum charakteristisch verschieden war. Das Verhältnis S.s zu den sächsischen Theologen besserte sich auch nicht, als S. im Jahre 1687 „in christlicher Einfalt und theologischer Aufrichtigkeit" eine Art offenen Sendbrief an die sächsische Geistlichkeit richtete, in welchem er die Geistlichen angesichts der ernsten Lage der Kirche ermahnte, ihr Amt in aller Treue zu führen und sich eines vorbildlichen Wandels zu befleißigen. Diese Kundgebung eines Neulings in Sachsen erschien zumal den Mitgliedern des Kirchenregiments, den älteren Geistlichen und kirchlichen Würdenträgern anmaßend und aufdringlich. Es erregte auch Anstoß in Dresden, daß S., ohne Vereinbarung mit der übrigen Geistlichkeit und ohne eine Anordnung der Kirchenbehörde abzuwarten, gleich nach seinem Einzug in Dresden in seinem eigenen Hause katechetische Übungen begann, zu denen auch bald Erwachsene sich einfanden, ja schließlich Hunderte, darunter auch Kavaliere, Staatsmänner und vornehme Damen, sich drängten, nachdem sie in die Kapelle der verstorbenen Kurfürstin-Mutter verlegt waren. Wie wenig Verständnis für diese Arbeit man damals in weiten Kreisen noch hatte, geht daraus hervor, daß Stimmen laut wurden, es verstoße wider den Amtsrespekt eines Oberhofpredigers mit solcher Kinderarbeit umzugehen, während andere spotteten: der Kurfürst habe einen Oberhofprediger gewollt und einen Schulmeister bekommen! — Auch auf die beiden sächsischen Universitäten (Leipzig und

Wittenberg) suchte S., der als Mitglied des Oberkonsistoriums auch mit der Prüfung der Kandidaten befaßt war und dabei traurige Beobachtungen, namentlich hinsichtlich der mangelhaften exegetischen Ausbildung der jungen Theologen machte, Einfluß zu gewinnen. Nach einer Mitteilung von Canstein-Lange setzte S. 1688 ein Monitum gegen die beiden Fakultäten beim Oberkonsistorium durch wegen des Mangels an exegetischen Vorlesungen. Seine Schrift „**De impedimentis studii theologici**“ (1690) hat gewiß die Zustände an den sächsischen Universitäten besonders im Auge. Die Universität Leipzig sollte denn auch der Ort sein, an dem der Konflikt zwischen der alten Orthodoxie und dem neuen Geiste zum Ausbruch kam und die pietistische Bewegung akut wurde. Der Anstoß ging von dem von August Hermann Francke (vgl. Bd VI S. 151 ff.) und andern im Juli 1686 gegründeten **Collegium philobiblicum**, genauer genommen von den seit 1689 von Francke veranstalteten **Collegia biblica** aus (vgl. über dieselben Bd XV S. 779). Im Verlauf der (1689) gegen die Leipziger Bewegung auf Antrieb der Leipziger Fakultät gerichteten Untersuchung kam für die Anhänger der neuen Bewegung der Name „Pietisten“ in Aufnahme, der vereinzelt schon früher gebraucht worden war (S. erwähnt ihn zum erstenmal in einem Briefe aus dem Jahr 1680, vgl. Bed. 3, 383). Gleichzeitig mit den inquisitorischen und vexatorischen Maßnahmen der Behörden eröffnete Professor Johann Benedikt Carpzov in Leipzig (vgl. Bd III S. 727 ff.), nach S. der „vornehmste Meister des Dramas, der gleichsam hinter den Kulissen agierend die **actores antipietisticos** einen nach dem andern auf das Theater treten ließ“, den litterarischen Feldzug gegen S. und seine Anhänger mit verschiedenen akademischen Programmen. Bei einer Bewegung, die etwa gleichzeitig mit der Leipziger Bewegung (März 1690) S.s Schwager Johann Heinrich Horb in Hamburg (vgl. d. Art. Bd VIII S. 353 ff.) veranlaßte, indem er mit einigen Freunden sich weigerte, einen vom Hamburger Predigerministerium aufgestellten, gegen **laxiores theologos** und andere **fanaticos** gerichteten Revers zu unterschreiben, wurde S. ebenfalls in Mitleidenschaft gezogen, indem er mit einem Gutachten gegen den Hamburger „Religionseid“ hervortrat und so den Zorn des geistigen Führers der Hamburger Ketzermacher, des gewandten und streitsüchtigen Johann Friedrich Mayer (vgl. d. Art. Bd XII S. 474 ff.), auf sich zog.

Während eben der pietistische Federkrieg von Leipzig und Hamburg aus entbrannte, erging an S. (Juni 1690) von Berlin aus eine erste Anfrage, ob er die Stelle eines Propstes an St. Nikolai annehmen wolle. S. erklärte sich bereit, falls der Kurfürst von Sachsen ihn ohne sein Zuthun seines Amtes in Dresden entheben würde; von sich aus könne er gewissenshalber seinen Posten nicht verlassen. Nun scheute sich aber auch der Kurfürst, S. einfach zu entlassen; ja er erklärte, daß er seine Residenz nach Torgau oder Freiberg verlegen müsse, wenn S. nicht freiwillig ginge. Schließlich wurde ein Ausweg dahin gefunden, daß der Kurfürst von Brandenburg in Dresden die Überlassung S.s nachsuchen und diese alsbald zugestanden werden sollte. So geschah es. Am 28. März 1691 erging darauf von Berlin aus an S. die Berufung zum Konsistorialrat, Propst und Inspektor an St. Nikolai. Am 14. Juni 1691 trat S. sein neues Amt an. — S. kannte die unionistische Tendenz des brandenburgischen reformierten Fürstenhauses. Daß er derselben sympathisch gegenüberstand, hat gewiß bei seiner Berufung nach Berlin mitgespielt. Die Sache des Pietismus, die im lutherischen Sachsen eine schroffe Ablehnung erfahren hatte, erfreute sich in Berlin einer gewissen kirchenpolitischen Protektion. Und wenn auch der Kurfürst Friedrich III. (seit 1701 als König von Preußen Friedrich I.) und seine Gemahlin, die schöngeistige Sophie Charlotte, für S.schen Pietismus persönlich nichts übrig hatten, so erreichte S. doch manches für seine Sache beim Hofe und bei der Regierung durch einflußreiche Vermittler (v. Danckelmann, v. Fuchs, v. Canitz, v. Schweinitz, v. Natzmer, v. Canstein). Er bezeichnete es selbst als einen besondern Vorzug seiner Stellung in Berlin, daß „Gott ihn zum Werkzeuge gebraucht, etwas zur Beförderung des Guten thun zu können vermittelst Rekommendation bei hohen Ministris“; er benutzte diesen Einfluß, indem er „gute Leute zu Ämtern befördern half, die mit der Zeit das Werk des Herrn kräftiger zu treiben vermöchten“, indem er für die Einführung der Katechismusexamina in Brandenburg thätig war (Edikt von 1692), an den Verhandlungen über die Bekämpfung des Gassenbettels und die Regelung der Armensache in Stadt und Land sich eifrig beteiligte (1693. 1695) u. dgl. S. versuchte auch, von Berlin aus eine Art diplomatischen Einfluß zu Gunsten der Pietisten in Sachsen auszuüben, doch vergeblich; die Nachfolger Johann Georgs III., dessen Söhne Johann Georg IV. (1691—1694) und August der Starke, der 1697 zum Katholicismus übertrat, hatten andere Interessen. Wichtig und fruchtbar war die Fürsprache und Vermittelung S.s in

Sachen der Universität Halle. S. kam gerade nach Berlin, als der Plan der Gründung der Universität eifrig erwogen wurde; er erkannte und benutzte die Gelegenheit, eine Theologenschule nach seinem Sinn und Geist ins Leben zu rufen, zog (1692) A. H. Francke nach Halle und war fortan in Berlin dessen ständiger Fürsprecher und Verteidiger in seinen Kämpfen mit der Halleschen Geistlichkeit und (seit 1695) in der Beförderung der Franckeschen Anstalten (der umfangreiche Briefwechsel zwischen Francke und S. legt Zeugnis ab ebensowohl von dem treuen Zusammenhalten und Zusammenwirken beider, wie von ihrer völligen Temperaments- und Charakterverschiedenheit). — Weniger Freude und mehr Sorge als Francke bereitete S. sein jugendlicher Freund und Diakon Johann Kaspar Schade (1666—1698; vgl. Bd XV S. 780, 40ff.), der, feurigen Temperaments und von „melancholischer Komplexion", seit 1695 den Beichtstuhl als „Satansstuhl und Feuerpfuhl" heftig angriff; die Mißstände desselben hatte S. selbst häufig genug beklagt und bekämpft, seine Abschaffung erschien ihm aber trotz allen Mißbrauchs nicht nötig und insbesondere nicht opportun, weil sie unter den gegebenen Verhältnissen als eine Konzession an die Reformierten von der lutherischen Orthodoxie ausgebeutet werden mußte. Als gleichwohl (16. November 1698) der Kurfürst die Aufhebung der obligatorischen Privatbeichte verfügte (Schade war inzwischen gestorben), war S. bemüht, die neue Ordnung zu rechtfertigen und sich ruhig einleben zu lassen.

Die pietistische Bewegung hatte inzwischen weite Kreise gezogen; sie spaltete das lutherische Deutschland in zwei Heerlager. Der Pietismus organisierte sich zu einer Art Partei, welcher von der Orthodoxie das kirchliche Existenzrecht streitig gemacht wurde, während die Pietisten ihrerseits behaupteten, der sogen. Pietismus sei nur eine böswillige Erdichtung der Gegner, jedenfalls keine Ketzerei oder Sekte. Der Streit komplizierte sich dadurch, daß seit 1691/92 chiliastische, enthusiastische und ekstatische Erscheinungen mit der pietistischen Bewegung sich verquickten, die auch ernstgesinnte Gemüter bedenklich machen mußten und naturgemäß von den theologischen Gegnern des Pietismus als die genuine Frucht desselben hingestellt wurden. S. wurde von Freund und Feind als der Patron des Pietismus angesehen, verehrt oder bekämpft; und in der That war er, wenigstens in den Jahren 1691—1698, dessen geistiges Haupt. Die etwa 50 Streitschriften, die in den Jahren 1691—1698 zwischen ihm und seinen Gegnern gewechselt wurden, bilden zwar der Zahl nach nur einen kleinen Ausschnitt, aber dem Inhalt nach den Kern der Kontroverslitteratur dieser Zeit. Die litterarischen Hauptgegner S.s waren 1. die sächsischen Theologen. Unter ihnen ragen hervor Joh. Ben. Carpzov (vgl. oben) und Valentin Alberti (1635—1697) in Leipzig. Die Wittenberger Theologen unternahmen unter Führung von Johann Deutschmann (1625—1705; vgl. Bd IV S. 589) einen Kollektivangriff auf S. in ihrer „Christlutherischen Vorstellung" (1695). Johann Georg Neumann (1661—1709) griff außerdem S. in verschiedenen Schriften an. 2. Außerhalb Sachsens war es der Hamburger Johann Georg Mayer (vgl. oben), der in temparentvollen Schriften unter effektvollem Titel (Mißbrauch der Freiheit der Gläubigen zum Deckel der Bosheit, 1692. Beleidigte und verteidigte Unschuld, 1695. Herr Doktor Spener, wo ist sein Sieg? 1696) S. zusetzte. 3. Samuel Schelwig in Danzig (1643—1715; vgl. Band XVII S. 553ff.), weniger brillant und witzig, aber etwas sachlicher als Mayer, eröffnete seit 1693 einen Feldzug gegen die „sektiererische Pietisterei". 4. S.s „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten" (1693), ein subtiler, übrigens unklarer und ungefährlicher Chiliasmus, mehr Gemütsbedürfnis als Dogma, rief neben andern namentlich den gelehrten Superintendenten und Orientalisten August Pfeiffer in Lübeck (1640 bis 1698) auf den Plan, der dann neben dem Chiliasmus S.s auch dessen „**Scepticismus exegeticus, dogmaticus und practicus**" bekämpfte. Es ist nicht möglich, auf den Inhalt der zahlreichen Streitschriften gegen S. und S.s Entgegnungen (z. B. Freiheit der Gläubigen 1691; Sieg der Wahrheit und Unschuld 1692; Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augsb. Konfession 1695; Freudiges Gewissen 1695; Rettung der gerechten Sache gegen Pfeiffer 1696; Völlige Abfertigung Schelwigs 1698) hier einzugehen. Wenn der Streit im großen und ganzen einen so unerquicklichen Eindruck macht und zu keinerlei Klärung und Verständigung führte, so rührt dies nicht zum wenigsten daher, daß die Gegner S.s zwar das dunkle und nicht unberechtigte Gefühl hatten, im Pietismus stehe ihnen eine neue Geistesrichtung gegenüber, daß sie aber nicht im stande waren, deren eigentliche Natur zu erfassen, sondern sie in den alten Rahmen der Sektiererei und Ketzerei einspannen wollten, in den sie nicht hineinpaßte. In dem Schriftenwechsel macht sich das Unfertige und das Unabgeschlossene der S.schen Theologie, die insofern allerdings Angriffspunkte genug bot, deutlich bemerkbar, noch viel krasser aber die Unfähigkeit der

Wortführer der herrschenden Theologie, die Zeichen der Zeit zu verstehen und zum mindesten die relative Berechtigung des S.schen Standpunkts einigermaßen anzuerkennen. Wenn S. sich thatsächlich den Sieg zuschreiben konnte, so verdankt er dies nicht so sehr der Konsequenz und Korrektheit seiner theologischen und kirchlichen Stellung als vielmehr dem Unverstand und der Leidenschaftlichkeit seiner Gegner, die durch ihre Übertreibungen, Entstellungen und Ungeheuerlichkeiten ihm leichtes Spiel machten. Allerdings ist S. Würde, Ruhe, Sachlichkeit und Wahrhaftigkeit in höherem Grade eigen, doch nicht in dem Sinne, als hätten seinen Gegnern bessere Motive überhaupt gefehlt und als wäre nicht auch S. manchmal kleinlich, persönlich und parteiisch gewesen. Einen peinlichen Eindruck macht es (und als Warnungszeichen für den theologischen Übereifer aller Zeiten steht es da), daß beide Teile an die **bona fides** des Gegners fast nie und nirgends glauben wollen, vielmehr mit gleicher Zuversicht des Gegners Schreiben und Treiben auf den Teufel zurückführen und mit gleichem Pathos an Gott, Gewissen, Vorwelt und Nachwelt appellieren.

Seit 1698 zog sich S. geflissentlich von den litterarischen Kämpfen, wie überhaupt von der öffentlichen Vertretung der pietistischen Partei zurück. Er überließ es jüngeren Kräften, den Gegnern zu antworten, weil er weiteres Streiten als nutzlos und im Grunde die Gegner als unverbesserlich ansah. Im Stillen versuchte er noch, freilich ziemlich vergeblich, beschwichtigend und zurückhaltend auf extravagante Elemente unter seinen Anhängern einzuwirken. Seine Korrespondenz, die früher so umfangreich gewesen, daß bei allem Fleiß ihm oft Hunderte von Briefen unbeantwortet liegen blieben, schränkte er nach allen Seiten hin ein. Seine freie Zeit widmete er der Sammlung und Herausgabe verschiedener Schriften und Werke (namentlich seiner „Bedenken“ und Briefe, die in vier Bänden in der Druckerei des Halleschen Waisenhauses 1700—1702 als dessen erstes bedeutendes Verlagswerk erschienen), damit gleichsam das Fazit seines Lebens ziehend. Wie weit S.s Einfluß gerade vermöge seiner Korrespondenz mit fürstlichen und adeligen Personen, mit Theologen, Gelehrten und Staatsmännern reichte, weit über Deutschlands Grenzen hinaus, würde im einzelnen viel leichter zu verfolgen sein, wenn nicht S. selbst und Canstein bei der Herausgabe der Briefe die Adressen, die persönlichen und lokalen Beziehungen ausgelassen und unterdrückt hätten. S.s letztes schriftstellerisches Werk war die „Verteidigung des Zeugnisses von der ewigen Gottheit Christi“. — Die Stimmung S.s schwankte in den letzten Jahren zwischen einer gewissen Niedergeschlagenheit und der Hoffnung in die Zukunft. In Katechisationen und Predigten war er unermüdlich bis zuletzt. Weihnachten 1699 legte er noch ein kräftiges evangelisches Zeugnis ab gegen „der römischen Kirche Ablaß und Jubeljahr“. In demselben Jahr hielt er noch besondere Predigten zur Bekehrung der Juden. Auch suchte er immer noch auf die öffentliche Disziplin und die Beförderung christlicher Sitte einzuwirken, indem er z. B. im Oktober 1703 eine Eingabe gegen ärgerliche Schauspiele in Berlin machte. Eine seiner letzten Predigten hielt S. am 25. Mai 1704 in Lichtenburg bei Prettin an der Elbe, wo die verwitwete Kurfürstin von Sachsen residierte. Gelegentlich dieser Reise weilte S. in Großhennersdorf, wo er sein Patenkind, den vierjährigen Zinzendorf, unter Handauflegung zur Beförderung des Reichs Gottes einsegnete. Die letzten sieben Monate verbrachte S. nach einem heftigen Anfall in zunehmender Schwäche, still und geduldig. Sein erbauliches Kranken- und Sterbelager hat Baron Karl Hildebrand von Canstein (vgl. d. A. Bd III S. 710 ff.) als Augenzeuge beschrieben. Am 5. Februar 1705, einem Donnerstag, verschied S.

II. Persönlichkeit und Charakter. — S. erfreute sich, von vorübergehenden Krankheitsanfällen abgesehen, bis in sein Alter einer dauerhaften Gesundheit und eines gleichmäßigen Wohlbefindens. Alle Angriffe der Gegner und auch die Sorge um das Wohl der Kirche haben ihn nur zwei oder dreimal in seinem Leben um den Schlaf gebracht. Diese glückliche gesunde Natur ist die Grundlage seines geistigen Gleichmaßes, einer „Gleichheit des Gemüts“, ja eines gewissen Phlegmas, welches seinem Leben den Stempel ruhiger Kontinuität aufprägt. Geregelte Thätigkeit ist ihm Bedürfnis; kühne Initiative, das Heroische, Aggressive fehlt ihm, wie er selbst wohl weiß, ja eine gewisse zögernde Bedächtigkeit und Ängstlichkeit ist ihm eigen. Was den bescheidenen, von Hause aus zur „Tranquillität“, zu rezeptiver Kontemplation neigenden Mann über sich selbst hinaushebt und aktiv macht, ist seine lebendige Frömmigkeit, sein sittlicher Ernst, sein aus dem Glauben geborenes starkes Pflichtgefühl. Und in den Dienst dieser Aktion stellt er dann seine Gaben und Kenntnisse, Fleiß, Treue, Gebet und Arbeit. So intensiv aber auch das religiös-sittliche Bewußtsein Speners ist und so kühne, freie und weite Blicke er in Bezug auf die Bethätigung desselben manchmal thut, so behält doch sein Christen-

tum für gewöhnlich etwas Einseitiges, Beschränktes, Enges. Sein Gemüts- und Geistesleben ist nicht reich und vielseitig genug, er ist zu sehr Bücher- und Stubenmensch, Poesie und Phantasie, Sinn für Natur und Kunst, Humor und Scherz, Verkehr und Geselligkeit, ja für intimeres Familienleben fehlen ihm zu sehr, um wirklich das religiöse und sittliche Leben reich auszugestalten und zu entfalten. S. hat etwas Steifes und Pedantisches bei aller innern Wärme. Wie sein Stil schwerfällig und nüchtern ist, so fehlte ihm erst recht die Gabe der Rede in der Privatunterhaltung. Trotzdem hat S.s Persönlichkeit, in und außer dem Amt, zwar nicht auf alle, aber auf viele, Hohe und Niedere, selbst seinen religiösen Interessen Fernstehende, einen großen Eindruck gemacht vermöge seines gleichbleibenden heiligen Ernstes, seiner Pflichttreue und Gewissenhaftigkeit, seiner selbstlosen Bescheidenheit und Freundlichkeit. S. hat manchmal seine Ideen und Bestrebungen oder die seiner Freunde mit der Sache Gottes vorschnell identifiziert, er war von einer gewissen Empfindlichkeit und frommen Bitterkeit, namentlich in den letzten Jahren, nicht ganz frei; er hat von Freunden sich manchmal täuschen und mißbrauchen lassen und den Gegnern manchmal unrecht gethan; er hat nicht immer die rechten Mittel zu seinen Zwecken gebraucht (namentlich die Art, wie er gewisse hohe Herren für seine kirchlichen Zwecke mobil machte, ist nicht einwandsfrei und hat staats- und hofkirchlichem Parteitreiben in bedenklicher Weise Vorschub geleistet); aber das konnte er mit gutem Gewissen behaupten, daß er mit Wissen niemand Unrecht thun wollte und daß er aufrichtig und ehrlich nicht das Seine, sondern Gottes Ehre und Gottes Sache suchte.

III. Bedeutung für die Theologie. — S.s Bedeutung liegt nicht eigentlich in seiner Theologie. Er wollte auch seiner Selbstbeurteilung nach ein Reformator der Theologie nicht sein, vielmehr nichts anders als ein orthodoxer Lutheraner; er hat seine vollkommene und herzliche Übereinstimmung mit der Lehre, mit den Bekenntnisschriften und den rechtgläubigen Lehrern seiner Kirche unzähligemale beteuert. Er konnte das auch, sofern das, was man als die eigentliche Substanz der ökumenischen und lutherischen Orthodoxie anzusehen gewohnt ist, ihm in einer Art und Weise in Fleisch und Blut übergegangen war, daß seine kritischen, skeptischen, subjektivierenden und moralisierenden Neigungen und Tendenzen diesen Kern seines Kirchenglaubens nicht zu zerstören vermochten (vgl. Bd XV S. 780, 54 ff.). S. hat aber gleichwohl das orthodoxe System und die lutherische Dogmatik nach allen Seiten hin erschüttert, indem er 1. ausgesprochenermaßen zwischen einer esoterischen und exoterischen Behandlung theologischer Fragen unterschied, in vielen Stücken bei innerer kritischer Stellung eine äußere Accommodation an die Kirchenlehre aus Zweckmäßigkeitsgründen für erlaubt, ja geboten hielt und so die naive Gleichsetzung der Kirchenlehre mit der persönlichen religiösen Überzeugung, welche die Orthodoxie eigentlich voraussetzte, untergraben half. 2. S. strebte an eine Vereinfachung und Konzentration des dogmatischen Stoffes; an die Stelle der neuen theologia scholastica, die „außer und über die Schrift klug und witzig sein will", mit ihren Subtilitäten und „absonderlichen determinationes" will er eine theologia biblica treten lassen. 3. Damit hängt zusammen eine größere Zurückhaltung des theologischen Urteils und eine freiere Bewegung gegenüber der dogmatischen Tradition, eine Abneigung gegen die übliche „Verketzerungssucht", die Unterscheidung von „Grundlehren" und „Hauptsachen" einerseits, andererseits von Nebendingen, in denen man Freiheit lassen und Geduld üben muß. Zwar die Auffassung der Schrift als eines einheitlichen und in sich verbindlichen Lehrkodexes tastet S. nur schüchtern an, doch spricht er gelegentlich von der „Schale" und von dem „Kern der göttlichen Wahrheiten", von einem „Innerlichen" und „Äußerlichen" an der Schrift, wie er denn überhaupt die Autorität der Schrift mehr geistig (testimonium spiritus internum) als äußerlich und mechanisch zu begründen bestrebt ist und eine geschichtliche Behandlung der Schrift anbahnt (durch geflissentliche Hervorhebung des verschiedenen Wertes des A und des NTs für Theologie und religiöse Erbauung). 4. Der entscheidende Punkt, in dem die eben besprochenen Linien zusammenlaufen, ist schließlich die veränderte Wertung dogmatischer Sätze und theologischer Probleme überhaupt, welcher S. das Wort redet; der Schwerpunkt des Interesses wird verlegt von der Behauptung und Erhaltung der reinen Lehre nach der Seite der praktischen Gottseligkeit, von der objektiven Geltung der Heilsthatsachen und Heilslehren nach der Seite der subjektiven Bedingungen, an welche die Wirkung der Heilsthaten und Heilsmittel geknüpft ist, und ihrer subjektiven ethischen Verpflichtung. In Wirklichkeit kommt es schließlich nicht sowohl auf die fides quae creditur, als auf die fides quae credit oder qua creditur an, auf den rechten persönlichen Herzensglauben, der selbst bei schweren Lehrirrtümern vorhanden sein kann. Das bedeutete im Prinzip eine Revolution der

dogmatisch-theologischen Begriffe in viel größerem Umfang, als S. selbst ahnte, und führte in der Praxis zu jener weitgehenden Konnivenz gegen allerhand Irrlehrer, Sektierer und Schwärmer, die S. so verdacht wurde. S.s Gegner haben es im allgemeinen gefühlt und im einzelnen mehrfach angedeutet, daß S. nicht nur einzelne Lehren, sondern das System als solches in Frage stelle. Weil sie aber einem prinzipiellen Austrag dieser fundamentalen Differenz nicht gewachsen waren, blieben sie für gewöhnlich dabei stehen, peripherischen Differenzen, quantitativen Abweichungen und dogmatischen Details nachzuspüren. Die ungeschickte, oberflächliche und leidenschaftliche Art, in der sie hierbei verfuhren, hat nicht nur S. die Verteidigung und Rechtfertigung leicht gemacht, sondern auch dazu beigetragen, diesem selbst die eigentlichen Konsequenzen seiner Anschauungsweise nicht recht zum Bewußtsein kommen zu lassen. Dazu fehlten auch S. die Gabe und das Interesse für philosophisches, spekulatives und systematisches Denken, auch seiner Zeit noch die Mittel und die Möglichkeit, das alte Lehrsystem nicht nur zu erschüttern, sondern durch ein Ganzes und Neues zu ersetzen. Die einzelnen dogmatischen Streitpunkte zwischen S. und der Orthodoxie (Schrift und symbolische Bücher; Heilsaneignung, Erleuchtung, Buße, Rechtfertigung und Heiligung, Gewißheit des Heils; Auswirkung und Ausgestaltung des Heils, christliche Vollkommenheit ꝛc.) hängen alle mit der veränderten dogmatischen Grundstellung und Grundstimmung und letzlich mit einem verschiedenen Heilsinteresse und Heilsbegriff zusammen, mit religiös-theologischen Differenzen, die noch fortwirken und noch nicht überwunden sind. Die leidenschaftlich geführte eschatologische Kontroverse (vgl. oben S. 615, 43) war eine Nebenepisode ohne prinzipielle Bedeutung und ohne direkten Ertrag für die Theologie.

IV. **Spener als praktischer Theologe und kirchlicher Reformer.** — S. war thätig einerseits für die Reform des geistlichen Standes und der geistlichen Amtsthätigkeit, andererseits für die Reform des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens der Gemeinde und ihrer Glieder.

In erster Beziehung hat er 1. die großen Mängel des theologischen Studiums seiner Zeit richtig erkannt und, wenn auch mit einem etwas einseitig asketischem Zusatz, energisch bekämpft, namentlich die Vernachlässigung der biblisch-exegetischen Studien, das Übermaß der formal-rhetorischen Übungen und besonders das profane Leben der Theologiebeflissenen. S. legt auf die persönliche Frömmigkeit derselben in einer Weise den Nachdruck, daß eine Geringschätzung des wissenschaftlichen Strebens daraus gefolgert werden und folgen konnte. 2. S. hat den Dienern der Kirche das Gewissen geschärft und an ihren Lebenswandel höhere Anforderungen gestellt. Er hat der bequemen Einbildung ein Ende gemacht, als ob es für einen Pfarrer genug oder doch die Hauptsache sei, wenn er die reine Lehre habe. Er hat die Bedeutung der christlichen Persönlichkeit des Pfarrers für sein Amt und seine Amtsthätigkeit mit Nachdruck und mit Recht zur Geltung gebracht, wenn auch manchmal in bedenklicher und einseitiger Formulierung. 3. S. hat den Grundsatz aufgestellt, daß die Predigt vor allen Dingen den Zweck hat zu erbauen, die Hörer in das Wort Gottes einzuführen, persönliche Frömmigkeit und christliches Leben zu wecken und zu pflegen, und daß alle Gelehrsamkeit und Schönrednerei, die diesem Zweck nicht dienen, vom Übel seien. Sein Auftreten bedeutete für Predigt und Homiletik einen Fortschritt, wenn es ihm auch selbst wegen einer gewissen pedantischen Unbeholfenheit, mangelnder sprachlicher und ästhetischer Begabung und manchen traditionellen Ballastes, den er mitschleppte, nur in sehr unvollkommenem Maße gelungen ist, das Ideal einer einfachen, biblischen und erbaulichen Predigt zu verwirklichen. 4. S. hat das Verständnis für die hohe Bedeutung des kirchlichen Jugendunterrichtes mächtig gefördert, durch sein Beispiel dem sehr darniederliegenden Katechismusunterricht aufgeholfen, das mechanische Auswendiglernen bekämpft, die erziehliche und erbauliche Aufgabe des Religionsunterrichts erkannt und betont, eine wirkliche Methode des katechetischen Unterrichts (Stoffplan, Stoffzergliederung und -aneignung) wenigstens angestrebt, die Bibel in Gestalt des Spruchbuchs in den Unterricht eingeführt und zur Verbreitung der Konfirmation, der er freilich eine einseitig subjektivistische Prägung gab, in der evangelischen Kirche viel beigetragen. 5. Die Mißstände und Mißbräuche der Privatbeichte seiner Zeit hat S. als eine schwere seelsorgerliche Last und Verantwortung empfunden; den relativen Wert dieser kirchlichen Einrichtung hat er um so weniger geschätzt, weil sie ihm selbst von Hause aus (in Straßburg war sie nicht obligatorisch) fremd war; an ihrer Erhaltung und positiven Reform hatte er kein direktes und persönliches Interesse, jedenfalls schien sie ihm nur möglich und wünschenswert in Verbindung mit der Einrichtung von Ältesten-Kollegien, die für die Kirchenzucht mitverantwortlich seien; weil aber diese Einrichtung ihm zur Zeit praktisch kaum durchführ-

bar erschien, so hat auf dem Gebiet des Beichtwesens und der damit zusammenhängenden Kirchendisziplin S. zunächst nur auflösend gewirkt. 6. Die Wichtigkeit der speziellen Seelsorge (Hausbesuche u. a.) hat S. mehr theoretisch behauptet, als daß er selbst in eigentlich amtlicher Seelsorge hervorragend thätig gewesen wäre; doch hat er im privaten Verkehr, insbesondere mit Geistlichen, Kandidaten und Studenten, nachweislich einen tiefgehenden seelsorgerlichen Einfluß ausgeübt, und vermöge seiner ausgedehnten Korrespondenz ist er der „Beichtvater von ganz Deutschland“ gewesen.

S. hat eine Reform des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens der Gemeinde und ihrer Glieder angestrebt, indem er 1. bei Geistlichen und Laien das träge Gewohnheitschristentum, das Vertrauen auf äußerliche Kirchlichkeit und Rechtgläubigkeit unermüdlich bekämpfte und ebenso unermüdlich bewußtes, innerliches und persönliches, lebendiges, thätiges und praktisches Christentum predigte und forderte. 2. Im Interesse der Pflege des persönlichen Christentums hat S. Hausandacht, freies Gebet und Bibellesen empfohlen und einer strengeren Sonntagsheiligung das Wort geredet, nicht ohne einen gewissen Rückfall in eine gesetzliche Auffassung des Sonntags, dessen evangelische Auffassung er, wenn auch aus guten Absichten, mehr gehindert als gefördert hat. 3. S. hat Ernst gemacht mit christlicher Zucht und Sitte, hat die Ärgernisse des öffentlichen und privaten Lebens bekämpft, das Gewissen geschärft und das sittliche Gefühl verfeinert. Ein etwas ängstlich-weltflüchtiger Zug, der durch seine Auffassung vom christlichen Leben geht, ist mehr aus den Schranken seines persönlichen Wesens, aus seinem Temperament und Naturell (vgl. oben S. 616,8), als aus theologischen und ethischen Prinzipien zu erklären. Als Reaktion gegen die herrschende Laxheit und Zuchtlosigkeit, die von den Vertretern der Kirche nur allzu gelinde (Mitteldinge) beurteilt wurde, war übrigens die Hervorkehrung des christlich-sittlichen Ernstes ebenso heilsam wie berechtigt. 4. S. hat die Rechte und noch mehr die Pflichten der Laien in der Kirche betont, auf das allgemeine geistliche Priestertum der Gläubigen wieder kräftig hingewiesen, die Mitbethätigung der Laien in der Kirchenverwaltung (Presbyter und Kirchenpfleger) gefordert und der Selbstbethätigung der Laien im kirchlichen Leben zur Anerkennung und zum Durchbruch verholfen. Freilich waren es mehr allgemeine Gedanken und Wünsche, die er in dieser Beziehung ausgesprochen hat; wirkliche Organisationen hat er nicht geschaffen. Dazu war er nicht der Mann und die Zeit noch nicht reif. Die Schwierigkeiten und neuen Aufgaben, welche aus der Eingliederung der freien christlichen Thätigkeit in das kirchliche Leben für die Kirchenordnung und -verwaltung sich ergeben, hat S. noch nicht übersehen können, auch auf dem einzigen Punkte, wo sie praktisch für ihn in Frage kamen (Collegia), nicht beherrscht. 5. S. hat in einer Zeit scharfer konfessioneller Zerklüftung den protestantischen Gemeinsinn, das Verständnis für die gemeinsamen Interessen aller auf dem Boden der Reformation stehenden Kirchengemeinschaften geweckt; er hat ein freundschaftliches Verhältnis zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche anbahnen helfen, den Unionssinn gestärkt unter Ablehnung künstlicher und überstürzter Unionsmacherei; wie ein Vermächtnis klingt das Wort von seinem Sterbelager: Gott habe auch außer der evangelischen (d. h. lutherischen) Kirche die Seinigen, denn der Herr Jesus würde ein armer Heiland sein, wenn er nicht mehr Seelen hätte, die ihm angehörten, als die in der sichtbaren evangelischen Kirche. Andererseits hat S. die grundsätzliche Abweichung des römischen Katholizismus von dem Evangelium Christi und das Wesen der römischen Gefahr viel schärfer erfaßt als die meisten Staats- und Kirchenmänner seiner Zeit. 6. S. hat wiederholt dem Gedanken der Mission unter Juden und Heiden Ausdruck gegeben und die Missionspflicht der evangelischen Christenheit betont zu einer Zeit, als dafür fast noch gar kein Verständnis in der lutherischen Kirche vorhanden war. Es waren S.s Freunde, Schüler und Jünger, die im Jahr 1705 von Halle aus das Werk der evangelischen Heidenmission als die ersten in Deutschland in Angriff genommen haben. — In allen diesen Stücken steht S. in seiner Zeit durchaus nicht allein da. Er hatte seine Vorläufer und Mitarbeiter. Er ist nicht der „Vater des Pietismus“ in dem Sinne, als ob dieser von seiner Person ausgegangen wäre. Es kam ihm in der evangelischen Kirche Deutschlands eine weitverbreitete Stimmung, es kam ihm in gewissem Sinn und in mancher Beziehung der Umschwung des Zeitgeistes entgegen; Einflüsse aus England, aus den Niederlanden, aus der Schweiz wirkten mit. Aber S. ist für die lutherische Kirche Deutschlands der anerkannte Wortführer, der angesehenste Vertreter, der geistige Mittelpunkt aller der Kräfte gewesen, welche in dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts kirchliche Besserung, kirchlichen Fortschritt, kirchliche Reformen anstrebten.

V. Nachwirkung und Beurteilung von 1705—1905. — Als S. starb, standen sich Pietisten und Orthodoxe in dem Urteil über ihn noch schroff gegenüber.

Während er für seine Freunde und Anhänger schlechthin „das Muster eines rechtschaffenen Lehrers", „der um die ganze evangelische Kirche bestverdiente Theologe" war, während diese (Jo. Lange, J. J. Breithaupt, J. G. Pritius, J. E. Kunth, J. A. Steinmetz, J. J. Rambach u. a.) seine Schriften in immer neuen Auflagen zu verbreiten und zu empfehlen sich bemühten und ihn in Prosa und Poesie geradezu verhimmelten, haben seine orthodoxen Gegner ihm zwar nicht direkt die Seligkeit abgesprochen, aber diese ihm doch nur in sehr hypothetischer Weise zugestanden (Joh. Fecht, De beatitudine in domino defunctorum 1708). Der fromme Dichter Erdmann Neumeister (vgl. d. A. Bd XIII S. 771 f.) hat noch 1727 einen sog. „kurzen", in Wirklichkeit sehr umfangreichen „Auszug Spenerischer Irrtümer" veröffentlicht. Im allgemeinen aber befand sich die Orthodoxie auf dem Rückzug; Männer wie E. V. Löscher (vgl. d. A. Bd XI S. 593 ff.) machten schon bedeutende Zugeständnisse an den Spenerschen Geist. Vermittelnde Stimmen (J. G. Walch) ließen sich hören. Zinzendorf, wiewohl in der Hauptsache mit S. sich eins wissend, übte doch auch an S. und dem Pietismus Kritik. Das Interesse an dem Streit um S. nahm überhaupt seit den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts sichtlich ab; man verstand vielfach kaum mehr, warum und um was man eigentlich drei bis vier Jahrzehnte vorher so leidenschaftlich gestritten hatte. Um das Jahr 1750 ist der ganze Streit begraben. Eine neue Zeit, die Zeit der Aufklärung war angebrochen.

In welchem Maße man mit den Interessen der Vorzeit gebrochen hat, geht für uns daraus hervor, daß von 1750—1825 ein Neu- und Nachdruck S.scher Schriften fast gar nicht mehr erfolgte; sie waren, wie Schriftsteller dieser Zeit sagen, „fast ganz in Vergessenheit geraten". Nur in Halle fing man seit 1775 an, sich wieder eingehender mit S. zu beschäftigen (Knapp, Niemeyer, Wagnitz). S. gehörte der Geschichte an. Und die tonangebenden Kirchengeschichtsschreiber dieser Zeit (v. Mosheim, Schröckh, Spittler, Henke) mit ihrem aufgeklärten Pragmatismus achten ihn hoch, schreiben ihm in gewissem Sinn eine epochemachende Bedeutung zu, insofern er die Lehrart in Kirchen und Schulen verbessert, Moral und praktische Frömmigkeit betont, dogmatische und konfessionelle Weitherzigkeit und Duldung befördert habe. Insbesondere seine Verdienste um einfache und erbauliche Predigt, um Katechese und praktische Theologie werden von Männern wie Teller, Spalding, Schuler hoch, in mancher Beziehung zu hoch, eingeschätzt. Kurz, der Rationalismus nimmt im allgemeinen S. als Bahnbrecher für sich in Anspruch. Man rügt wohl gewisse Schwachheiten und Mängel an S., z. B. seinen Mangel an philosophischer Bildung, eine gewisse Befangenheit in den Vorstellungen seiner Zeit; ausdrücklich aber unterscheidet man in der Regel zwischen S. und den obskuren Pietisten, die auch in der Zeit der Aufklärung nicht ganz ausstarben. Mit dieser pietistischen Gegen- und Unterströmung gegen den Rationalismus hängt zusammen der bedeutsame Frontwechsel, der sich allmählich vollzog, insofern Pietismus und Orthodoxie ein Bündnis eingingen gegen die Aufklärung, und die Aufklärung ihrerseits in dem neuen Pietismus einen Bundesgenossen der ihrer Meinung nach abgethanen und überlebten Orthodoxie erkannte. Krause findet in seinen „historischen und psychologischen Bemerkungen über den Pietismus" (1804), daß der Pietismus S.s und Franckes auf dem unbiblischen, unpsychologischen und für die moralische Bildung gefährlichen Grundsatz von einem gänzlichen moralischen Verderben der menschlichen Natur beruht; der Württemberger Wurster umgekehrt stellt (1822) die Gleichung auf: Die Pietisten sind die Gläubigen, und dem Kampf gegen den Unglauben verdankt der Pietismus seine Entstehung (vgl. zu der Entstehung des „orthodoxen Pietismus" Bd XV S. 811 ff.).

Verschiedene Umstände haben seit 1825 die Aufmerksamkeit wieder in erhöhtem Maße auf S. gelenkt: Hoßbachs aus der warmen Sympathie eines vertieften religiösen und kirchlichen Interesses heraus geschriebene Spenerbiographie (1828), die 200jährige Säkularfeier der Geburt S.s in Berlin und im Elsaß (1835) und die in den zwanziger und dreißiger Jahren immer lebhafter werdende Auseinandersetzung des Rationalismus und des modernen Pietismus über das Wesen und das Recht des Pietismus. Während die Rationalisten (Fritzsche, Märklin) den neuen Pietisten immer noch das Recht absprechen wollten, sich auf S. zu berufen, sind es doch diese und ihre kirchlichen Freunde, die das Andenken S.s in populären Lebensbildern erneuerten und verschiedene seiner Schriften wieder herausgaben. Die „Erweckung" hat in der Zeit von 1830—1860 eine Nachblüte S.schen Schrifttums geschaffen. — Die wissenschaftliche Kirchengeschichtsschreibung sah indessen schärfer zu und begann an S. wirklich historische Kritik zu üben bei aller Anerkennung im allgemeinen. Tholuck vermittelte durch seine Untersuchungen über das kirchliche und akademische Leben des 17. Jahrhunderts (1852 ff.) eine genauere Kenntnis

des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, von dem aus S. zu verstehen und zu beurteilen ist. In gewissem Sinn gebührt der neulutherischen konfessionellen Theologie, die seit den vierziger Jahren sich vom Pietismus absonderte, das Verdienst, eine wirklich kritische Geschichte des Pietismus (H. Schmid 1863) angebahnt zu haben. Bemerkenswert ist aber, daß das restaurierte Luthertum zu S. selbst eine sehr verschiedene Stellung eingenommen hat, von schroffster prinzipieller Ablehnung an (Kliefoth), durch unklare und wohlwollende Vermittelung hindurch (Guericke, Kahnis) bis zu fast rückhaltloser Anerkennung und Verehrung. — Die kirchengeschichtliche Spezial- und Fachlitteratur hat bis auf Gaß (Gesch. der prot. Dogmatik 1857) für die Untersuchung der Stellung S.s in der Gesch. der Theologie und Dogmatik wenig Gründliches geleistet, mehr die Geschichte der praktischen Theologie (Homiletik, Katechetik). Auch hier waren es zum Teil konfessionelle Theologen (Brömel, v. Zezschwitz), aber auch andere (Nesselmann, Thilo, Ehrenfeuchter), die unsere Kenntnis S.s auf diesem Gebiet vermehrten und das Urteil schärften. — Auch die profangeschichtliche Litteratur, besonders deutsche und preußische, Kultur- und Geistesgeschichte, ist an S. nicht vorbeigegangen, meist mehr seine indirekten Verdienste um Befreiung, Fortschritt und Toleranz als seine positiven religiösen und sittlichen Intentionen würdigend, in der Regel mit einem scharfen Seitenblick auf den späteren, verkümmerten und kulturhemmenden Pietismus.

Eine neue Epoche der Beurteilung S.s hat eingesetzt mit Albrecht Ritschls (vgl. d. A. Bd XVII S. 22) „Geschichte des Pietismus“ (1880 ff.). Die einzelnen Elemente seiner Auffassung und Kritik des Pietismus waren zwar nicht neu, aber Ritschl hat sie, auf Grund neuer Studien und mit neuen litterarischen Mitteln, zu einem stimmungs- und eindrucksvollen Gesamtbild vereinigt, bei dem S. persönlich noch verhältnismäßig gut wegkommt, insofern der sog. „Begründer des Pietismus“ eigentlich selbst kein Pietist gewesen, aber freilich der verantwortliche Patron und Förderer dieser dem Wesen der lutherischen Kirche und evangelisch-reformatorischer Frömmigkeit widersprechenden Bewegung. Die in vieler Beziehung scharfsinnigen und in manchen Einzelheiten zutreffenden Urteile Ritschls werden doch im ganzen weder S. noch dem Pietismus gerecht; sie sind mehr systematische und theologische Kombination und Konstruktion als ein aus der allseitigen Betrachtung und Würdigung der thatsächlichen zeitgeschichtlichen und persönlichen Verhältnisse gewonnenes Geschichtsbild. Deshalb haben auch nicht nur theologische Gegner Ritschls (Nippold) und unparteiische Beurteiler (Gaß, Ecke), sondern auch seine Freunde und Schüler (A. Harnack, Loofs, v. Schubert, Mirbt) seine Beurteilung S.s und des Pietismus als eine einseitige und verfehlte zurückgewiesen. Die nicht-theologische historische Litteratur hat kaum davon Notiz genommen. Gleichwohl hat Ritschls Arbeit zu einer schärferen Erfassung der in der Geschichte S.s und des Pietismus liegenden Probleme in dankenswerter Weise angeregt; sie hat, weit über den Kreis der modernen Theologie hinaus, in Theorie und Praxis, den Lebensäußerungen des Pietismus in Vergangenheit und Gegenwart gegenüber eine kritisch-vorsichtige Stimmung und Haltung geschaffen. Als fraglich darf aber trotz Ritschl jetzt nicht mehr gelten, ob S.s Bestrebungen überhaupt einen Fortschritt und einen Gewinn für die evangelische Kirche Deutschlands bedeuten; fraglich und streitig kann nur Maß, Grad und Abgrenzung seines Einflusses, seiner Bedeutung und seiner Verdienste im ganzen und im einzelnen sein. — Fragen, die noch offen sind, deren exakte Beantwortung freilich der Natur der Sache nach entweder schwer oder unmöglich ist, sind hauptsächlich folgende: Inwieweit ist S. persönlich der Begründer des Pietismus in der lutherischen Kirche Deutschlands, inwieweit nur der Träger und Wortführer einer vorhandenen Bewegung; inwieweit sind reformierte Einflüsse für ihn bestimmend gewesen; inwieweit hat er in Glauben und Leben, Dogmatik und Ethik Unevangelisch-Mystisches aufgenommen, Evangelisch-Reformatorisches gefährdet; in welchem Sinn und Umfang ist er ein Vorläufer des Rationalismus; wie hoch ist seine Einwirkung auf die Auflösung der orthodoxen Theologie und hinwiederum auf die Anbahnung einer neuen Theologie einzuschätzen; wie verhalten sich bei ihm die das traditionelle Kirchentum auflösenden Elemente zu den positiv kirchenreformerischen; welchen Ausgleich hat bei S. das objektive und subjektive Element für das religiöse und kirchliche Gebiet gesucht und gefunden, und inwiefern etwa ist in ihm ein kirchlich unmöglicher Subjektivismus angelegt; welches ist im einzelnen seine fördernde oder hemmende Bedeutung für die kirchliche Praxis (Pastoraltheologie, Predigt, Katechese, Kirchenzucht und Kirchenverfassung); inwieweit ist S. solidarisch zu erklären mit dem späteren Pietismus und verantwortlich zu machen für dessen Schäden und Schwächen? — Aus Anlaß der 200jährigen Wiederkehr des Todestages S.s (5. Februar 1905) wurde seiner in zahl-

reichen kirchlichen, theologischen und erbaulichen Blättern gedacht, fast ausnahmslos auf Grund und im Sinne meiner oben bei der Litteratur angeführten Spenerbearbeitung, deren Ergebnisse der vorliegende Artikel zusammenfaßt. D. **Paul Grünberg.**

Spengler, Lazarus, gest. 1534. — U. G. Haußdorf, Lebensbeschreibung eines Christlichen Politici, nehmlich Lazari Spenglers ꝛc., Nürnberg 1740; M. M. Mayer, Spengleriana. Nürnberg 1830; Th. Pressel, Lazarus Spengler, Elberfeld 1862; P. Riederer, Beitrag zu den Reformationsurkunden betr. die Händel, welche D. Eck bei Publikation der päpstlichen Bulle wider den seligen D. Luther im Jahre 1520 erreget hat, Altdorf 1762; ders., Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergesch. ꝛc., Altdorf 1764 ff. I, 318 ff. II, 54 ff.; P. Drews, W. Pirkheimers Stellung zur Reformation, Leipzig 1887; P. Kalkoff, Pirkheimers und Spenglers Lösung vom Banne 1521, Breslau, Gymnasialprogr. 1896; H. Westermeyer, Die Bannangelegenheit Pirkheimers und Spenglers, Beiträge zur bayer. KG II (1896); W. Möller, Andreas Osiander, Elberfeld 1870; F. Roth, Die Einführung d. Ref. in Nürnberg, Würzburg 1885; H. v. Schubert, Ein pädagogisches Schriftstück aus der Reformationszeit, Hamb. 1891; G. Ludewig, Die Politik Nürnbergs im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1893; H. Westermeyer, Die Brandenburgisch-Nürnbergische Kirchenordnung, Erlangen 1894; K. Schornbaum, Zur Politik des Markgrafen Georg von Brandenburg, München 1906.

Spengler, mit Vornamen Lazarus, der fromme Ratschreiber von Nürnberg, juris consultorum θεολογώτατος et theologorum iuris consultissimus (Haußdorf S. 18) dessen Andenken die nächsten Zeilen gewidmet sind, stammte aus einer kinderreichen Familie. Er war das 9. von 21 Kindern seines Vaters Georg Spengler, der die Heimat Donauwörth verlassen, um in die Dienste des Markgrafen Albrecht von Brandenburg als Landschreiber zu treten, später Chorherr in Onolzbach (Ansbach) und endlich 1489 Ratsschreiber in Nürnberg wurde. Sein Sohn Lazarus wurde ihm am 13. März 1479 geboren. Im Sommersemester 1494 (Leipziger Matr. I, 403) bezog er die Universität Leipzig, mußte dieselbe aber infolge des frühen Todes seines Vaters (24. Juni 1496, vgl. Lochner, Lebensläufe berühmter verdienter Nürnberger, Nürnb. 1861, S. 23) schon nach zwei Jahren wieder verlassen. Er trat nunmehr in die nürnbergische Ratskanzlei ein und wurde nach den üblichen Vorstufen im Jahre 1507 vorderster Ratschreiber und 1516 Genannter des Rats. Damit war seine Laufbahn äußerlich beschlossen. Welche Bedeutung er für die Entwickelung und die Politik seiner Vaterstadt gehabt, in welcher Weise er sie nach außen vertreten hat, kann hier nur gestreift werden. Seinen Platz in diesem Werke verdankt er lediglich seinem mannhaften Auftreten für die Sache Luthers.

Nach allem, was wir wissen, ist Spengler in jener, allenthalben in den Nürnberger Patrizierkreisen zu beobachtenden werkfreudigen Frömmigkeit aufgewachsen, die, genährt durch die engsten Beziehungen zu den Bettelmönchen, durchaus sich in den Formen der vulgären, sich von Jahr zu Jahr überbietenden Andachtsübung gefiel (er gehörte mit seiner Frau u. a. auch zur Ursulabruderschaft; vgl. Panzer, Annalen I, 379) und mit der Freude an den jung-humanistischen Studien und dem offenen Blick für viele Schäden des Kirchentums und des öffentlichen Lebens sich sehr wohl vertrug. Eine auch anderwärts zu machende Beobachtung tritt hier ganz besonders hervor, das ist die außerordentliche Vorliebe für den Kirchenvater Hieronymus. Spengler hatte ihn sich zu seinem sonderlichen und „fürgeliebten Patron" erwählt. In ihm studierte er in den wenigen Mußestunden, die ihm sein umfangreiches Amt übrig ließ, und im Jahre 1514 gab er eine deutsche Übersetzung von Eusebius' (??) Lebensbeschreibung des berühmten Kirchenvaters (s. Panzer, Annalen I, 365 Nr 776) heraus, welcher der schöne, Hieronymus darstellende Holzschnitt des mit ihm eng befreundeten Albrecht Dürer von 1512 beigegeben war. Aber trotzdem daß diese Neigung für Hieronymus noch lange Zeit bei ihm zu bemerken ist, finden wir ihn bald auf anderen Wegen. Es ist bekannt, wie unter dem Einfluß des Augustinerpredigers Wenceslaus Link und des Joh. v. Staupitz sich gerade in den Rats- und Patrizierkreisen Nürnbergs eine paulinisch-augustinische Anschauungsweise ausbreitete, die in nicht geringem Maße die Reformation, und nicht nur in Nürnberg selbst vorbereitete (vgl. Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation ꝛc., Gotha 1879, S. 278 ff.). Auch Spengler gehörte zu diesen Kreisen. Er war einer der entschiedensten Verehrer des Staupitz, schrieb sogar auf, was dieser im harmlosen Geplauder über Tisch redete (Scheurls Briefbuch, herausgegeben von F. v. Soden und J. K. F. Knaake, II, 43, vgl. Staupitz Werke ed. Knaake I, 13 f.). Seine Hinneigung zu Luther war bald bekannt, man beschuldigte ihn öffentlich, Martin Luthers „Discipel oder Nachfolger zu sein". Daraufhin schrieb er Ende 1519 eine kleine Schrift „Schutzred und christliche Antwort eines ehrbaren Liebhabers christlicher Wahrheit" (abgedruckt bei Riederer, Beitrag zu den Reformations-

urkunden, Altdorf 1762, S. 107ff., und bei Th. Pressel a. a. O. S. 16ff.), worin er nachzuweisen sucht, warum „Doktor Martin Luthers Lehre nicht als unchristlich verworfen, sondern mehr als christlich gehalten werden soll". „Ob Luthers Lehre christlicher Ordnung und der Vernunft gemäß sei, stelle ich in eines jeden vernünftigen frommen Menschen Erkenntnis. Das weiß ich aber unzweifelhaft, daß mir, der sich für keinen Hochvernünftigen, Geschickten hält, mein Leben lang keine Lehre oder Predigt so stark in meine Vernunft gegangen ist, hab auch von keinem mehr begreifen mögen, das sich meines Verstandes christlicher Ordnung also vergleicht, als Luthers und seiner Nachfolger Lehr und Unterweisung." Er bittet Gott um Gnade, sein Leben nach dieser Unterweisung zu richten, dann könnte er hoffen, obwohl er von etlichen, sonderlich von denen, die Luther und seine Lehre verfolgen, als ein Ketzer geachtet werde, doch vor Gott als ein rechter Christenmensch zu erscheinen. „Ich habe auch bisher von vielen trefflichen hohen gelehrten Personen geistlichen und weltlichen Standes oftmals gehört, daß sie Gott darum dankbar gewesen, daß sie die Stunde erlebt, Doktor Luther und seine Lehre zu hören." Und er selbst erklärte es als seine Überzeugung, daß der allmächtige Gott „Doktor Luthern (als) einen Daniel im Volk erweckt habe", uns die Augen unserer Blindheit zu öffnen, die Skrupel und Irrungen der unruhigen Gewissen, die auf ihre Werke mehr denn auf die Gnade bauten, durch die hl. Schrift zu verscheuchen und den „rechten ordentlichen Weg zu Christo als die Grundfeste alles unseres Heils zu weisen" —, eine Schrift voll einfachen frommen Glaubens, der man es auf jeder Seite abfühlt, welche Erlösung Luthers Hinweis auf Schrift und Glauben für den Verfasser gewesen ist, eine der trefflichsten Apologien von Luthers Werk, die jemals erschienen sind. Welchen Anklang sie fand, beweist der Umstand, daß sie innerhalb eines Jahres fünfmal gedruckt, auch durch Luther in Wittenberg (vgl. Enders II, 296. 304. 331) herausgegeben wurde (Th. Kolde, Martin Luther, Gotha 1884, I, 232f.). Aber sie erwarb dem Verf. auch nicht geringe Feindschaft. Der erste, der dagegen auftrat, war Thomas Murner (Veesenmeyer, Allg. litter. Anzeiger 1800, Nr. 25). Schwerwiegender war das Vorgehen Joh. Eck, der bei der Veröffentlichung der Bannbulle gegen Luther u. a. neben Willibald Pirkheimer (vgl. d. A. XV, 415ff.) auch Spengler als Mitgebannten bezeichnete. Wie sehr nun auch der Haß eines Eck zu fürchten war, so vermochte die Bannung Spengler doch in religiöser Beziehung nicht zu schrecken: „Ich vertröste mich hierinn, daß wir yn Luthers leer halben beede ein Christlich Gemüte gehabt haben. Darauff wolt ich sterben," schrieb er an Pirkheimer (bei Riederer, Nachrichten ꝛc. I, 323). Aber er war kein Privatmann („Wollt Gott, daß ich allein meiner Herrn Dienst nicht hätte"), und der Nürnberger Rat, dessen ausschlaggebender Gedanke in allen Fragen immer der war, nur ja nicht beim Kaiser anzustoßen, wünschte, daß die beiden sobald als möglich aus der Sache, die der Stadt ihre Reputation kosten könnte, herauskämen, zumal Spengler auch als Ratsvertreter zum Wormser Reichstage gehen sollte. Darüber kam es zu weitläufigen Verhandlungen mit Eck und dann, als durch die definitive Bannbulle gegen Luther vom 3. Jan. 1521 die Lossprechung der Gebannten dem Papste vorbehalten war, auch der Kaiser gegen Spenglers Hoffnung das Edikt gegen Luther vollzogen hatte, zu Verhandlungen mit Aleander, der ihm auf Grund der ihm erteilten Vollmacht vom 3. August 1521 (vgl. Balan, Monumenta reformationis Ratisb. 1884, Nr. 124 p. 179) noch in der ersten Hälfte dieses Monats die Absolution zugeschickt haben wird. Spengler hatte sich, übrigens ohne daß darüber viel in die Öffentlichkeit drang, dem Willen seiner Oberen folgend und im Interesse seiner Vaterstadt somit äußerlich gebeugt, aber nur, um in der Folge durch ruhige, zähe Arbeit Rat und Stadt selbst auf die eigene Bahn zu bringen. Und wenn irgend etwas geeignet war, ihn in seinem Glaubensbewußtsein zu stärken, so war es sein Aufenthalt in Worms während des Reichstages 1521, der Einblick in die Intriguen der Päpstlichen, wie das mannhafte Auftreten Luthers, worüber uns von seiner Hand wertvolle Berichte erhalten sind (abgedruckt bei M. M. Mayer, Spengleriana S. 13ff.). In die Heimat zurückgekehrt, schrieb er 1521 für seine Schwester Margarethe Jörgin von Hirnkofen, die Frau des Pflegers zu Hilpoltstein, die ihn in seinen Widerwärtigkeiten und in der Zeit der Verfolgung vielfach getröstet und zur Geduld gemahnt hatte, „Ein tröstliche Christenliche anweisung vnd artzney in allen widerwertigkeiten" (Nürnberg, F. Peipus). Aller Wahrscheinlichkeit nach rührt von ihm auch eine an den Kurfürsten von Sachsen gerichtete Schrift her, die, als von einem „verständigen Laien" gemacht, Nikolaus von Amsdorf 1522 herausgab unter dem Titel: Hauptartikel, durch welche gemeine Christenheit bisher verführt worden, darneben auch Grund und Anzeigen eines ganzen rechten christlichen Wesens" (abgedruckt in Luthers Werken ed. Walch 19, S. 740ff.).

Vielleicht schon aus dieser Zeit stammt sein Lied „Vergebens ist all Müh und Kost“ (vgl. Fischer, Kirchenliederlexikon II, 295 f.), während sein anderes, bekannteres und seiner Zeit hochgeschätztes Lied „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen“ (vgl. ebenda I, 144), welches die Konkordienformel (ed. Müller S. 378) als die richtige Lehre enthaltend, einer Erwähnung für würdig befunden hat, etwas später entstanden sein wird. Spruchverse von ihm finden sich auch zu jedem Abschnitt seiner an Albrecht Dürer gerichteten „Schrift-Ermanung und Undterweysung zu einem tugenhaften Wandel“ 1520 (wiederabgedruckt Nürnberg, Nürnberg 1830, 4°). Für seinen damals in Venedig sich aufhaltenden Bruder Georg schrieb er Freitag nach Reminiscere (17. März 1525): „Ein kurtzer Begriff wie sich ein warhaffter Christ in allem seinem wesen vnd wandel, gegen got vnd seinen nechsten halten soll.“

Mit dem Beginn und der allmählichen Erstarkung der Reformation Nürnbergs, sowie ihrer zum Teil eigenartigen Entwickelung ist sein Name eng verbunden, wenn er auch nicht immer dabei in den Vordergrund tritt, wie das seine amtliche Stellung mit sich brachte. Aber die Archive bewahren sehr zahlreiche Gutachten von seiner Hand, die in den meisten Fällen ausschlaggebend waren, so auch bei der Frage des Religionsgesprächs in Nürnberg im März 1525, welches den Sieg der evangelischen Sache in der Reichsstadt entschied, und des Verfahrens gegenüber den Klöstern (vgl. Pressel S. 42; Möller, Osiander S. 57 f.; F. Roth, Die Einführung d. Ref. in Nürnberg, Würzb. 1885, S. 194 ff., CR I, 734). Unmittelbar darauf reiste er nach Wittenberg, vermutlich um mit Luther und Melanchthon wegen der Gründung einer Schule zu Nürnberg zu verhandeln, und Camerarius schreibt es wesentlich ihm zu, daß man auf diesen Gedanken kam und mit Melanchthons Hilfe das Schottenstift zu St. Egidien in ein evangelisches Gymnasium umwandelte. Auf seinen Vorschlag kam es auch im Jahre 1528 zu der Kirchenvisitation im Nürnbergischen und Brandenburgischen Gebiete, an der wir ihn im Oktober 1529 selbst beteiligt sehen (Scheurl-Archiv im germ. Mus. zu Nürnberg XIV, Religionssachen). Und daß das damit im Zusammenhange stehende große Unternehmen einer gemeinsamen Nürnbergisch-Brandenburgischen Kirchenordnung nach vielen, langjährigen Verhandlungen wirklich zu stande kam, wurde nicht am wenigsten ihm verdankt. Denn obwohl er in den mancherlei territorialen Streitigkeiten mit dem Markgrafen von Brandenburg die Rechte der Reichsstadt mit großer Zähigkeit verfocht, bildete er doch ob seiner persönlichen Freundschaft mit dem Kanzler Vogler immer den Mittelsmann, und wie er die eigentliche Seele der Nürnberger Kirchenpolitik war, so verstand er es auch, immer den Fürsten und seine Räte für seine Auffassung der Sachlage und für gemeinsames Vorgehen zu gewinnen, und so war er es auch, der, überzeugt von der Nichtberechtigung, sich dem Kaiser gegenüber zur Wehr zu setzen, die Sonderstellung Nürnbergs und Brandenburgs in dieser Frage und damit auch gegenüber dem schmalkaldischen Bunde durchsetzt. (Vgl. Schornbaum S. 163 u. ö.) Dazu kam, daß er auch dem Markgrafen persönlich nahe stand, für den er Ende 1529 zwei Trostschriften schrieb: „Trost in Cleinmutigkeit der heiligen Evangelii sachen belangend“ und „Christliche Trostschrift samt dem 54. Psalm ausgelegt.“ (Vgl. Schornbaum S. 395.) Auf Veranlassung des Markgrafen arbeitete Spengler auch (vgl. P. Tschackert, ZKG XXII, S. 435 ff.) und zwar schon seit dem Frühjahr 1528 (Ansb. Religionsakten XI, 11. Kreisarch. in Nürnberg) an einem kräftigen Angriff auf die römische Hierarchie, die er Ende 1529 oder Anfang 1530 anonym herausgab unter dem Titel: „Eyn kurtzer außzug auß den Bepstlichen Rechten, der Decret vnd Decretalen, Jn den artickeln, die vngeuerlich Gottes wort vnn Euangelio gemeß sein, oder zum wenigsten nicht widerstreben“, und als Cochläus und Redorfer (Riederer, Nachrichten I, 69 f.; M. Spahn, Joh. Cochläus, Berlin 1898 S. 151; Veesenmeyer, Kl. Beiträge zur Gesch. d. Reichst. z. Augsb., Nürnb. 1830, S. 93), sich dagegen erhoben, antwortete er als D. Hieronymus von Berchnishausen: „Antwort auff das unwarhafft gedicht: so Johann Cocleus, der sich Doctor nennet: Widder den gedrückten auszug Bebstlicher rechten: newlich hat ausgehen lassen (vgl. dazu Veesenmeyer in Allg. litt. Anzeiger 1800, Nr. 25). Mit den Wittenbergern, speziell mit Luther, der ihm u. a. 1530 seine Schrift, „daß man solle Kinder zur Schule halten“ (EA[2] 17, 377, Th. Kolde, M. Luther II, 351 f.) widmete, stand er im steten Verkehr teils direkt, teils durch seinen jungen Freund Veit Dietrich (s. d. A. Bd IV, 653) den bekannten langjährigen Famulus und Hausgenossen Luthers. Und seine zum Teil recht ausführlichen Briefe, in denen er dem Freunde sein Herz ausschüttet (bei M. M. Mayer, Spengleriana S. 69 ff.), gewähren einen schönen Einblick in das reiche fromme Gemütsleben Spenglers, wie sie andererseits das Wachsen seiner evangelischen Erkenntnis, und welchen Anteil er nicht nur an der

Entwickelung der Nürnberger Verhältnisse, sondern der gesamten evangelischen Sache nahm, erkennen lassen, auch wie er gelegentlich auf Luther durch Veit Dietrich einzuwirken suchte (vgl. **Spengleriana** S. 71). Mit ängstlicher Sorge beobachtete er die Kleinmütigkeit Melanchthons während der Verhandlungen in Augsburg 1530, als dieser nahe daran zu sein schien, wichtige Errungenschaften des Protestantismus preiszugeben, ja er brauste auf, als er davon hörte, mit hartem Urteil über Melanchthon („So versihe Ich mich auch, Es soll ainer oder zween aygensinnig Kopf, nit alle Christen regirn, furen oder layten, wohin sie Wöllen"), und hielt es für seine Pflicht („in meinem Ampt als ein Christ"), dagegen aufzutreten. Sofort (19. September) schickte er an Luther und Veit Dietrich einen Boten nach Koburg, um sie unter Mitteilung des Vorgefallenen zur entschiedenen Abwehr weiteren Unheils zu ermahnen (vgl. Seidemann, aus Spenglers Briefwechsel. ThStK 1878, S. 314 ff.). Eine gewisse Spannung in dem Verhältnis zu Melanchthon, der von Spenglers Entrüstung gehört haben mochte, war bald wieder ausgeglichen. In dem Sakramentsstreit stand Spengler mit Entschiedenheit auf seiten Luthers und warnte besonders vor dem Treiben Butzers, dem er von Anfang an nicht traute („der listig verschlagen Butzerus, den ich bishero nye **sincerum** gefunden hab". Brief an Veit Dietrich vom 20. Februar 1531, **Spengleriana** 81). Die letzten Jahre seines Lebens waren viel durch Krankheit getrübt. Schon im Jahre 1530 ließ ihm der Nürnberger Rat „wegen seiner täglichen Schwachheit ein geringes Wäglein" machen. Im Jahre 1531 glaubte er sein Ende nahe, aber er genas noch einmal, dank, wie er fest glaubte, dem treuen Gebete der Freunde: „was **Communio sanctorum** krafft und würckung hat", schrieb er am 31. Juli 1531 an Veit Dieterich, „hab ich in dieser meiner tödtlichen kranckheit wol empfunden". Er erlebte noch das endliche Zustandekommen der Nürnberger Kirchenordnung, und hatte auch die Freude, Luthers Bibelübersetzung vollendet zu sehen und von diesem ein Exemplar mit eigenhändiger Widmung zu erhalten. Am 7. September 1534 wurde er von seinen langen Leiden erlöst. „Wenige", schrieb Camerarius, vermögen jetzt schon zu ermessen, wie viel wir mit diesem Manne verloren haben." In seinem Testamente hatte er ein vollständiges Glaubensbekenntnis niedergelegt, welches Luther im Jahre 1535 mit einer Vorrede (EA Bd 68, S. 329 ff.) herausgab als das Bekenntnis eines Mannes, „der wie ein rechter Christen, bei seinem Leben Gottes Wort mit Ernst angenommen, herzlich geglaubt, mit der That groß und viel dabei gethan, und nun itzt bei seinem Abschied und Sterben solchen Glauben seliglich bekennet und bestätigt hat".

Theodor Kolde.

Speratus, Paul, gest. 1551. — Quellen: 1. Speratus Werke (Traktate, Gutachten, Visitationsakten, Gedichte u. s. w., die unten citiert werden); 2. sein Briefwechsel, zahlreiche Briefe von ihm und an ihn, sämtlich in P. Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen (Publikationen aus den K. Preuß. Staatsarchiven, Bd 43—45), 3 Bde, Leipzig 1890. Dazu kommen einige Nachrichten aus den Königsberger Chroniken Beler-Platners und Freibergs; die aus der Chronik Simon Grunaus sind in Bezug auf Speratus unbrauchbar. — Litteratur: C. J. Cosack, P. Sp. Leben und Lieder, Braunschw. 1861 (ist noch jetzt in Betreff der Lieder des P. Sp. wertvoll, dagegen wurde es in Bezug auf das Leben des Dichters durch die zahlreichen in m. Urkundbuche beigebrachten Quellen vollständig überholt); meine Schrift „Paul Speratus v. Rötlen", evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder, Halle 1891. Dazu kommen: G. Bossert in Blätter f. Württembergische KG 4 u. 5, Monatsbeilage zum Ev. Kirchen- u. Schulblatte für Württemberg 1886; D. Th. Kolde, P. Speratus u. J. Poliander als Domprediger in Würzburg (Beiträge zur bayer. KG VI, 2, Erl. 1899, mit viel neuem Quellenmaterial zu Sp. Würzburger Aufenthalt); D. Buddes Abhandlung in der ZprTh 1892, S. 12 ff. (betrifft die Abfassung des Liedes „Es ist das Heil uns kommen her"); mein A., „Speratus" in der AdB; Dr. Bruno Schumacher, Niederländische Ansiedlungen im Herzogtum Preußen zur Zeit Herzog Albrechts, Leipzig 1903.

Paul Speratus, ein Schwabe von Geburt, geboren wahrscheinlich am 13. Dezember 1484, neben Luther als einer der ältesten evangelischen Kirchenliederdichter bekannt, hat sein Lebenswerk im Herzogtume Preußen vollbracht, dessen Kirche hauptsächlich durch ihn innerlich in lutherische Bahnen geleitet wurde. Er stammte aus Rötlen (nicht Rottweil) bei Ellwangen (in Schwaben), das zur bischöflichen Diöcese Augsburg gehörte. Nach zwei handschriftlichen Nachrichten aus dem 16. Jahrhunderte lautete sein Familienname „Spret", den er nicht in Spretus (was einen ominösen Nebensinn ergeben hätte), sondern in Speratus latinisierte. Ist er identisch mit dem „Paul Offer de Ellwangen", welcher im Jahre 1503 (nach Bosserts Forschungen) in Freiburg i. B. immatrikuliert

war, so dürfte „Offer" = Hoffer Germanisierung von Speratus sein, wie man Speratus auch in „Elpidius" gräzisiert hat. Er scheint einer wohlhabenden Familie entsprossen zu sein; denn es wurde ihm möglich, nachdem er in der Heimat die nötige Vorbildung empfangen hatte, auf verschiedenen Universitäten (in Freiburg?), in Paris, in „Welschland" (Italien), wohl auch in Wien mannigfachen Studien obzuliegen und nicht bloß in der philosophischen, sondern auch in der theologischen und der juristischen Fakultät als Doktor zu promovieren. Etwa im Jahre 1506 empfing er die Priesterweihe und war bis zum Jahre 1517 so gut katholisch, daß er noch in diesem Jahre den Dr. Joh. Eck, Luthers baldigen Widersacher, in einem lateinischen Gedichte feierte. So angesehen war er, daß er unter Umständen, die wir nicht kennen, die Würde eines „päpstlichen und kaiserlichen Pfalzgrafen" erhielt, eine Auszeichnung, die ihn in den Adelsstand erhob und ihm das Recht verlieh, andere zu nobilitieren. In geistlichen Ämtern begegnen wir ihm zuerst in Salzburg, dann in der freien Reichsstadt Dinkelsbühl in Mittelfranken (heute zu Bayern gehörig) und von Ende Juli 1520 an als Domprediger in Würzburg. Die Berufung dahin war noch unter der Regierung des toleranten Bischofs Lorenz von Bibra erfolgt, und Speratus, der schon in Dinkelsbühl Schriften Luthers auf sich hatte wirken lassen, fand in Würzburg im höheren Klerus Sympathien für Luther vor: der Domherr Jakob Fuchs sowie die Stiftsherren Johann Apel und Friedrich Fischer wurden seine lutherischen Gesinnungsgenossen. Aber der neue Bischof Konrad von Thüngen machte der reformfreundlichen Bewegung in seinem Sprengel bald ein Ende, und P. Speratus entwich am 21. November 1521 unter Zurücklassung seiner Habe aus Würzburg. Nach Koldes Forschungen (s. oben S. 58ff.) sind es finanzielle Schwierigkeiten gewesen, die ihn von Würzburg weggetrieben haben; sie waren es aber höchstwahrscheinlich nicht ausschließlich, sondern der Gegensatz seiner evangelischen Predigt gegen die Tendenzen des Bischofs und seine Verehelichung (mit Anna Fuchs [vielleicht einer Verwandten von Jakob Fuchs?], die uns bald darauf in Wien und in Iglau an seiner Seite begegnet) dürften wesentlich zu seiner Flucht mitgewirkt haben. Er nahm seinen Weg nach Salzburg, wo er kurze Zeit predigte, bis der Erzbischof Kardinal Matthias Lang ihn als unbequemen Sittenrichter „von sich biß". Da folgte er einer Berufung nach Ofen in Ungarn. Auf dem Wege dahin hielt er am Sonntage nach Epiphanias 1522 (12. Januar) im Stephansdome zu Wien eine reformatorische Predigt, wie sie weder vorher noch je nachher von der Kanzel dieses Gotteshauses gehalten worden ist; sie verkündete die Nichtigkeit der Mönchsgelübde in demselben Geiste, wie ungefähr gleichzeitig Luther in seiner wuchtigen Streitschrift de votis monasticis argumentierte (Sp. hat sie 1524 in Königsberg unter dem Titel „Sermon vom hohen Gelübde der Taufe" drucken lassen). Die Wiener theologische Fakultät exkommunizierte ihn darauf am 20. Januar 1522. Unter solchen Umständen konnte er nicht mehr auf Anstellung in Ofen hoffen, sondern suchte ins Hochdeutsche zu flüchten. Auf dem Wege dahin blieb er (März 1522) in Iglau, wo er Stadtpfarrer wurde und sich angenehm einlebte. Daß er hier in kühnem evangelischen Geiste gepredigt hat, erkennt man aus seiner den Iglauern gewidmeten Schrift vom 1. Januar 1524, die den Titel führt „Wie man trotzen soll aufs Kreuz, wider alle Welt zu stehen bei dem Evangelio." Aber seines Bleibens war dort nicht lange; auf Betreiben des Bischofs von Olmütz wurde er hier gefangen gesetzt und zum Feuertode verurteilt; doch rettete ihn die Fürbitte angesehener Magnaten: unter der Bedingung, daß er Iglau und ganz Mähren verlasse, wurde er nach einer Haft von zwölf Wochen entlassen. Er zog jetzt, seinem früheren Plane entsprechend, über Prag nach Wittenberg. (Die Quellen zu Sp. Würzburger, Salzburger, Wiener, Iglauer und Olmützer Erlebnissen siehe in meiner Schrift „Paul Sp. v. R." Anm. 13—38; dazu außer der obengenannten Abhandlung Koldes noch die von Budde in ZprTh 1892, S. 12ff.). An dem vielgeprüften Märtyrer des Evangeliums erhielt Luther zu guter Stunde einen ihm in jeder Hinsicht sympathischen Gehilfen, und Speratus ging mit ganzer Seele auf seine Bestrebungen ein; bei Wahrung aller seiner geistigen Selbstständigkeit war er längst ein entschiedener Lutheraner im besten Sinne des Wortes, kein Nachbeter des Wittenberger Reformators, sondern dessen charaktervoller Gesinnungsgenosse. Luther trug sich damals gerade mit dem Plane, deutsche evangelische Kirchenlieder zu schaffen; dabei ging ihm Speratus hilfreich zur Hand: das erste evangelische Gesangbuch, das 1524 erschien, das sog. „Acht-Liederbuch", enthielt neben vier Liedern Luthers drei Lieder von Speratus, wozu noch eins von einem Unbekannten kam. Als Süddeutscher dichtete er in den Formen des Meistergesanges; nur in dem Glaubensliede „Es ist das Heil uns kommen her" zeigt er einen dichterischen Schwung, der an Luther erinnert, und, worauf Budde

a. a. O. aufmerksam gemacht hat, auch denselben Versbau wie Luther. Aus seiner späteren Zeit ist uns nur vom Jahre 1527 eine poetische Danksagung nach der Predigt und eine Umdichtung des 37. Psalms, dazu aus dem Jahre 1530 ein weltliches Lied über den Reichstag von Augsburg bekannt. Auch komponiert hat Speratus; doch ist keine seiner Kompositionen auf uns gekommen. In Speratus' Wittenberger Zeit fallen dann noch Übersetzungen von zwei Schriften Luthers aus dem Lateinischen ins Deutsche („Formula missae" = „Eine Weise, christlich Messe zu halten", und „Ad librum ... Antonii Catharini" = „Offenbarung des Endechrists u. s. w."; beide bei Walch). Der Wittenberger Aufenthalt währte vom Herbste 1523 bis zum Sommer 1524. Da folgte Speratus durch Luthers Vermittelung einem Rufe des Hochmeisters des deutschen Ordens Albrecht von Brandenburg als Schloßprediger nach Königsberg in Preußen. Hier wirkte er von 1524—1529 in diesem Amte in der Hauptstadt des 1525 zum Herzogtume umgewandelten Landes, von 1530 aber bis an seinen Tod 1551 als evangelischer Bischof in dem zweiten Bistume des Landes, im Bistume „Pomesanien" mit dem Amtssitze in Marienwerder (im heutigen Westpreußen). Mit der Reformation des Herzogtums Preußen ist seit 1524 Speratus' Name aufs innigste verbunden. Zwar hat er, der Schwabe von Art und Gelehrte von Neigung, sich in dem „sarmatischen Lande" zeitlebens nicht wohl gefühlt (s. mein UB II, Nr. 1206); aber als Theologe und Bischof hat er dennoch dort mehr geleistet als die anderen Reformatoren des Ordenslandes und Herzogtums Preußen: auf seine Mitarbeit ist es wesentlich zurückzuführen, daß dort die Kirche eine lutherische Gottesdienstordnung erhielt, die Parochien neu umgrenzt und fundiert und so die Landeskirche rechtlich organisiert, die Pfarrer zu evangelischer Predigt angeleitet und theologisch im Sinne des Evangeliums belehrt wurden, und daß man sich die spiritualistischen und freigeistigen Schwärmer ernstlich vom Halse hielt. So ist die ostpreußische Kirche eine genuin lutherische geworden und geblieben, bis sie durch die preußische Union in Kirchenregiments- und Sakramentsgemeinschaft mit der reformierten trat, was aber für Ostpreußen wenig bedeutet, da reformierte Gemeinden nur in einer fast verschwindenden Minderheit vorhanden sind.

In Königsberg fand Speratus den gleichfalls von Luther 1523 gesandten Dr. Johannes Brießmann als evangelischen Prediger am Dome vor und erhielt 1525 in der Person des ebenfalls auf Luthers Rat berufenen Johann Poliander, des Pfarrers an der altstädtischen Kirche, noch einen bewährten Gesinnungsgenossen; sie alle drei haben eng verbunden als die „Evangelisten" Preußens gewirkt, und das Verdienst des evangelisch gesinnten Bischofs Georg von Polentz war es, daß er diese herrlichen Männer hat ungehindert walten lassen. Polentz stand an der Spitze des Bistums Samland, während das Bistum Pomesanien damals von dem Bischofe Queiß geleitet wurde. Beide Bischöfe hatten auf einem preußischen Landtage zu Königsberg 1525 eine evangelische Kirchenordnung eingebracht, die am 10. Dezember 1525 genehmigt wurde und im März 1526 im Druck erschien; sie hat den Titel „Artikel der Ceremonien und anderer Kirchenordnung". Die Bischöfe sagen selbst in der Vorrede, daß sie diese Ordnung mit Rat ihrer Mitbrüder, der Prediger zu Königsberg", zu stande gebracht haben; neben Brießmann und Poliander wird also Speratus als Verfasser derselben angenommen werden müssen. Als nächst wichtigste Reformationsarbeit ergab sich die Notwendigkeit, die Parochien in dem durch den „polnischen" Krieg (1519—21) arg verwüsteten Lande neu zu umgrenzen, den Unterhalt der Pfarrer festzusetzen, bei jeder Kirche einen „gemeinen Kasten" „der Armut zum Besten" und „zur Erhaltung der Kirchen Notdurft" (d. h. also damals zunächst zu dem Doppelzwecke als Armen- und als Kirchenkasse) einzurichten, die Pfarrer zu prüfen, ob und wie sie das Wort Gottes predigten u. a. m. Als erfahrener Kirchenmann und juristisch gebildeter Theologe wurde Speratus nebst dem Rate Adrian von Waiblingen vom Herzoge Albrecht und den beiden Bischöfen am 31. März 1526 als Kommissar mit Vollmacht zur Vornahme dieses Werkes bestimmt; am 3. April 1526 begannen beide ihren „Umzug in alle Ämter" des Landes. Das war die erste und wichtigste Kirchenvisitation im Herzogtume Preußen; eine zweite folgte 1528, vollzogen durch Bischof Polentz und den inzwischen (am 25. Juli 1526) zum herzoglichen Rat ernannten Speratus, in dem früher zum Bistume Ermland gehörigen „Natangischen Kreise" — eine Ergänzung der Arbeit von 1526. Ein sorgsam geschriebenes protokollarisches Aktenheft von Speratus Hand orientiert uns über den Hergang dieser wichtigen Aktionen. — Im Jahre 1527 veranstaltete Speratus, wohl gemeinsam mit Poliander, ein evangelisches Gesangbuch für die preußische Kirche: „Etlich Gesang, dadurch Gott in der gebenedeiten Mutter Christi ..., allen Heiligen und Engeln gelobt wird. Alles aus Grund göttlicher Schrift"; die zweite

Abteilung hat den Sondertitel „Etliche neue, verdeutschte ... christliche Hymnus und Gesänge" (abgedruckt bei Cosack a. a. O. S. 268—320); aber diese Lieder sind nicht von Speratus, sondern von dem Nürnberger Prediger Kaspar Löner gedichtet, aus dessen Sammlung sie genommen wurden (vgl. d. A. Bd XI, 591, 41, Bertheau, AdB Art. „Löner" und Budde a. a. O.). Ein Exemplar dieses heute äußerst seltenen ersten Königsberger Gesangbuches, das bei Weinreich dort gedruckt ist, befindet sich auf der K. u. Universitätsbibliothek zu Königsberg. — Gleichzeitig beschäftigte sich Speratus mit dem Plane, eine Sammlung antipäpstlicher Schriften aus der Vergangenheit zusammenzustellen, um dadurch den Vorwurf zu widerlegen, als ob die Reformatoren eine noch nie dagewesene Art der Beurteilung des Papsttums zu stande gebracht hätten. Indes ist die Ausführung dieses Planes aus uns unbekannten Gründen unterblieben. 1529 erkrankte er samt seiner Gattin am „englischen Schweiße", einer pestartigen Seuche, die damals in Deutschland und in Preußen viele Opfer forderte. Speratus kam mit dem Leben davon. Da nun gleichzeitig der Bischof von Pomesanien Erhard von Queiß an dieser gefährlichen Krankheit unerwartet schnell gestorben war, machte der Herzog Albrecht seinen Schloßprediger zu dessen Nachfolger; am 7. Januar 1530 wird Speratus zum ersten Male als Bischof von Pomesanien aufgeführt, und er erzählt selbst, daß er (um diese Zeit) in Gegenwart von Notaren und Zeugen in der Domkirche zu Marienwerder vor der versammelten Gemeinde in sein Amt „eingewiesen" worden sei.

Das Bistum Pomesanien, dessen Verwaltung er von da an bis an seinen Tod (1551) inne hatte, umfaßte von dem früheren katholischen Bistume gleichen Namens denjenigen Teil, der jetzt zum Herzogtume Preußen gehörte d. i. die Ämter Marienwerder und Riesenburg, außerdem aber nun auch noch das östlich von beiden gelegene Gebiet und den lang gestreckten Süden des Herzogtums bis zum äußersten östlichen Ende von „Masuren", d. i. die Ämter und Kirchspiele Preußischmark, Preußisch-Holland, Mohrungen, Osterode, Deutsch-Eylau, Liebemühl, Hohenstein, Neidenburg, Gilgenburg, Soldau, Ortelsburg, Nordenburg, Johannisburg, Stradauen, Angerburg, Rhein, Rastenburg, Sehsten, Lötzen und Lyck. Die Pastorierung dieser ausgedehnten Diöcese mußte bei dem damaligen Mangel an Verkehrsstraßen und bei der Verschiedenheit der Sprachen, die sich dort vorfanden, ungemeine Schwierigkeiten bereiten, zumal da Speratus kein Wort polnisch verstand, was die Sprache der Mehrzahl der Bewohner des Südens seiner Diöcese war. Dazu kam eine große ökonomische Schwierigkeit: er sollte seine Einkünfte aus den an sich unsicheren Einnahmen des Amtes Marienwerder und aus den Erträgen beziehen, welche er durch Bewirtschaftung der zu dem „bischöflichen Hause" in Marienwerder gehörigen Liegenschaften und des Vorwerks Garnsee erzielen würde. Da war der gelehrte Schwabe nun in seinem 46. Lebensjahre in dem halbpolnischen Weichseltale auf den Betrieb von Landwirtschaft im großen Stile angewiesen, wozu ihm aber alle Vorbildung und — das Betriebskapital fehlte. Da kam er bald in finanzielle Verlegenheiten. Im Jahre 1532 verschrieb ihm der Herzog noch drei Dörfer; aber dieselben waren „wüst und unbesetzt", konnten ihm also auch nicht viel helfen. Im Anfange des Jahres 1533 stieg seine Not so hoch, daß er nicht bloß den Bischof Polentz, sondern auch den ihm nicht angenehmen, aber bei Hofe viel vermögenden Edelmann Friedrich von Heideck um Fürsprache bei dem Herzoge bat. „Drei Tage lebe ich noch"; schrieb er damals: „was ist an mir gelegen! Gottes Wille geschehe!" 1539 hören wir ihn seufzen: „Nicht länger will ich in solcher Gefahr in so hoher Armut Bischof spielen; ein anderer Weg muß gefunden werden, oder ich werde ganz in die Verbannung gehen, alt wie ich bin, mit meinem Weibe in ihren vorgerückten Lebensjahren, mit den Kindern, denen ein Erbteil vom Vater her fehlt und die schon bei meinen Lebzeiten Waisen sind. Das wird nun mein Lohn sein, für welchen ich soviel Jahre in Preußen gedient habe." Diesem Unmut entsprang der Ausspruch: [„Prussiam] quam patriam utinam nunquam vidissem" (m. UB II, Nr. 1206). Im Frühjahre 1540 dachte er ernstlich an ein „Hinausziehen nach Deutschland". 1543 erging es ihm in der Haushaltung, im Feldbau und in der Viehzucht so schlimm, daß er 596 Mark 25 Schillinge „Türkengelder", welche in seiner Diöcese zum Kriege gegen die Türken gesammelt waren, nicht an den Königsberger Landtag, die „Landschaft", einsandte, sondern von ihr sich stunden ließ. Er hat sie nicht zurückzahlen können; daher wurden sie ihm 1550 geschenkt. Im Jahre 1549 mußte er auf seine Güter 300 Mark aufnehmen. Seine ökonomische Lage war und blieb also eine mißliche [gegen Cosacks Darstellung a. a. O. 220]. Um so mehr muß man den durch beständige Not gehemmten Mann bewundern, daß er die moralische Kraft und den idealen Sinn besaß, eine staunenswerte evangelisch-bischöfliche Thätigkeit zu entfalten. Wir betrachten

zunächst seine Arbeiten auf dem Gebiete der Lehre, sodann sein eigentlich pastorales Wirken.

Da sich das Bedürfnis nach einer Lehrordnung herausstellte, sollte eine solche auf vier Synoden (drei Bezirks- und einer Landessynode) in Preußen 1530 vereinbart werden. Den Entwurf dazu lieferte, wie man mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen darf, Speratus. Ein Bruchstück dieses Werkes liegt handschriftlich auf dem Königsberger Staatsarchiv; es hat den Titel „Episcoporum Prussiae Pomezaniensis atque Sambiensis Constitutiones synodales evangelicae“ und ist ein Leitfaden zur Einführung der (bisher katholischen) Geistlichkeit in die evangelische Theologie. Wieweit Speratus auf den eben erwähnten Synoden thätig gewesen ist, entzieht sich unserer Kenntnis, da wir von ihnen keine Akten besitzen. In den Jahren 1531—1535 hat sich sodann Speratus alle erdenkliche Mühe gegeben, mit seiner schnellen Feder, seinem kräftigen mündlichen Worte und seiner bischöflichen Gewalt die in Südpreußen um sich greifende, von Herrn von Heideck auf Johannisburg und Lötzen stark geförderte Schwenkfeldische Geistesrichtung zu unterdrücken. Ein Religionsgespräch zu Rastenburg am 29. und 30. Dezember 1531, das Speratus leitete, ist ein charakteristischer Höhepunkt in diesem geistigen Ringen. Sehr erschwert wurde Speratus seine Aufgabe noch durch die vom Herzoge Albrecht ins Land aufgenommenen holländischen Kolonisten, die „Holländer“ („Bataver“), die um ihres protestantischen Glaubens willen aus ihrer niederländischen Heimat ausgewandert, aber alle keine Lutheraner waren (vgl. Schumacher s. oben). Eine gegen sie gerichtete Schrift des Speratus „Epistola ad Batavos vagantes“ ist bis jetzt leider nur dem Titel nach bekannt. Zu den Bemühungen des pomesanischen Bischofs traten noch Einwirkungen von auswärts; an den Ereignissen von Münster 1535 erkannten die weitesten Kreise die schließlichen Konsequenzen einer verwilderten Geistestreiberei. Da erließ der Herzog an Speratus am 1. August dieses Jahres ein Mandat, des Inhalts, daß in Preußen die Einheit der Lehre im Geiste der lutherischen Kirchenordnung von 1525 aufrecht erhalten werden solle. Für Speratus bedeutete das einen Sieg über Schwenkfeld und sonstige Spiritualisten. — Im Jahre 1537, als es sich um die Beschickung des Konzils von Mantua handelte, finden wir Speratus wieder hervorragend thätig. Er war zu den bezüglichen Verhandlungen nach Königsberg berufen, und etwa am 20. Februar 1537 brachte er ein Gutachten über die Frage zu stande, „was zu thun sei, wo das Concilium etwas, das unchristlich und wider Gottes Wort würde sein, determinieret, und der Papst durch seinen Anhang solches vollstrecken wollte.“ Dasselbe ist als „Ratschlag“ in deutscher und als „Consilium“ in lateinischer Sprache vorhanden (m. UB II, Nr. 1067 u. 1068); es äußert sich dahin, daß sich Fürsten und Stände, wenn sie um des Wortes Gottes willen verfolgt werden, in Gottes Namen mit unbeschwertem Gewissen zur Gegenwehr anschicken dürfen. Dem Papst Paul III. aber bezeugte er unter dem 25. Februar 1537 in einem lateinischen Briefe seine Bereitwilligkeit, das Konzil zu besuchen in der Voraussetzung, daß es als ein freies, jedem frommen Teilnehmer ungehinderte Meinungsäußerung gestatten und die Heilige Schrift zur Richtschnur seiner Beschlüsse machen werde; auch versäumte er nicht hinzuzufügen, daß es von seinem Landesherrn abhängen werde, ob ihm der Besuch des Konzils überhaupt gestattet werden würde. (Dieser Brief ist wirklich abgeschickt und liegt im Staatsarchiv in Florenz; vgl. Friedensburg, Nuntiaturberichte aus Deutschland, 1. Abt. 2. Bd, Gotha 1902, S. 46.) Von da an ist Speratus in prinzipiell wichtigen Angelegenheiten der Kirche nur noch in den Jahren 1549 und 1550 auf Wunsch seines Landesherrn als Dogmatiker autoritativ aufgetreten. Es geschah in den Anfängen des osiandristischen Streites, als der melanchthonisch gesinnte Magister Lauterwald gegen den osiandristischen Hofprediger Magister Funck aufgetreten war. Auf Anregung des Herzogs, der die Untersuchung über diesen Streit seinen beiden Bischöfen Polentz und Speratus übertragen hatte, von denen sich aber Polentz, der Jurist, mit Absicht von der Sache fern hielt, hatte sich Speratus 1549 nach Königsberg begeben, verhörte am 4. Juli dieses Jahres die streitenden Theologen in der Ratsstube des Schlosses daselbst und erstattete in einer 60 Bogenseiten langen Handschrift dem Herzoge Bericht darüber. (Mein UB III, Nr. 2304.) Speratus war in seiner Bescheidenheit mit diesem seinen Schriftstücke nicht zufrieden; es zeugt aber von der tüchtigen theologischen Bildung ihres Verfassers, die er sich, trotzdem er 20 Jahre als theologischer Einsiedler in Marienwerder gelebt und bereits 65 Jahre zählte, doch in sehr erfreulicher Weise bewahrt hatte. Auf den weiteren Gang des osiandristischen Streites hat Speratus (da er bald starb) keinen Einfluß mehr gehabt. Als aber später nach Beilegung der osiandristischen Wirren das Luthertum in Preußen wieder hergestellt wurde, trat auch Speratus Lebenswerk wieder

in volle Wirksamkeit daselbst und beeinflußte die ostpreußische Kirche bis in die Zeit des Kantischen Rationalismus hinein. Speratus' gesamte dogmatische Hinterlassenschaft, die sich meist in Handschriften auf dem K. Staatsarchive zu Königsberg befindet und in meinem Urkundenbuche (s. oben) aufgeführt ist, macht auf uns den Eindruck starker Geistesarbeit, aber das eigentliche Hauptstück seiner bischöflichen Wirksamkeit bestand in der pastoralen Leitung der Geistlichen und der Gemeinden.

Zahlreiche Briefe und Akten lassen uns erkennen, daß er in seinem bischöflichen Amte mit peinlicher Gewissenhaftigkeit und Ordnungsliebe gewaltet hat: er hat Kirchenvisitationen und Synoden abgehalten, Geistliche und Lehrer angestellt, die Disziplinargewalt, wo es nötig war, ausgeübt, Ehesachen mit richterlicher Vollmacht entschieden und tausend Personalangelegenheiten, gute und schlimme, geregelt, daß ihn die Arbeitslast fast erdrücken wollte. Obgleich seine Neigung ihn am liebsten in die Stille des Privatlebens getrieben hätte, bewies er als gewissenhafter bischöflicher Seelsorger eine Hirtentreue, wie sie selten ihres Gleichen haben dürfte; mit unermüdlicher Sorgfalt ging er den Gemeinden und ihren Geistlichen nach in einer Zeit, wo sein weiter Sprengel zwischen Marienwerder (nahe der Weichsel) und Lyck (nahe der polnisch-litauischen Grenze) zum großen Teile noch „Wildnis" war, wie das südpreußische Gebiet damals auch einfach benannt wurde, und der festen Straßen fast noch ganz entbehrte. Bis zum Jahre 1535 bezweckten die von ihm gehaltenen Synoden vorwiegend die Niederwerfung der Schwenkfeldschen Freigeisterei; von da an betrieb er als bischöflicher Visitator wesentlich den stillen Aufbau der preußischen Landeskirche und beaufsichtigte und regelte, lehrend, richtend, eventuell auch strafend, das ganze Leben der Gemeinden und ihrer Pfarrer. Und diese drückende Arbeitskraft trug er, obgleich er zwischen 1532 und 1551 öfter von schweren Krankheiten geplagt wurde und, nach seinem Bilde zu schließen, überhaupt keinen kräftigen Körper besaß. Ohne jeden Anflug von Bureaukratismus waltete er dabei mit väterlicher Milde und half den notleidenden Geistlichen nicht bloß mit seinem Rate, sondern auch oftmals, wo es nötig war, mit Kleidern, Büchern und Geld; Eigensinn und Trotz aber bestrafte er mit dem Vollbewußtsein verletzter Autorität und in Ausdrücken, wie sie einem Martin Luther gelegentlich im Zorn entfuhren. Mit gleicher Sorgfalt umfaßte seine bischöfliche Sorge die Angehörigen der verschiedenen Nationen, die in seinem Sprengel wohnten: Deutsche, Polen, Litauer und die zugewanderten Emigranten, Holländer und seit 1549 auch Böhmen und Mähren. So waltete er seines verantwortungsvollen Amtes mit nie ermüdender Thatkraft, bis der Tod ihm den Hirtenstab aus der Hand nahm; er starb am 12. August 1551 (nicht 1554) zu Marienwerder; am 13. August, nachmittags 2 Uhr, wurde er im Dome daselbst feierlich beigesetzt.

Hinter ihm lag ein ungemein arbeitsreiches und gesegnetes Leben. Sein Bild (Kupferstich in der kartographischen Abteilung der K. Bibliothek zu Berlin, Signatur Oe 6447) zeigt den ernsten Mann, wie er sich bereits müde gearbeitet haben mag; er hat einen milden Gesichtsausdruck, freundliche große Augen und einen Vollbart; auf dem Haupte trägt er eine Luthermütze und bekleidet ist er mit Talar und Pelzkragen, in der Hand hält er ein Buch als Symbol der Erbauung und der Meditation. Überschauen wir sein gesamtes Lebenswerk, so hinterläßt Speratus den Eindruck einer sich stets gleich bleibenden hochgebildeten, tieffrommen, arbeitsfreudigen und würdevollen Persönlichkeit; von seiner Würzburger reformatorischen Predigtthätigkeit bis zu seinem Heimgange in Marienwerder entdeckt man in seiner religiösen Gesinnung und in seiner wissenschaftlichen Überzeugung nirgends Unsicherheit oder Schwanken; als Theologe ein geschlossener Denker und dem Wittenberger Reformator aus freier Überzeugung zugethan, ein lutherischer Bibelchrist aus einem Gusse. Sein Prinzip war die Bibel, das geschriebene Gotteswort, welches er unter dem Gesichtspunkte der in Christo uns zu teil gewordenen freien Gnade Gottes sich auslegte und folgerichtig auf alle Verhältnisse der Kirche und der Welt anzuwenden suchte, als eindrucksvoller Kanzelredner, als gewandter Dichter in deutscher und in lateinischer Sprache, als umsichtiger Kirchenmann bei der Herstellung von Gottesdienstordnungen, Kirchengesangbüchern, Lehrordnungen und rechtlicher (bis heute giltigen) Abgrenzung und Fundierung der Pfarrbezirke und Parochien, in der Leitung der bischöflichen Diöcese und in der Handhabung der Disziplin und der pastoralen Seelsorge an Gemeinden, Pfarrern und anderen einzelnen Christenleuten. Wie er geworden, was er war, wissen wir nicht; ohne Luther persönlich zu kennen, war er dessen Gesinnungsgenosse geworden; sobald wir den temperamentvollen Schwaben kennen lernen, in Würzburg, Salzburg, Iglau und Wittenberg, 1520—1523, steht er wie mit einem Schlage fertig vor uns; und was er damals war, blieb er sein Leben lang, fest in der

Gesinnung, klar in der Erkenntnis, sicher im Urteil, starken Willens. Ein Mann von solchem entschiedenen Gepräge war er wohl im stande, der preußischen Geistlichkeit seine theologische, lutherische Geistesrichtung einzuprägen. Wir wollen die Verdienste der anderen evangelischen Bischöfe und reformatorischen Prediger Preußens nicht gering anschlagen; was ein Georg von Polentz, ein Erhard von Queiß, D. Joh. Brießmann, Joh. Poliander, Michael Meurer und andere damals geleistet haben, soll unvergessen bleiben, und der edle fromme Landesherr Herzog Albrecht von Preußen erst recht; sie alle haben der evangelischen, preußischen Landeskirche unschätzbare Dienste geleistet; aber der wesentlich ihren innersten Charakter bestimmt hat, das war Paul Speratus. **P. Tschackert.**

Spiegel bei den Hebräern. — Litteratur: Th. Carpov, De speculis Hebraeorum (Rostockii 1752); Oldermanni dissertatio de speculis Veterum (Helmstadii 1719); Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch II, 240 ff.; III, 245 ff.; Joh. Beckmann, Beyträge zur Geschichte der Erfindungen, dritten Bandes viertes Stück (1792), S. 467—535; K. F. Hermann, Lehrbuch der griech. Antiquitäten, 3. Teil: Die Privataltertümer, 2. Aufl. von Stark (1870), 3. Aufl. von Blümner (1882), § 20 u. 45; Pauly-Teuffel, Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft s. v. speculum; Handb. der röm. Altertümer, VII, 2: J. Marquart, Das Privatleben der Römer, 2. Aufl. besorgt von Mau (1886), S. 690. 758; Iwan v. Müller, Handbuch der klass. Altertumswissenschaft VI (1893), § 227; George Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern World, 2. edition, Vol. I (1871); (Winckler-Zimmern, Keilinschr. u. AT [1903] enthält nichts über Spiegel); Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians (1837), Vol. III, p. 385; Van Lennep, Bible Lands, their modern customs and manners illustrative of Scripture (London 1875), II, p. 536 f.; The Jewish Encyclopedia VIII (1904) s. v. mirror.

Was zunächst das Vorhandensein von Spiegeln bei den Hebräern anlangt, so kann freilich nur mit Verwunderung erwähnt werden, daß nach Charlier in der Zeitschr. d. Deutsch. morgenl. Gesellschaft (1904), S. 393 bei jener hochernsten Auseinandersetzung auf dem Karmel (1 Kg 18) die „Priester Jahves" und sogar Elia mit einem konkaven Spiegel operiert hätten. Aber der Gebrauch von Spiegeln bei den Hebräern ist durch einige, wenn auch zum Teil fragliche und spät niedergeschriebene Stellen bezeugt. Nämlich in Jes 3, 23, was nur aus unzureichenden Gründen neuerdings Jesaja abgesprochen worden ist, kann betreffs גִּלְיֹנִים (giljônîm) nicht behauptet werden, daß die Uebersetzung „Spiegel" vom Kontext verboten werde; denn wenn auch Kleiderarten dahinter folgen, so gehen doch die „Geldbörsen" unmittelbar vorher, und auch in V. 18—21 wechseln Teile der Kleidung mit Schmuckgegenständen ab. Ferner bezeichnet der Sing. gillajôn (Jes 8, 1) die aufgedeckte, d. h. abgeschabte (vgl. גלח scheren, rasieren), geglättete Platte (auch nach Ges.-Buhls hebr. Wb. 1905: „glatte Tafel"). Daher sind die giljônîm in Jes 3, 23 so gut wie sicher „Spiegel". Also hat das Targum richtig mit machzejâth „Sehinstrumente" übersetzt und so fast alle Interpreten gedeutet, aber unrichtig haben die LXX, durch den scheinbaren Zwang des Kontextes verführt, die giljônîm als *διαφανῆ Λακωνικά* aufgefaßt. Vgl. über die nachlässige Kleidung der spartanischen Frauen bei Hermann a. a. O. § 22, Note 4, und in Note 18 wird Aristoph. Lysistr., V. 48 erwähnt, wonach *τὰ διαφανῆ χιτώνια* Mittel der Weiber waren, um auf die Männer einzuwirken. Daß dies aber nicht die Absicht der Spartanerinnen, sondern nur ihrer koketten Nachahmerinnen war, darüber vergleiche man z. B. Wieland, Die Abderiten, 1. Buch, 10. Kap. Die Spiegel sind in der ausführlichen Beschreibung weiblicher Toilettengegenstände bei Jes 3, 16—23 um so unwahrscheinlicher zu finden, da Spiegel als Schmucksachen hebräischer Frauen schon für die Zeit nach dem Auszug aus Ägypten (!) in der allerdings spät (vgl. Holzinger im Kurzen Handkom. 1900 z. St.) niedergeschriebenen Stelle Ex 38, 8 vorausgesetzt sind. Danach wurde das Becken der Stiftshütte aus (so richtig schon im Targum und LXX) den מַרְאֹות (Targ. michzejâth nach G. Dalman, Neuhebr.-aram. Wb. 1901, S. 220) der Frauen bereitet (dies die wahrscheinlichste Deutung auch nach Beckmann a. a. O. S. 469—471 und z. B. auch nach Baentsch im Handkom. 1900 z. St.), die am Heiligtum dienten (vgl. 1 Sa 2, 22), was nicht mit dem Targum zu „beten" oder mit den LXX zu „fasten" zu vergeistigen ist. Ferner in Hi 37, 18 ist רְאִי auch vom Targum mit ispaqlarja = specularia wiedergegeben, und Levy (Chaldäisches Wb. s. v.) deutet dies unrichtig als „Fenster aus Marienglas" und das dabei stehende מוּצָק als „geläutert". Die Deutung „gegossener Spiegel" wird richtig auch von den drei neuesten Kommentatoren (Budde im Handkom., Duhm im Kurzen Handkom. und Friedr. Delitzsch, Das Buch Hiob 1902) vertreten. Zweifellos sind Spiegel dann von dem um 200 v. Chr. schreibenden Ben Sira erwähnt: 12, 11 „und

wirst ihm gegenüber sein wie einer, der einen Spiegel poliert hat, und wirst finden, daß er immer mit Rost überzogen ist." „Spiegel" ist dort im neuentdeckten hebr. Sirachtext (herausgeg. von H. L. Strack 1903) durch רי (wohl verderbt aus ראי 31, 18; Hi 37, 18), in der griechischen Übersetzung seines Enkels durch *εἴσοπτρον* ausgedrückt. — Über die Beschaffenheit der von den Hebräern gebrauchten Spiegel enthalten die genannten Stellen a) dies, daß die Spiegel nicht, oder wenigstens in der Regel nicht Wandspiegel, sondern von Frauen benützte Handspiegel waren. b) Die Spiegel sind nicht bloß als „Sehwerkzeuge" (Ex 38, 8; Hi 37, 18; Si 12, 11), sondern auch als polierte Platten (Jes 3, 23) bezeichnet. c) Nach Ex 38, 8 waren sie aus Metall, wie dort auch das Targum Jeruschalmi ausdrücklich „**ispaqlarja (= specularia)** aus Erz" übersetzt (das Fragmententargum, ed. M. Giesburger 1899, p. 44 sagt einfach חיזוין, etwa: Schaudinge), und nach Hi 37, 18 waren sie „gegossen". Diese Aussagen des AT werden auch durch die Nachrichten bestätigt, die in andern Schriften des Altertums über die Spiegel gegeben sind. Denn a) sogar in den an allem Komfort überreichen Wohnungseinrichtungen der späten Griechen und Römer gab es selten Wandspiegel (vgl. Pauly-Teuffel a. a. O.), gewöhnlich bloß kleine Handspiegel. b) In den griechischen Schriften der Juden und bei den Griechen selbst wird zwar, wie im Lateinischen, der Spiegel nur als Sehwerkzeug bezeichnet (*κάτοπτρον*, *εἴσοπτρον* oder *ἔσοπτρον*, *ἔνοπτρον*, **speculum**, wovon ja „Spiegel" herkommt); aber c) daß die Spiegel auch in der späteren Zeit des Altertums fast nur geglättete Metallplatten waren, ergiebt sich teils aus ihrer Neigung, blind zu werden (Si 12, 11: wie einer, der den Spiegel gleichsam geknetet oder poliert hat, der doch wieder Rost ansetzt; Weish. Sal. 7, 26: wie ein unbeschmutzter Spiegel) und teils aus der Mangelhaftigkeit ihres Reflexes (1 Ko 13, 12 [die **Jewish Enc.** druckt: **XXXIII, 12!**]), während allerdings in 2 Ko 3, 18 dem Spiegelbild nicht die Eigenschaft der Ungenauigkeit, sondern nur die der Mittelbarkeit zugeschrieben werden soll. Dies alles stimmt dazu, daß es auch außerhalb Israels bei den Völkern des Altertums meist nur Metallspiegel gegeben hat: In Ägypten waren sie aus poliertem Zinn (**Jew. Enc.**); bei den Griechen nach Hermann a. a. O. § 20, S. 170 f. aus Erz, Silber, Gold u. s. w.; bei den Römern waren sie „gewöhnlich von Kupfer, vermischt mit Zinn, Zink und andern Stoffen, öfters versilbert oder auch von massivem Silber" (Marquart-Mau, S. 690); nur Metallspiegel werden auch im Talmud erwähnt (Kelim XXX, 2; **Jew. Enc. s. v. mirror**). Übrigens auch „in der letzten antiken Schicht" der Ruinen der altkanaanitischen Stadt Thaʿanach (Jos 12, 21) ist „kein Glas" gefunden worden (Sellin, Tell Taʿannek in den Abh. d. Wiener Akad. 1904, S. 101). Glasspiegel (aus dunklem Glas, aber ohne Folie) hatte man nach Plinius sich in Sidon ausgedacht (**Nat. Hist. 36, 26: Sidone quondam his officinis [vitri] nobili, siquidem etiam specula excogitaverat**). Über einen Glasspiegel haben wir erst bei **Alex. Aphrodis.** im Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. ein sicheres Zeugnis (Marquart-Mau, S. 758). Daß Glasspiegel, die mit Folie versehen waren, mit voller Sicherheit erst im 13. Jahrhundert erwähnt werden, hat Beckmann a. a. O. S. 501 ff. nachgewiesen. Er hat nach **Voyage de Chardin 1723, IV**, S. 252 auch dies bemerkt (S. 523 f.), daß metallene Spiegel auch noch jetzt im Orient und in Persien verfertigt und gebraucht werden, und daß man sie sogar den gläsernen vorzieht, weil sie nicht so zerbrechlich sind und sich in dem trockenen, heißen Klima besser als das zur Folie verwendete Amalgam der gläsernen Spiegel erhalten. Aber in unsern Zeiten sind doch die Metallspiegel durch die gläsernen Spiegel verdrängt worden; denn auch van Lennep berichtet a. a. O., daß die jetzigen Glasspiegel der orientalischen Damen in Gestalt und Größe den Metallspiegeln entsprechen, die gelegentlich unter den Ruinen alter Städte gefunden werden. — Was endlich die Herkunft der von den Hebräern gebrauchten Spiegel anlangt, so können wir nur als wahrscheinlich annehmen, daß sie teils von den hebräischen Metallarbeitern selbst gefertigt und teils importiert worden sind. Denn Handspiegel haben auch die Assyrerinnen getragen, vgl. Rawlinson a. a. O. S. 573 f.: „Eine bronzene Scheibe, ungefähr fünf Zoll im Durchmesser, mit einem Griff versehen, ist für einen Spiegel zu halten. In seiner allgemeinen Form ähnelt er sowohl den ägyptischen als auch den klassischen Spiegeln, aber im Unterschied von diesen ist er vollkommen eben, indem sogar der Griff ein bloßer flacher Stab ist." Dazu bemerkt er noch: „Ein Spiegelgriff, der von Layard zu Nimrud gefunden wurde, war verziert", und auf S. 575 giebt er auch eine Nachbildung des erwähnten syrischen Handspiegels. Spiegel trugen aber auch die Ägypterinnen, wie Wilkinson a. a. O. nachweist. Von der Spiegelfabrikation der Ägypter ist bereits oben die Rede gewesen, und bei Hermann a. a. O. ist erwähnt, daß zu Athen viele mit Griff-

schmuck und Reliefarbeit versehene Spiegel, ferner andere in dem durch seine Spiegelfabrikation berühmten Korinth, andere zu Halikarnaß, hauptsächlich viele auch in Etrurien gefunden worden sind. Aber auch wo zufällig in der litterarischen oder monumentalen Hinterlassenschaft einer Nation die Spiegel nicht erwähnt sind (wie z. B. nicht bei Homer, wie Beckmann a. a. O. S. 474 betont), da kann trotzdem nicht sicher geschlossen werden, daß der Gebrauch von Handspiegeln noch unbekannt gewesen sei. **Ed. König.**

Spiegel, Graf, Erzbischof von Köln s. d. A. Droste Bd V S. 24, 55 ff.

Spiele bei den Hebräern. — Litteratur: Lazarus, Die Reize des Spieles, Berlin 1883; M. Heyne Deutsches Wörterbuch 1895, S. 625; — Wagenseil, De ludis Hebraeorum in seiner Schrift De civitate Noriberg. (Altorf. 1697), p. 164 s.; Eichhorn, De Judaeorum re scenica in den Commentationes Gottingenses rec. II; C. F. Hofmann, De ludis isthmicis in N. T. commemoratis (Wittenberg 1760); Van Lennep, Bible Lands, their modern customs and manners illustrative of Scripture, London 1875, p. 573 s.: E. Sellin, Tell Ta'annek (Denkschriften der Wiener Akademie, Bd L, IV, 1904), S. 112; A. Wünsche, Die Rätselweisheit bei den Hebräern im Hinblick auf andere alte Völker, Leipzig 1883; G. Dalman, Palästinischer Divan (1901): Rätsel (S. 95 ff.), Spiellieder (S. 182 ff.), Tanz und Reigen (S. 254 ff.); die Jewish Encyclopedia (1901 ff.) nicht bei dem Worte „Play", aber beim Worte „Gymnasium"; H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch (1903), Art. „Spiel, spielen", bearbeitet von C. Siegfried; — Hyde, De ludis orientalibus 1695; Keilinschriften und AT (1903) enthält nichts über „Spiele"; Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians 1837; Ant. Huber, Ueber das „Meisir" genannte Spiel der heidnischen Araber, Leipziger Doktordissertation 1883, S. 9 ff., vgl. auch A. Fischer in ZdmG 1904, S. 800; Buchholz, Die homerischen Realien II, 1 (1881), S. 280—299; K. Friedr. Hermann, Lehrbuch der griech. Privataltertümer, 4. Aufl., besorgt von Blümner, S. 291—301. 501—514; die neue Aufl. von Pauly, Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft, hsg. von Wissowa, ist noch nicht so weit vorgeschritten; Th. Mommsen Römische Altertümer, 3. Aufl., II, S. 517 ff.

„Spiel" bezeichnet nach M. Heynes Deutschem Wörterbuch a. a. O. ursprünglich ein unterhaltendes Treiben oder eine Beschäftigung zu Scherz und Lust und zum Zeitvertreib, und Lazarus a. a. O. S. 21 giebt folgende Definition: „Spiel ist leichte, schwankende, ziellos schwebende Thätigkeit." Er hat damit auch nach dem hebräischen Sprachbewußtsein das Richtige getroffen. Denn diese bezeichnen das Spielen am allgemeinsten als ein fortgesetztes und starkes Lachen (sichchaq), demnach als ein Scherzen, seine Lust haben, wie dies auch von der personifizierten Weisheit ausgesagt wird (Pr 8, 30). Indem ich aber Lazarus betreffs der Einteilung der Spiele, die er in „Zufalls- und Verstandesspiele, Übungsspiele und Schauspiele" zerlegt, nicht ganz beistimme, handle ich

1. von den Spielen, welche die Gedankenwelt auf leichte Weise beschäftigen, zerstreuen und ausbilden. Es ist aber natürlich, daß diese Spiele zunächst bei den noch in der Ausbildung befindlichen (1 Ko 13, 11: „Da ich ein Kind war u. s. w."), bei den Kindern beliebt waren, die von der „strengen Arbeit" (d. h. der alle Gedanken, Nerven und Muskeln anspannenden Thätigkeit) noch befreit sind und vielmehr „den im Laube spielenden Vogel" nachahmen (Schillers Lied von der Glocke, V. 267 f.). Vgl. Sach 8, 5: Knaben und Mädchen spielen auf den breiten Plätzen der Städte; Mt 11, 16 f.: Auf dem Markte sitzen die Kindlein und spielen. Welche kurzweiligen und darum angenehm unterhaltenden Gedankenbeschäftigungen die Kinder im hebräischen Altertum getrieben haben, sagt das AT nicht. Nur im Hiobgedicht (40, 29 [LXX: V. 24]) ist die Frage aufgeworfen, ob etwa der Mensch das Krokodil, das freilich von seinem allmächtigen Bildner gleich einem Spielzeug beherrscht wird (Ps 104, 26), wie ein Vöglein [LXX: wie einen Sperling] als einen Spielgegenstand für die Mädchen an eine Schnur binden könne. Aber natürlicherweise haben die Kinder der Hebräer im ganzen ebendieselben Arten von Spielen geübt, die von den Kindern alter und neuer Völker ausgesonnen worden sind. In der That kann van Lennep a. a. O. erzählen, daß ähnliche Spielsachen, wie Wilkinson (a. a. O. I, S. 196 ꝛc.) welche nach ägyptischen Funden abgebildet hat, in verschiedenen Teilen des westlichen Asiens ausgegraben worden sind. Van Lennep giebt Abbildungen von tönernen Puppenköpfen u. s. w., erwähnt auch, daß kleine Pferde, Hunde, Fische, Löwen u. s. w. gefunden wurden, bemerkt dann, wie wenig der Islam durch sein Bilderverbot verhindern könne, daß die Kinder seiner Bekenner sich mit Darstellungen von Pferden, Schafen u. s. w. beschäftigen, und er vermutet endlich mit Recht, daß das Bilderverbot des AT um so weniger in Bezug auf die Kinderwelt eine strenge Durchführung gefunden haben werde, als Ex 20, 4 f. nur die Versinnlichung der Gottheit untersagt, während andere Produkte der Stickerei, Weberei und Plastik sogar in

Stiftshütte und Tempel angebracht wurden (Ex 25, 19; 26, 1; 1 Kg 6, 23. 32. 35; 7, 18. 25; 10, 19 f. ꝛc.). Von „den kleinen Affen", wie die Kinder selbst sich in einem artigen Gedichte nennen, sind ferner selbstverständlich auch manche Spiele „nachgemacht" worden, die zunächst und meist von den Erwachsenen als mühelose und doch die Langeweile vertreibende Beschäftigungen der Wahrnehmung und der Vorstellungswelt gewählt worden sind. Von solchen Spielen erwähnt das AT nur, daß die Mächtigen der Erde „mit den Vögeln des Himmels ihr Spiel getrieben hätten" (Baruch 3, 17, vgl. hauptſ. Kneucker, Das Buch Baruch, S. 285 f.). Sellin hat aber bei seinen Ausgrabungen im alten Taʿanakh (Jos 12, 21 ꝛc.) „in allen Schichten überaus zahlreiche menschliche oder tierische Fersenknochen gefunden, mit denen die Araber bis auf den heutigen Tag ein bekanntes Glückspiel spielen (kaʿab genannt: fällt der Knochen aufrecht stehend, so ist gewonnen und wird in die Hände geklatscht, und umgekehrt). Da diese Knochen nie etwa zusammen mit andern lagen, so möchte ich glauben, daß jenes Spiel eine uralte Wurzel hat... Es ist die älteste und primitivste Form der **Würfel**, welche daher im Arabischen schlechthin diesen Namen kaʿab bekommen haben." Der Talmud sodann erwähnt in Rosch haschschana 1, 8 als zum Zeugnisablegen unfähige Personen die, welche Tauben abrichten, entweder, wie der Kommentator (in „Die Mischna", Berlin 1832) hinzufügt, zum Wettfluge oder zum Anlocken fremder Tauben in den eigenen Taubenschlag. Der Talmud erwähnt in bab. Sanhedrin 25[b] ein Bretspiel, welches Leute treiben, die מְשַׂחֲקִים בְּפִסְפְּסִים. G. Dalman vokalisiert in seinem Neuhebr.-aramäischen Wörterbuch (1901) פַּסְפֵּס „Stein im Bretspiel" mit mittlerem ē; vgl. auch zu diesem Ausdruck die *γήφων παιδιά* bei Hermann a. a. O. S. 510. Daß aber die Rabbinen die Erfindung des **Schachspiels** dem Salomo zugeschrieben hätten, steht nicht im Liber Cosri, ed. Buxtorf, p. 379 oder im Buch Kusari, herausgeg. von David Cassel, 2. Aufl. 1869, S. 426 oder im Buche Al-Chazari, übersetzt von Hartwig Hirschfeld (1885), S. 96. 168. 286. Auch verurteilt schon der Talmud als zur Zeugnisablegung untüchtige Personen die מְשַׂחֲקִים בְּקֻבְיָא (Mischna, Sanhedrin 3, 3; bab. Sanh. 24[b]; vgl. über die *κυβεία*, das **Würfelspiel** bei Hermann a. a. O. S. 511 f.). Von den Rabbinen wird auch das Spiel mit **Karten** (קְלָפִים bei Buxtorf, Lex. thalmud. s. v., ed. Fischer 1875, p. 1017; G. Dalman, Neuhebr.-aram. Wörterbuch 1901, S. 363: „קְלָפָא, Pergamentblatt") verurteilt. „Das durch Spiele gewonnene Geld ist, wenn ein Jude es einem andern Juden abgewinnt, Raub. Gewinnt es ein Jude einem Heiden ab, so ist es zwar nicht Raub, aber ein Vergehen gegen das interdictum de non incumbendo rebus inanibus. Ein Würfelspieler ist nach den Rabbinen ein Seelenräuber und darf weder Richter noch Zeuge im Gerichte sein" (vgl. aber auch G. Marx-Dalman, Jüdisches Fremdenrecht 1886, S. 8). Wie verbreitet in der alten Völkerwelt solche leichte, schwankende Beschäftigungen der Gedankenwelt waren, ersieht man aus folgenden Beispielen: Bei den Ägyptern war das Spiel „Gerade und Ungerade" üblich (Wilkinson II, p. 417); assyrische Würfel von Bronze mit goldenen Augen sind gefunden worden (Weiß, Kostümkunde I, S. 249); bei den alten Arabern war das Spiel „Meisir" üblich, bei dem wohlhabende Leute durch Ziehen von Pfeilen um die Teile eines Kameels spielten, um sie dann an bedürftige Personen zu verschenken (so nach der gründlichen Untersuchung von Huber a. a. O. S. 9 ff.): bei den homerischen Griechen wurde nach Buchholz a. a. O. das Stein- oder Bretspiel und das Würfelspiel geübt; über die Germanen berichtet Tacitus (Germania, cap. 24): Aleam, quod mirere, sobrii inter seria exercent. — Weniger die leichte, wechselvolle und darum unterhaltende Beschäftigung der Vorstellungen, als die wenig mühevolle Bethätigung der Urteilskraft und die daraus resultierende Schärfung des Verstandes erstrebte auch der Hebräer, wenn er bei Unterbrechungen der Arbeit (und die Jugend hat auch dies in ihrer vielen Mußezeit nachgeahmt) sich an den Toren der Ortschaften (Gen 19, 1; Ps 69, 13; Klagel. 5, 14) oder bei festlichen Zusammenkünften (Ri 14, 10 ff.) mit dem **Aufgeben und Lösen von Rätseln** beschäftigte: Ri 14, 14 ff.; 1 Kg 10, 1; Hes 17, 2; Pr 30, 21 ff.; Si 39, 3; Weish. 8, 8; Josephus, Antiqu. VIII, 5, 3; 6, 5. Vgl. noch Umbreit, Kom. über die Spr. Sal., S. LIV f.; A. Wünsche a. a. O. und meine Biblisch-komparative Stilistik, S. 12 u. 163. Aber die **Schauspiele**, welche die Gedankenwelt in eine angenehme Spannung versetzen und zugleich mit neuen Ideen bereichern, sind bei den Hebräern nicht üblich gewesen. Es hat ja nicht einmal die spätarabische Litteratur, als sie schon die Griechen nachahmte, dramatische Dichter aufzuweisen. Allerdings möchte ich gegen den szenischen Charakter der einzelnen Teile und gegen den dramaähnlichen Zusammenhang des Hohenliedes mich keineswegs mit solcher zweifellosen Sicherheit aussprechen, wie es z. B. Rob. Lowth (De sacra Poesi Hebraeorum, prae-

lectio XXX), J. G. Herder (Salomons Lieder der Liebe; Werke zur Religion u. s. w. 1827, 4. Teil, S. 81—84), Heinr. Steiner (Über die hebr. Poesie 1873, S. 9f.), Ed. Reuß (Gesch. des AT, 2. Aufl. 1890, § 190f.) und C. Budde in Kurzen Handkom. zum Hohenlied (1898), S. XIV gethan haben. Man vergleiche darüber den Einzelbeweis in m. Einl. ins AT, S. 422f. In späterer Zeit traten Juden im Ausland als Schauspieler auf. Denn Josephus berichtet (Vita § 3), daß „er aus Freundschaft zu Alityrus — ein Schauspieler (*μιμολόγος*) war aber dieser, bei Nero aufs trefflichste beliebt, ein Jude von Nation — gekommen und durch ihn mit Poppäa bekannt geworden sei." Auch bemerkt Clemens Alexandrinus (Stromata 1, § 155): „Über die Auferziehung des Mose soll uns *Ἐζεκίηλος*, der Dichter der jüdischen Tragödien, singen, der in dem mit *Ἐξαγωγή* betitelten Drama dem Mose folgende Worte in den Mund legt". Über spätere Beziehungen der Judenschaft zur dramatischen Poesie vergleiche man zunächst Frz. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie, S. 309.

2. Spiele, die zunächst die Gefühlswelt auf angenehme Weise beeinflussen. — Hierher gehört zunächst der Gesang, der sich seinerseits wieder zu andern Arten des Spiels hinzuzugesellen pflegt, wie in charakteristischer Weise der Ausdruck „die Stimme der Spielenden" (Jer 30, 19) bezeugt. Daß Israel ebenso gern sang, wie es seine Gefühle gern in lyrischer Poesie ausdrückte, besagen die Stellen Ex 15, 20f.; Ri 11, 34; 1 Sa 16, 16ff.; Jes 5, 12; Am 6, 5; Si 40, 21. Inwieweit ferner die Hebräer zu den Wohllauten der Menschenstimme auch die leichte Handhabung, d. h. das Spielen, der musikalischen Instrumente gefügt hat, darüber siehe den Art. „Musik" in Bd XIII S. 585ff. Trotzdem war es gewagt, das Hohelied als den Text einer Operette zu behandeln, wie es auch geschehen ist (vgl. Herder in seinen Werken zur Religion u. s. w. 1827, Teil 4, S. 81).

3. Spiele, die zunächst den Körper und von da aus die Willensenergie beschäftigen und üben. — Hier macht das „hüpfende Tanzen der Kinder" (Hi 21, 11) den Anfang, und daran schließt sich „der Reigentanz der Spielenden" (Jer 31, 4). Solche ungewöhnliche, nicht wirklich anstrengende, mehr oder weniger kunstreiche Bewegung der Beine und Füße liebten die Hebräer gleich andern Völkern bei der dankbar feiernden Anerkennung des jährlichen Natursegens oder geschichtlicher Erfolge der Nation oder persönlichen Glückes: Jes 9, 2; Ri 21, 21f.; 1 Sa 18, 6f.; Ps 30, 12 2c.; 2 Mak 4, 14: *χωρηγία*, chorischer Aufzug, wofür in V. 16 auch *ἀγωγή* und in Luthers Übersetzung beide Male „Spiel" steht; Mt 14, 6; Lc 15, 25. Durch solches „Tanzen unter Saitenspiel und Gesang" sollte wahrscheinlich auch Simson seine Feinde ergötzen (Ri 16, 25; E. Bertheau, Das Buch der Richter erklärt, z. St.; C. Siegfried in Guthes KBW. s. v. „Spiel": שִׂחֵק Ri 16, 25f. „im Sinne von tanzen, scherzen"). Wenn aber dieser Held auch nicht sich hatte angelegen sein lassen, seine Schenkel im Tanzen zu üben, so hatte er doch jedenfalls dem Wettlauf gehuldigt. Denn die Ausdrucksweise „gleich einem Held den Weg (d. h. die Rennbahn) zu durchlaufen" war so gebräuchlich, daß sie auch auf die Sonne angewendet wurde (Ps 19, 6). Jedenfalls wird auch von Saul, Jonathan und Asahel berichtet, daß sie an Schnelligkeit der Füße die Löwen und Gazellen übertrafen (2 Sa 1, 23; 2, 18). Aber auch Arm und Hand wurden mindestens im Ballspiel geübt, da in Jes 22, 18 der Ball erwähnt ist. Ob derselbe דּוּר, oder כַּדּוּר geheißen hat, kann zweifelhaft sein. Die Form כַּדּוּר ist aber schon in der Mischna (Kelim 23, 1) angenommen und kann doch wohl nicht aus Verirrung des Sprachbewußtseins abgeleitet werden. Jedenfalls hat sich auch schon Dav. Kimchi in s. Wurzelbuch s. v. dafür entschieden, daß kaddûr auf Provenzalisch pile heiße. Vgl. assyr. kudûru, und כַּדּוּר wird auch von Brown-Driver-Briggs im Hebr.-Engl. Lex., p. 462 sowie von Ges.-Buhl 1905 s. v. anerkannt. Raschi ferner hat in seiner Bemerkung zu Jes 22, 18 kein Bedenken getragen, in dieser Stelle eine Erwähnung des Spiels zu finden, bei dem man den Ball „fortwirft und wieder aufnimmt von Hand zu Hand". Bälle sind ja auch bei den Ägyptern (Wilkinson II, S. 432) gefunden worden, und auch schon bei den homerischen Griechen wurde mit dem Ball gespielt (Buchholz a. a. O.). Wie beim Werfen des Balles wurden Arm, Hand und Auge beschäftigt, wenn der Pfeil nach dem Ziel geschossen wurde (1 Sa 20, 20; Hi 16 12; Klagel. 3, 12). Das ganze Muskelwerk aber fand Unterhaltung und Stählung durch das Steinheben, das in Sach 12, 3 erwähnt und noch von Hieronymus z. St. aus eigener Anschauung so beschrieben worden ist: „Mos est in urbibus Palaestinae et usque hodie per omnem Judaeam vetus consuetudo servatur, ut in viculis, oppidis et castellis rotundi ponantur lapides gravissimi ponderis, ad quos iuvenes exercere se soleant et eos pro varietate virium sublevare, alii usque ad

genua, alii usque ad umbilicum, alii ad humeros et caput, nonnulli super verticem, rectis iunctisque manibus, magnitudinem virium demonstrantes pondus extollant. In arce Atheniensium iuxta simulacrum Minervae vidi sphaeram aeneam gravissimi ponderis, quam ego pro imbecillitate corpusculi movere vix potui. Quum autem quaererem, quidnam sibi vellet, responsum est ab urbis eius cultoribus, athletarum in illa massa fortitudinem comprobari nec prius ad agonem quemquam descendere, quam ex levatione ponderis sciatur, quis cui debeat comparari." Übrigens die Sitte des **Steinstoßens** hat auch C. von Orelli neuerdings in Palästina beobachtet (vgl. sein Buch „Durchs heilige Land", S. 291). Obgleich aber demnach die Hebräer in mannigfachen körperlichen Spielen (abgesehen von den nicht direkt hierhergehörigen Waffenübungen im Frieden und im Kriege, vgl. 2 Sa 2, 14) Unterhaltung suchten, so erhoben sie doch energischen Protest, als die Griechenfreunde, hauptsächlich der Hohepriester Jason, in Jerusalem ein *γυμνάσιον* erbauten und manche Priester *ἔσπευδον μετέχειν τῆς ἐν παλαίστρᾳ παρανόμου χορηγίας μετὰ τὴν τοῦ δίσκου πρόκλησιν* (1 Mak 1, 14; 2 Mak 4, 9—15). Die Herodianer haben freilich dann im heiligen Lande, zunächst zu Jerusalem und Joppe, ein *θέατρον*, ein *ἀμφιθέατρον* u. s. w. erbaut, und über Herodes I. wird berichtet, daß er *οὐ μόνον τοῖς περὶ τὰς γυμνικὰς ἀσκήσεις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐν τῇ μουσικῇ διαγενομένοις προετίθει μέγιστα νικητήρια* (Josephus, Antiqu. XV, 8, 1; 9, 6; XVI, 5, 1 u. s. w.). Aber insbesondere die Gladiatorenspiele wurden heftig von den Juden verworfen. Darauf weist auch folgendes Wortspiel aus Pesik (ed. Buber, fol. 191b) hin, wo gemahnt wird: „Gehöre zu den Beobachtern und nicht zu den Geschauten" (Spectati). Nämlich ein Gladiator bekam, wenn er bei seinem ersten Auftreten siegreich war, als Zeugnis ein kleines Täfelchen mit der Aufschrift Spectatus. (Übrigens wenigstens „der weiße Stein" in Offenb. 2, 17 hängt wahrscheinlich vielmehr mit kleinen Steinen der Erinnerung an ein religiöses Erlebnis zusammen, die die Aufschrift spectat numen getragen haben, wie M. W. Ramsay in The Expository Times 1905, p. 559 f. auseinandergesetzt hat.) Im NT erwähnt Paulus das *στάδιον* des Wettläufers und hält den korinthischen Freunden der isthmischen Spiele vor, daß die Christen gleich ihm um den unvergänglichen Ehrenpreis (*βραβεῖον*) oder Siegeskranz (*στέφανος*) ringen müssen (1 Ko 9, 24—27; vgl. Phil 3, 12; Kol 2, 18; 2 Ti 2, 5; Ja 1, 12; Offenb. 2, 10). Paulus selbst hat aber nicht mit den wilden Tieren kämpfen müssen, sondern sagt in 1 Ko 15, 32 nur, daß er auf Menschenweise = in menschlichen Verhältnissen, d. h. mit menschlichen Widerwärtigkeiten und Gegnern gleichwie mit Bestien gestritten habe. Vgl. darüber namentlich Max Krenkels Aufsatz „Die *θηριομαχία* des Ap. Paulus" in Hilgenfelds ZwTh (1866), S. 368 ff. **Ed. König.**

Spiele, geistliche. — Im folgenden wiederhole ich in gedrängter Form die Ergebnisse der Untersuchungen, die ich in meiner „Geschichte des neueren Dramas" (Bd I: Mittelalter und Frührenaissance, Halle 1893, Bd II und III: Renaissance und Reformation ebd. 1902, 1903) niedergelegt habe. Dort ist auch die einschlägige Spezialliteratur citiert. Doch seien einige der dort citierten und der inzwischen erschienenen Werke hier noch ausdrücklich erwähnt: E. K. Chambers, The mediaeval stage (Oxford 1903, 2 Bde, mit vortrefflich gearbeiteter allgemeiner Bibliographie, wie auch Chronologie des englischen Dramas); ferner: Du Méril, Origines latines du théatre moderne (Paris 1849); Coussemaker, Drames liturgiques du moyen âge (Rennes 1860); L. Gautier, Histoire de la poesie liturgique au moyen âge. Les tropes I (Paris 1886); Sepet, Les Prophêtes du Christ (Paris 1878, das grundlegende Werk über die Prophetenspiele); ders., Origines catholiques du théatre moderne (Paris 1901); W. Meyer, Fragmenta burana (Berlin 1901); Anz, Die lateinischen Magierspiele (Leipzig 1905, konnte hier nicht mehr benutzt werden). Für Frankreich ist das Hauptwerk: Petit de Julleville, Les mystères (Paris 1888, 2 Bde); ferner: Lintilhac, Le théatre sérieux du moyen âge (Paris 1905, eine gründlich und geschmackvoll gearbeitete Uebersicht mit Proben). Für Italien vgl. d'Ancona, Origini del teatro italiano, seconda edizione (Turin 1891, 2 Bde). Für die Niederlande: Worp, Geschiedenis van het drama en van het tooneel in Nederland (Bd I, Groningen 1904). Für Deutschland: Heinzel, Beschreibung des geistlichen Schauspiels im deutschen Mittelalter (Hamburg und Leipzig 1898, stilistische Detailuntersuchungen). Textsammlungen aus neuerer Zeit: Das Drama des Mittelalters, herausg. v. Froning Tl. I bis III (Deutsche Nationallitteratur Bd 14, Stuttgart 1891); Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol, mit Abhandlungen herausg. von Wackernell (Graz 1897). Grundlegendes Werk über die Totentänze: Seelmann, Die Totentänze des Mittelalters (Norden 1893). Ueber die Beziehungen der Mysterien zur bildenden Kunst veröffentlichte Mâle eine Reihe von Artikeln in der Gazette des beaux arts 1904, Bd II. Monographien zur Geschichte des Jesuitendramas lieferten Boysse, Reinhardstöttner, Zeidler, Dürrwächter u. a. (vgl. auch Weilen, Geschichte des

Wiener Theaterwesens, Wien 1901 Fol.), doch giebt es noch keine befriedigende Gesamtdarstellung. Wertvolle Nachrichten zur Geschichte des Fortlebens des geistlichen Dramas im katholischen Süden bei Schiffmann, Geschichte des Theaters in Oesterreich ob der Enns, Linz 1905. Aus der reichhaltigen Oberammergau-Litteratur erwähne ich Trautmann, Oberammergau und sein Passionsspiel (Bamberg 1890). Zu den früheren Weihnachtsspielsammlungen von Weinhold, Pailler u. a. ist jetzt hinzugekommen: Vogt, Die schlesischen Weihnachtsspiele (Leipzig 1901, mit ausführlicher litterarhistorischer Einleitung). Zur Bibliographie der Weihnachtsspiele vgl. Bolte in den „Märkischen Forschungen" 18, S. 211 ff. Bibliographisch-kritische Uebersichten über die neue Fachlitteratur findet man: für Deutschland in den „Jahresberichten für neuere deutsche Litteraturgeschichte", herausg. von Elias; für die germanischen Länder überhaupt, mit Einschluß von England in dem „Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der germanischen Philologie", herausg. v. d. Gesellschaft f. deutsche Philologie in Berlin; für die romanischen Länder in dem „Kritischen Jahresbericht über die Fortschritte der romanischen Philologie", herausg. von Vollmöller. Vgl. auch den Art. „Theater" von W. Bäumker im Kathol. Kirchenlexikon Bd XI, 1455 ff.; Sikora, Das Verbot der Volksschauspiele (1751) und seine Folgen (Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs II, 199 ff.).

Die geistlichen Schauspiele hängen in ihren Anfängen mit dem kirchlichen Gottesdienst aufs engste zusammen. Denn die kirchlichen Gesänge enthielten schon seit den ersten Jahrhunderten insofern einen dramatischen Keim, als bei manchen Anlässen eine Teilung des Sängerchors in zwei Halbchöre stattfand oder auch das Volk im Wechselgesang auf den Gesang des Klerus antwortete. Doch haben wir erst seit dem 10. Jahrhundert Beispiele dafür, daß mit dem Wechselgesang eine Art von theatralischer Aktion verbunden wurde. Seit dieser Zeit kam immer mehr die Sitte auf, die Texte der Gesänge durch Tropen zu erweitern. Die älteste Sammlung solcher Tropen, die aus St. Gallen stammt und in die Zeit um 900 zurückreicht, enthält einen Tropus, der am Ostermorgen in dem ersten Teil der Messe, dem Introitus, eingeschoben wurde und folgendermaßen lautet: Quem quaeritis in sepulchro, o Christicolae? — Jesum Nazarenum crucifixum, o coelicolae. — Non est hic; surrexit, sicut praedixerat. Ite nuntiate, quia surrexit de sepulchro. — Einen eigentlich dramatischen Charakter erhielt dieser Wechselgesang dadurch, daß er mit der Ceremonie der Kreuzesbestattung in Verbindung gebracht wurde. Es war nämlich in manchen Klöstern Sitte, beim Karfreitagsgottesdienst vor dem Altar ein Kreuz aufzurichten und dies Kreuz in ein Stück Zeug eingehüllt nach beendigtem Gottesdienst an einem Ort neben dem Altar niederzulegen, der das heilige Grab bedeuten sollte und wohl auch dementsprechend hergerichtet war. In der Nacht vor Ostern wurde dieses Kreuz wieder weggebracht, und während des Gottesdienstes, der hierauf begann, kleidete ein Klosterbruder sich in eine Alba und ließ sich mit einem Palmzweig beim Grabe nieder. Dann kamen drei andere Brüder in Kapuzenmänteln mit Weihrauchfässern in der Hand, langsam, mit Geberden, als ob sie etwas suchten, in die Nähe des Grabes. Und nun wurde von dem Darsteller des Engels und den Darstellern der drei Frauen der Wechselgesang angestimmt. Wann und wo zuerst eine solche theatralische Verkörperung des St. Galler Wechselgesangs stattfand, läßt sich nicht angeben. Die obige Schilderung beruht auf dem Liber consuetudinum, einer Vorschrift für die Ordnung des Gottesdienstes in den englischen Klöstern, die aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts stammt, ähnliche Schilderungen haben sich etwa aus derselben Zeit auch anderwärts, z. B. in einem Troparium erhalten, das in der kgl. Bibliothek zu Bamberg aufbewahrt wird. Mit der Ausbreitung dieser dramatischen Scene ging ihre Umänderung und Erweiterung Hand in Hand. So finden wir seit dem 12. Jahrhundert eine Zusatzscene zwischen Maria Magdalena und Jesus, der also nun persönlich auftritt und mehr und mehr als beherrschender Mittelpunkt der kirchlichen Bühne erscheint. Er naht sich in glänzenden weißen Gewändern, köstlich geschmückt, die Kreuzesfahne in der Hand, während Maria Magdalena sich in ihrem Schmerz und ihrer Freude lebendiger und leidenschaftlicher geberdet, als dies ursprünglich im Charakter der liturgischen Scene lag. Ferner belebte man die Scene durch Hinzufügung des Wettlaufs zwischen Johannes und Petrus und außerdem wurde noch ein Salbenkrämer (unguentarius) hinzugefügt, der den Frauen auf dem Weg zur Grabstätte die Weihrauchfässer oder Salbengefäße überreicht, eine Figur, die im weiteren Verlauf der Entwickelung immer mehr einen grotesk-komischen Charakter annahm.

Ebenso hat sich auch im Weihnachtsgottesdienst aus dem Wechselgesang ein kleines Drama entwickelt. Hier knüpft die Entwickelung an einem Tropus an, der uns zuerst in zwei Troparien des 11. Jahrhunderts begegnet, das eine stammt aus St. Martialis

in Limoges, das andere, von unbekannter Herkunft, befindet sich jetzt in Oxford. Wenn w den Anfang dieses Tropus betrachten: Quem quaeritis in praesepe, pastores, dicite! — Salvatorem Christum Dominum, infantem pannis involutum etc. —, so sind w zur Annahme berechtigt, daß dem Verfasser des Weihnachtstropus der Ostertropus vo schwebte, denn bei diesem allein beruht der Dialog auf dem Text des Evangeliums. Im Troparium von Oxford wird vorgeschrieben, die Frage solle von zwei Diakonen gesung werden, die in weite Gewänder (Dalmatiken) gekleidet, hinter dem Altare stehen, die An wort von zwei Sängern im Chor. Durch die weiten Gewänder sollten die Diakone offenbar als Frauen charakterisiert werden und zwar als die beiden Hebammen, die nach dem apokryphen Protevangelium Jakobi der Gottesmutter zur Seite standen. Ähnliche dramatische Wechselgesänge finden wir an andern Festtagen der Weihnachtszeit; am Tag der Unschuldigen Kinder wurde ein Wechselgesang aufgeführt zwischen der klagenden Rahel und einem Engel, der sie tröstet, am Dreikönigstag kamen drei Geistliche, als Könige ge kleidet, von drei Seiten der Kirche einherschreitend am Altar zusammen und zogen dann vereint, indem ihnen der Stern an einem Strick voranschwebte, in feierlichem Zuge zur Krippe, wo sie, ebenso wie die Hirten am Weihnachtstag von zwei Priestern in Dalma tiken empfangen wurden. Nachdem sie ihre Gaben dargebracht haben, ermahnt sie ein Engel — ein weißgekleideter Knabe, auf dem Rückweg dem König Herodes auszuweichen und sie ziehen durch das Seitenschiff aus der Kirche. Manchmal wurde auch noch dar gestellt, wie die Könige auf dem Weg nach Bethlehem vor Herodes gebracht und von diesem ausgefragt werden, und nun lag es auch nahe, die Ereignisse des Weihnachtstags, des Dreikönigstags und des Tags der unschuldigen Kinder in einer zusammenfassenden Darstellung zu vereinigen. Vor allem aber wurde durch Herodes das böse Prinzip und damit das eigentliche dramatische Leben in die ursprüngliche Form des christlichen Dramas eingeführt.

Daneben entwickelte sich eine andere dramatische Form aus einer Predigt, die dem heiligen Augustinus zugeschrieben wurde und die zu den Lektionen gehörte, welche beim Weihnachtsgottesdienst zum Vortrag kamen. Diese Predigt ist gegen die Juden gerichtet, die trotz den klaren Aussagen ihrer eignen Propheten sich weigern, Jesum als den Messias anzuerkennen. Der Prediger ruft mit dramatischer Lebendigkeit die einzelnen Zeugen auf: „Jesaias, lege Zeugnis von Christus ab“ u. s. w. und läßt sodann ihre Aussagen folgen, nach den Propheten citiert er noch Virgil wegen der angeblichen Prophezeiung auf Christus in der vierten Ekloge, ferner Nebukadnezar und die Sibylle. Schon im 11. Jahrhundert finden wir diese Predigt in einem gereimten Wechselgesang übersetzt, der weitere Schritt, die einzelnen Zeugen entsprechend auszustaffieren, war bald gethan und wenn z. B. in dieser Reihe vorgeführt wird, wie dem Bileam, der auf einer Eselin reitet, erst zwei Boten des Königs Balach, und dann ein Jüngling, als Engel gekleidet entgegentreten, so zeigt sich darin schon die Tendenz, das Auftreten der einzelnen Propheten zu besonderen kleinen Dramen auszugestalten. Die dramatische Vorführung dieser Reihe von Zeugen sollte offenbar den Gedanken veranschaulichen, daß die ganze vorchristliche Weltgeschichte eine Vorbereitung auf die Erscheinung des Heilands sei.

Von geringerer Bedeutung für die weitere Entwickelung sind die dramatischen Ansätze im Gottesdienst des Tags von Mariä Verkündigung, des Ostermontags (Gang nach Emaus), und des Himmelfahrtstags; bei den dramatischen Darstellungen, die sich auf die letzten Dinge beziehen, z. B. von den klugen und thörichten Jungfrauen, bestand wohl ursprünglich ein Zusammenhang mit der Verlesung des Evangeliums vom jüngsten Tage, die am letzten Sonntag des Kirchenjahres stattfindet.

Wenn Dichtungen wie der Heliand und Otfrids Evangelienharmonie aus der Tendenz hervorgegangen sind, die weltlich-heidnische epische Dichtung durch eine christliche zu verdrängen, so hat wohl auch bei den geistlichen Schaustellungen die Tendenz mitgewirkt, den weltlich-heidnischen Aufzügen, Spielen und Mummereien entgegenzutreten und der Schaulust des Volkes eine neue Befriedigung im Sinne der Kirche zu gewähren. Diese lebendigen Bilder erfüllten in erhöhtem Maße den Zweck, den man mit den Gemälden in der Kirche verband. Man könnte diese Vorführungen als eine Art von Anschauungsunterricht bezeichnen; das Volk, des Lateinischen unkundig, faßte mit dem Auge auf, was ihm mit dem Gehörsinn unzugänglich war, und der naive Zuschauer war geneigt, die leibhaftige Darstellung der Begebenheiten als einen Beweis für ihre Wirklichkeit zu betrachten. Dadurch wird auch das Streben verständlich, die ganze Begebenheit anschaulich vorzuführen, auch wenn sie sich an verschiedenen Orten nach- und nebeneinander zugetragen hatte; das System des antiken Theaters, wo ein so großer Teil der Handlung hinter die

Scene verlegt und durch Botenberichte mitgeteilt wird, konnte man hier nicht brauchen. So erklärt sich schon aus diesen Anfängen ein Hauptunterschied zwischen dem klassischen und dem romantischen Stil des Dramas. Die sechs Komödien geistlichen Inhalts, welche die Nonne Hrotsuitha etwa gleichzeitig mit den Anfängen des liturgischen Dramas als Gegenstücke zu den sechs Komödien des Terenz verfaßte, sind bloße Lesedramen und haben auf die weitere Entwickelung nicht eingewirkt.

Mit der allmählichen Erweiterung der Texte wurde natürlich auch die dichterische Thätigkeit allmählich eine immer selbstständigere. Die ältesten Texte sind durch mosaikartige Zusammenfügung von Sätzen aus Evangelien und kirchlichen Gesängen entstanden, dann wurden auch neue Sätze in Prosa und Versen hinzugedichtet. Eine Zeit lang finden wir, besonders in den Dreikönigsspielen, eine Neigung zur Anwendung des klassischen Hexameters, doch behält die immer schöner und reicher emporblühende lateinische Reimpoesie das Übergewicht. Und unter den Klerikern, in deren Kreise sich im 12. Jahrhundert die klangvolle Vagantenpoesie entwickelte, zeigt sich das Bestreben, nicht nur die Formenfülle, sondern auch die Sinnlichkeit und Weltfreudigkeit dieser Poesie auf das geistliche Drama hinüberwirken zu lassen. Besonders glänzend entfaltet sich die Formenschönheit der lateinischen Rhythmen in dem Prophetenspiel Daniel, dessen Verfasser Hilarius, ein Schüler Abälards die erste bestimmbare Persönlichkeit in der Geschichte des geistlichen Dramas ist. In ähnlichem Stil ist ein Drama vom Antichrist gehalten, das um 1060 verfaßt und in einer aus dem Kloster Tegernsee stammenden Handschrift überliefert ist. Hier ist der Schauplatz zu einem Abbild des ganzen Erdkreises erweitert; die Weissagung von einem König, der vor dem Erscheinen des Antichrist noch einmal das ganze römische Kaiserreich unter seiner Herrschaft vereinigen werde, giebt dem Dichter Anlaß, sich im Rahmen des geistlichen Schauspiels als einen Vertreter der kühnen, hochgesteigerten Ideen Friedrich Barbarossas vom Herrscherberuf der deutschen Könige zu bekennen; die Schilderung des Antichrist und der Hypokriten, die sein Gefolge bilden, benutzt er zu boshaften Anspielungen auf die Gegner des Kaisers und besonders auch gegen die päpstlichgesinnten Vorkämpfer der rigoristischen Reformtendenzen im Klerus. Außerdem ist seit dem 12. Jahrhundert in den Osterspielen die Tendenz erkennbar, durch Einbeziehung der Vorgeschichte ihr Stoffgebiet zu erweitern; ein Osterspiel in einer Handschrift aus Tours beginnt damit, daß die Juden von Pilatus eine Wache für das Grab Christi verlangen; in der Benediktbeurer Handschrift, dieser merkwürdigen Sammlung von Erzeugnissen der Vagantenpoesie (ca. 1225), ist ein Spiel erhalten, das mit der Berufung der Apostel Petrus und Andreas beginnt und mit den Verhandlungen zwischen Pilatus und Joseph von Arimathia wegen der Grablegung abbricht, offenbar ist der Abschnitt von da bis zur Auferstehung ausgefallen. Hier haben wir also das älteste bis jetzt bekannte Beispiel einer dramatischen Vorführung der Passion, dieses Hauptgegenstandes der mittelalterlichen dramatischen Kunst. Denn das Passionsspiel hat sich nicht in der Art aus der Karfreitagsliturgie entwickelt, wie das Osterspiel aus der Osterliturgie. Der Ernst des Tages ließ offenbar eine freie Entfaltung des dramatischen Spieltriebs nicht aufkommen, wenn auch die im 12. Jahrhundert gedichtete Sequenz „Planctus ante nescia", ein Klagegesang, welcher der Maria in den Mund gelegt und später zu einem Wechselgesang zwischen ihr und Johannes erweitert wurde, in den Karfreitagsgottesdienst und auch in die Passionsspiele Eingang fand. Dieser Gesang begegnet uns auch im Benediktbeurer Spiel, das im übrigen die Passionsgeschichte sehr summarisch behandelt, dagegen dem Geiste der Vagantenpoesie entsprechend, bei der Schilderung des Weltlebens der Maria Magdalena ausführlich verweilt. In ähnlichem Stil ist ein Weihnachtsdrama dieser Handschrift gehalten, das die Prophetenreihe und die evangelischen Scenen zusammenfaßt. Neben den biblischen Dramen haben wir aus dem 12. Jahrhundert auch Heiligendramen, die jedoch zunächst, wie es scheint, für die Aufführung im intimeren Kreise der Schulen bestimmt waren. Sie beziehen sich sämtlich auf die Legende vom kinderfreundlichen St. Nikolaus, der als Patron der jüngeren Schüler galt, doch haben wir einen Beleg dafür, daß auch St. Katharina, die Patronin der älteren Schüler, in dramatischen Aufführungen gefeiert wurde.

Daß auf diesem Entwickelungsgang das geistliche Drama sich von den ursprünglichen, feierlich-ernsten Formen so weit entfernt hatte, wurde von manchen strenger Gesinnten als ein Mißstand empfunden. Schon im 12. Jahrhundert lassen sich Klagen dieser Art vernehmen. Der Rigorist Gerhoh von Reichersberg bezeichnet die spectacula theatrica geradezu als ein Teufelswerk und eine Entweihung des Gotteshauses; die Äbtissin Herrad von Landsberg meint, daß diese Spiele in ihrer ursprünglichen Gestalt löblich und nützlich waren,

dann aber in Irreligion und Ausschweifung entartet seien. Beide nehmen offenbar Anstoß daran, daß die Geistlichen sich nicht mehr begnügten, den Charakter ihrer Rollen symbolisch anzudeuten; sie beklagen sich, daß die Darsteller in förmlichen Vermummungen auftreten, daß Geistliche sich als Krieger, als Weiber, als Teufel verkleiden. Wenn Herrad von Landsberg außerdem auch über Possenreißerei klagt, so sehen wir, daß damals schon in den geistlichen Spielen eine weitere wichtige Abweichung des romantischen vom klassischen dramatischen Stil, die enge Verbindung des tragischen und des komischen Elements hervortrat. Mitunter wird auch behauptet, daß durch derartige Ausschreitungen die geistlichen Behörden veranlaßt worden seien, die Aufführungen in den Kirchen zu verbieten. Doch scheint es, daß mit der Decretalis Innocenz' III. von 1210, die sich gegen die ludi theatrales in den Kirchen wendet, sowie mit ähnlich lautenden Synodalbeschlüssen aus den folgenden Jahrzehnten weniger die geistlichen Spiele, als vielmehr die Mummereien und unwürdigen Späße getroffen werden sollten, deren Schauplatz die Kirche öfters, zumal in den Weihnachtszeit war. Daß dies die herrschende Auffassung war, ergiebt sich aus der glossa ordinaria zu der betreffenden Stelle in den Dekretalen Gregors (lib. III, tit. 1, cap. 12), wo es heißt: „Non tamen hic prohibetur repraesentare praesepe Domini, Herodem, magos et qualiter Rachel ploravit filios suos etc. quae tangunt festivitates illas, de quibus hic fit mentio, cum talia ad devotionem potius inducant homines, quam ad lasciviam et voluptatem, sicut in pascha sepulcrum Domini et alia repraesentantur ad devotionem excitandam." Jedenfalls aber war die Decretalis so abgefaßt, daß man sie auf die kirchlichen Aufführungen anwenden konnte, wenn sich in ihnen das weltliche Element in ungebührlicher Weise breit machte, und dies mag mit dazu beigetragen haben, daß die Entwickelung der geistlichen Spiele mehr und mehr aus der Kirche ins Freie hinausdrängte, wo manches harmlos erscheinen mußte, was in der Kirche Anstoß erregte.

Seit dem 12. Jahrhundert zeigen sich auch die ersten Spuren davon, daß die Volkssprachen in das geistliche Drama eindrangen. In Deutschland geschah dies gewöhnlich in der Form, daß auf einen gesungenen lateinischen Satz eine Paraphrase in gesprochenen deutschen Reimversen folgte. Mit der Verdrängung der lateinischen Sprache durch die Volkssprachen ging also die Verdrängung des Gesangs durch die gesprochene Rede Hand in Hand, wenn auch lateinische Gesänge sich noch lange Zeit im volkssprachlichen Drama erhielten. Das erste Drama in einer neueren Sprache ist ein französisches Prophetenspiel (Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts), in welchem Adam als der erste in der Reihe der Vorboten erscheint und seine Geschichte zu einem besondern kleinen Drama erweitert wird, weshalb auch das Spiel seinen Namen führt. Auch haben sich mehrere französische Heiligendramen erhalten, die aus dem Kreise der geistlichen Brüderschaften hervorgingen. Das bedeutendste ist das Spiel vom heiligen Nikolaus von Jean Bodel von Arras (ca. 1200), wo dargestellt wird, wie während eines Kriegs der Heiden mit den Christen der Heilige einen seiner Verehrer wunderbar beschützt, ein Drama, in welchem ganz in der Art des späteren romantischen Stils das religiöse, das ritterliche, das phantastische Element mit der realistisch burlesken Darstellung des täglichen Lebens verknüpft erscheint. Aus späterer Zeit besitzen wir eine Reihe von Dramen, in denen geschildert wird, wie die Jungfrau Maria durch ihr wunderbares Eingreifen ihren Verehrern in Not und Gefahr beisteht. In Deutschland hat sich aus dem 13. Jahrhundert das Fragment eines Osterspiels aus dem Kloster Muri in der Schweiz erhalten; es zeigt in seinem Stil die reinen und geschmackvollen Formen der gleichzeitigen höfisch-ritterlichen Poesie. Dagegen stehen einige deutsche Osterspiele des 14. Jahrhunderts durchaus unter dem Einfluß des grotesken Stils der Spielmannsdichtung; neben den Salbenkrämerscenen tritt dieser Einfluß besonders in einer Scenenreihe hervor, in welcher geschildert wird, wie der Höllenfürst, nachdem er durch die Höllenfahrt Christi so viele Seelen verloren hat, die Teufel fortschickt, um Ersatz zu schaffen; es werden nun ein Schuster, ein Schneider, ein Pfaffe, überhaupt Vertreter der verschiedensten Stände hereingeschleppt und satirisch durchgehechelt. Das eschatologische Drama ist in dieser Periode durch das berühmte Spiel von den klugen und thörichten Jungfrauen vertreten, das zwar auch einige glückliche realistische Züge hat, aber doch im Gewand der Volkssprache den strengen und würdevollen Ton der alten lateinischen Spiele in höchst wirksamer Weise festhält; dieses Spiel ist offenbar mit demjenigen identisch, das bei einer Aufführung in Eisenach 1322 auf den Markgrafen Friedrich mit der gebissenen Wange einen so erschütternden Eindruck machte. In England haben sich aus dem 13. und 14. Jahrhundert keine Texte von geistlichen Dramen erhalten, wenn es auch feststeht, daß solche dort in dieser Zeit

aufgeführt wurden, aus Spanien besitzen wir bloß das Bruchstück eines Dreikönigsspiels aus dem 12. Jahrhundert, welches also neben dem französischen Adamsspiel als das älteste Beispiel eines Dramas in einer neueren Sprache genannt werden muß. In Italien entwickelten sich die Anfänge des nationalen geistlichen Dramas nicht aus der lateinischen Liturgie, sondern aus jenen Gesängen der Flagellanten, in denen die tiefe religiöse Erregung des Jahres 1260 zum Ausdruck kam. Diese Gesänge waren, wie die Volksdichtung überhaupt sehr reich an dialogischen Bestandteilen, die sich besonders leicht einstellen mußten, wenn Stoffe, wie etwa der Streit zwischen Leib und Seele oder Mariä Verkündigung darin behandelt wurden. Es scheint, daß nachdem die Flagellanten sich zu Brüderschaften mit ständigen Versammlungsorten organisiert hatten, man dazu überging, die dramatischen Elemente der geistlichen Gesänge auch durch eine entsprechende theatralische Aktion hervortreten zu lassen.

Während uns aus der Zeit der Vorherrschaft des lateinischen Dramas, die wir bis um das Jahr 1200 rechnen dürfen, sehr zahlreiche Texte erhalten sind, hat über den Texten aus der ältesten Zeit des nationalen Dramas — etwa 1200 bis 1400 — ein ungünstiges Schicksal gewaltet, so daß wir uns an der Hand der erhaltenen Beispiele nur einen sehr unvollkommenen Begriff davon bilden können, wie die großen Massenaufführungen, die in den letzten Zeiten des Mittelalters vorherrschen, sich aus den ersten Anfängen entwickelten. Jedenfalls aber ist der dichterische Wert von Dramen wie das französische Adamsspiel oder der Nikolaus von Jean Bodel oder das Spiel von den klugen und thörichten Jungfrauen viel größer als derjenige der Mysterien des ausgehenden Mittelalters, das ja in keinem der europäischen Kulturländer eine poetische Blütezeit war. Dafür wurden die Aufführungen jetzt in den mächtig emporstrebenden Städten, wo die Neigung zu prunkvollen Festlichkeiten so stark ausgebildet war, immer glänzender und farbenprächtiger. Immer größere Massen von Mitwirkenden wurden herangezogen; die großen Plätze der Städte mit ihrem Hintergrund von stolzen Kirchen- und Rathausbauten gewährten die Möglichkeit einer immer weiteren Ausdehnung des Schauplatzes, auf welchem alle die Orte nebeneinander dargestellt werden konnten, zwischen denen sich die Handlung hin- und herbewegte, z. B. im Passionsspiel der Tempel von Jerusalem, der Oelberg, das Richthaus des Pilatus, der Kalvarienberg und das heilige Grab, es war sogar auf diesem Schauplatz auch möglich, die Handlung ohne Scenenwechsel von einer Stadt in eine andere weit entlegene zu übertragen; ferner erhob sich über dem Schauplatz der schöngeschmückte Sitz, auf dem der Herr, umgeben von seinen Heerscharen thronte, von wo aus er seinen Getreuen die Engel auf den Schauplatz herabsenden konnte, und wohin die Seelen der Gläubigen nach ihrem Hinscheiden emporgetragen wurden. Außerdem öffnete sich an einem Ende des Schauplatzes der Höllenrachen, aus welchem jeden Augenblick die grotesk-schauerlichen Teufelsgestalten hervorspringen und ihr Wesen treiben konnten. Behörden und Korporationen setzten ihren Ehrgeiz darein, das alles möglichst reich auszustatten. Weil es von Wichtigkeit war, daß diese Festvorstellungen im Freien bei günstiger Witterung stattfanden, lösten sie sich immer mehr von der Weihnachts- und Osterzeit los und wurden in die schöne Jahreszeit verlegt, immer häufiger wurde das ganze Leben Jesu von der Geburt bis zur Auferstehung vorgeführt, ja man konnte sogar bis zur Erschaffung der Welt zurückgreifen und bis zum jüngsten Gericht in die Zukunft vorwärtsschreiten. Alsdann genügte auch meist ein Tag nicht mehr zur Aufführung; das theatralische Volksfest mußte sich über eine ganze Reihe von Tagen erstrecken. Durch die große Ausdehnung und Personenzahl der Spiele erhielt auch das Laienelement ein immer entschiedeneres Übergewicht, und weil eine so großartige Schaustellung, zu der die Leute aus der nahen und ferneren Umgebung herbeiströmten, auch umfassende Ordnungsmaßregeln erforderte, so trat der Einfluß der städtischen Behörden auf die geistlichen Spiele immer entschiedener hervor. Aber die Geistlichkeit, die früher, vor allem in der Zeit der lateinischen Dramen, die Veranstaltung der Aufführungen ausschließlich in der Hand hatte, ließ sich doch auch jetzt ihren Einfluß nicht rauben. Die Abfassung der Texte und die Einstudierung blieb nach wie vor in ihren Händen; geistliche Dramen, von Laien verfaßt, sind in dieser Zeit verschwindend selten. Und es herrschte durchaus die Meinung, daß die Aufführung eines geistlichen Spiels ein frommes und gottgefälliges Werk sei; die Aufführungen wurden öfters veranstaltet, um der Vorsehung für ein glückliches Ereignis zu danken oder um sie bei einer drohenden Gefahr gnädig zu stimmen. Dies geschah namentlich bei epidemischen Krankheiten, und die Tradition, daß die Oberammergauer Passionsspiele ihre Entstehung einem Gelübde zur Zeit drohender Pestgefahr verdanken, ist durchaus glaubwürdig. Auch kam der Fall vor, daß den Darstellern eines Passions-

spiels ein Ablaß bewilligt wurde. In Rouen wurde sogar 1445 die Stunde des Gottesdienstes verlegt, damit die Kanoniker der Aufführung eines geistlichen Spiels beiwohnen könnten; aus dem Kirchenschatz wurden öfters Gewänder und sonstige Requisiten für Spielzwecke hergeliehen. Die religiöse Wirkung, die man sich vom Schauspiel versprach, sollte nach der auch damals noch herrschenden Auffassung vor allem in der dogmatischen und geschichtlichen Belehrung bestehen, welche die Unwissenden aus den Aufführungen, wie aus einem großen lebendigen Bilderbuch entnehmen konnten. Von sittlicher Einwirkung ist weniger die Rede, wenn wir auch einmal bemerkt finden, die Menschen würden von der Sünde abgeschreckt, wenn sie deren Bestrafung durch den Teufel im Schauspiel erblickten. In den Legendendramen herrscht oft der deutlich ausgesprochene Zweck, die Verehrung eines bestimmten Heiligen zu empfehlen, die Wunderkraft seiner Reliquien und seiner himmlischen Fürbitte zu zeigen. Die Passionsdramen sollten zu einer lebendigen Mitempfindung des martervollen Leidens Christi anregen, die Fähigkeit, über dieses Leiden mitleidsvolle Thränen zu vergießen, die „gratia lacrimarum", deren Erweckung das Hauptziel der Passionsprediger war und die von den Asketen in brünstigem Gebete erfleht wurde, diese Gnade konnte wohl kaum wirksamer herbeigeführt werden, als durch die leibhaftige Darstellung des Dulders und der rohen Henkersknechte. Und endlich wird auch noch der Opportunitätsgrund vorgeführt, die Menschen müßten nun einmal ihr Vergnügen haben, und da seien die geistlichen Spiele jedenfalls besser als manches andere.

Von den theologischen Bedenken, die in neuerer Zeit gegen die Dramatisierung heiliger Stoffe vorgebracht wurden, ist im Mittelalter nur wenig zu verspüren. Ein Hauptbedenken, daß nämlich die frei umgestaltende dichterische Phantasie sich nicht an den Stoffen aus der heiligen Geschichte vergreifen dürfe, kommt, wie wir noch sehen werden, für das Mittelalter in Wegfall. Ein anderer Einwand, nämlich daß es eine Entweihung sei, wenn Christus und die Heiligen durch sündhafte Menschen dargestellt würden, kommt schon aus dem Grunde für das Mittelalter weniger in Betracht, weil die Darsteller keine Berufsschauspieler waren, die sich gewerbsmäßig den einen Tag in eine heilige, den andern Tag in eine profane Rolle versetzt hätten; der Bürger oder Handwerker, der eine Rolle im geistlichen Spiel übernahm, fühlte sich seiner Alltagswirksamkeit entrückt und zu einer höheren Aufgabe erhoben, in der er hingebungsvoll ganze Monate hindurch lebte und webte. Und außerdem hat man ohne Zweifel bei den mittelalterlichen Aufführungen, ebenso wie z. B. heute noch in Oberammergau, nach Möglichkeit darauf geachtet, daß die Persönlichkeit der Darsteller sich in keinem verletzenden Gegensatz zur Würde der dargestellten Personen befand; noch 1597 wurde in Luzern für den Darsteller der Jungfrau Maria eine „inculpata vita" zur Bedingung gemacht. Und wenn der berührte Mißstand auch einmal nicht zu vermeiden war, so hat man wohl darüber in einer Zeit, die durchaus nicht zum Rigorismus neigte, mit einer bequemen Läßlichkeit hinweggesehen. Die sittlichen Bedenken, die sich aus dem Zusammenwirken der beiden Geschlechter ergeben könnten, haben schon deshalb für das Mittelalter keine große Bedeutung, weil in den meisten Fällen die Frauenrollen von Männern gespielt wurden.

Es wurde schon darauf hingedeutet, daß es in dieser Zeit mit der poetischen Begabung der Textdichter in den meisten Fällen sehr dürftig bestellt war, dazu kommt noch, daß sie wegen der unbegrenzten Zeitdauer und Personenzahl ihrer breiten Redseligkeit den freiesten Lauf lassen und das Unwesentliche mit gleicher Ausführlichkeit wie das Wesentliche darstellen konnten. So finden wir z. B. öfters in den Passionsmysterien die Verhandlung darüber, was mit den von Judas zurückgebrachten dreißig Silberlingen geschehen solle, also eine Episode, die sehr wohl hätte wegbleiben können, mit lästiger Ausführlichkeit dargestellt. So giebt im Egerer Passionsspiel die Darstellung, wie Pilatus sich die Hände wäscht, die Veranlassung zu einem langen Gerede zwischen Pilatus und den Milites Laurein und Dietrich, die ihm das Wasser und das Handtuch bringen. Hinsichtlich der psychologischen Schilderung der Hauptpersonen und der Aufdeckung der Triebfedern ihrer Handlungen sind die Textdichter überall von der theologischen Litteratur abhängig, vor allem von den Schriften der kontemplativen Theologen, die sich in die Betrachtung der Passion versenkten. Von dorther sind Situationen entlehnt, wie der Abschied Jesu von Maria, ferner wie die ängstlich besorgte Mutter ihren Sohn der Obhut des Verräters Judas empfiehlt, wie Johannes nach der Gefangennahme Jesu nach Bethanien eilt und die Frauen benachrichtigt, wie Maria die Blöße des Gekreuzigten mit einem Tuch bedeckt, ebenso auch die schauerlichen Einzelheiten der Marterscenen, z. B. daß das Kleid nach der Geißelung am wundenbedeckten Körper festklebte und dann bei der Kreuzigung gewaltsam herabgerissen werden mußte, oder daß Christi Leib auf dem Kreuze gewaltsam mit Stricken

auseinandergezerrt wird und dann erst die Nägel eingeschlagen werden. Ebenso werden auch Legenden z. B. von Longinus und Veronika ferner von Pilatus und von den Jugendschicksalen des Judas verwertet. Am selbstständigsten sind die Textdichter in den satirischen und komischen Zusätzen, wo sie sich ja auch auf einem Gebiet bewegten, das dem Geiste der bürgerlichen Litteratur des späteren Mittelalters weit angemessener war als das hochtragische. Offenbar besaß das Publikum in hohem Grade eine kindlich-naive Fähigkeit des Überspringens vom Lachen zum Weinen. Doch kam es auch vor, daß die Komik sich in einer Weise breit machte, die der Geistlichkeit Anlaß zum Einschreiten gab. Der Bischof Wedego von Havelberg befahl 1471 den Geistlichen, die Darstellung von Passions- und Legendenspielen in ihren Pfarrgebieten zu unterdrücken, wegen der eingemischten schimpflichen Possen, die nicht zur Sache gehörten. Besondern Anstoß mußten die Possen der Henker und Juden in den Passionsscenen erregen, so kam es wiederholt vor, daß während Christus am Kreuze hing, die Juden einen grotesken Tanz mit Gesangsbegleitung um das Kreuz herum aufführten. Natürlich wurde in den Judenscenen der komische Effekt vor allem durch karikierte Nachahmung des Treibens der zeitgenössischen Juden erzielt. Auch die Bettler und Krüppel, an denen die Heiligen ihre Wunderkraft zeigen, werden oft komisch behandelt; in einem französischen Spiel von St. Martin wird dargestellt, wie man die Leiche des Heiligen bestattet, die eine wunderbare Heilkraft besitzt, wie zwei Bettler, ein Blinder und ein Lahmer, die am Wege sitzen, in die größte Angst geraten, sie könnten geheilt werden und müßten alsdann durch Arbeit ihr Brot verdienen, wie sie alsdann nach dem Vorbild der bekannten Fabel sich gegenseitig bei der Flucht behilflich sind, aber doch an der Leiche vorüberkommen und wider ihren Willen geheilt werden, worauf dann die Dankbarkeit für das Wunder den Ärger über die mißlungene Flucht überwiegt.

Übrigens müssen wir uns bei Betrachtung dieser Spiele vor Augen halten, daß die Verfasser gar nicht die Prätension besaßen, ein litterarisches Kunstwerk zu schaffen, sie wollten nur die biblischen oder legendarischen Geschichten, um die es sich gerade handelte, aus der erzählenden in die dramatische Form umschmelzen und so die leibhaftige Vorführung ermöglichen. Zudem haben auch die unbedeutendsten und schwächsten unter ihnen für uns ein Interesse als typische Vertreter einer großen geistigen Gemeinschaft, sie alle lassen das einheitlich durchgeführte, symmetrisch abgeschlossene mittelalterliche Welt- und Geschichtsbild hervortreten. Die Übereinstimmung der dramatischen Motive in den verschiedenen Ländern darf nicht, wie dies wohl früher geschehen ist, auf internationale Entlehnung zurückgeführt werden, sie ergab sich von selbst aus der gleichmäßigen Benutzung der nämlichen Werke der lateinischen kirchlichen Litteratur, sowie überhaupt aus der Gleichmäßigkeit des religiösen Empfindens und Denkens auf dem ganzen weiten Gebiete der abendländisch-christlichen Welt. Nur bei vereinzelten theatralischen Effekten liegt es nahe, an internationale Entlehnung zu denken, und hier kommt in erster Linie der Einfluß Frankreichs in Betracht, wo die geistliche Dramatik am reichsten und glänzendsten entfaltet war. Von dort her stammt auch die Bezeichnung der geistlichen Dramen als Mysterien, die in neuerer Zeit von den Litterarhistorikern als eine Gesamtbezeichnung für die großen geistlichen Spiele des ausgehenden Mittelalters angewendet wird; übrigens kommt das Wort vermutlich nicht von Mysterium (Geheimnis), sondern von Ministerium (vorschriftsmäßig durchgeführte Handlung, vgl. das spanische Auto). Besonders anziehend und mannigfaltig wird die französische Litteratur auf diesem Gebiet durch die zahlreichen Dramatisierungen von Heiligenlegenden; die Dramen, in denen nicht das Leben eines Heiligen vorgeführt wird, sondern wie er nach dem Tode durch seine erfolgreiche Fürbitte aus der jenseitigen Welt in die diesseitige wunderbar eingreift, werden zum Unterschied von den Mysterien als Mirakelspiele bezeichnet. Aus Deutschland sind uns mehrere ausführliche Passionsspieltexte überliefert; wir können in Frankfurt und Umgegend, wie auch in Tirol noch feststellen, wie ein Text sich in einer Landschaft verbreitete und an den verschiedenen Orten umgemodelt wurde. Im östlichen Deutschland waren zur Zeit des ausgehenden Mittelalters am berühmtesten die viertägigen Pfingstspiele zu Freiberg in Sachsen, also in dem Gebiete, wo gegen Anfang des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der rasch emporblühenden Bergwerksindustrie die spätmittelalterliche Kultur zu so hoher Blüte gedieh. Die Spiele, deren Text sich leider nicht erhalten hat, wiederholten sich alle sieben Jahre und wurden 1516 durch die Anwesenheit des Herzogs Georg von Sachsen, des treuen Anhängers der alten Kirche, ausgezeichnet; sie umfaßten den gesamten Verlauf der Dinge von der Erschaffung der Welt und dem Sturz Lucifers bis zum Antichrist und jüngsten Gericht. Auch von der Gattung des Mirakelspiels haben sich

zwei merkwürdige deutsche Proben erhalten; das Spiel von Theophilus, wo die Geschichte von dem Priester, der sich dem Teufel verschreibt und später durch die Dazwischenkunft der Jungfrau Maria gerettet wird, mit einem starken Zusatze von niederdeutschem Volkshumor vorgetragen ist, und das Spiel von Frau Jutta von Dietrich Schernberg, einem Geistlichen zu Mühlhausen in Thüringen (ca. 1490); hier wird die wunderliche Tradition von dem weiblichen Papst, jedoch ohne alle satirische Tendenz dramatisiert, am Schluß wird die Päpstin auf die Fürbitte Marias und des heiligen Nikolaus aus der Hölle befreit. In Italien wurde die „sacra rappresentazione" vor allem in Florenz kultiviert, doch handelt es sich hier um Stücke von geringerem Umfang, die meist durch jugendliche Darsteller aufgeführt wurden.

Inzwischen war eine neue Form der geistlichen Spiele aus der Fronleichnamsprozession entstanden, die sich bald nach der Einsetzung des neuen Festes (1264) zu einem glänzenden Triumphzug der Kirche zu entwickeln begann. Man ließ in diesen Prozessionen Gruppen einherschreiten, die in ihrer Aufeinanderfolge die gesamte kirchliche Welt- und Geschichtsauffassung von Anfang bis zu Ende symbolisch darstellen sollten, also z. B. Adam und Eva im Paradies, die Arche, der bethlehemitische Kindermord, der Einzug Jesu in Jerusalem u. s. w. Diese Gruppen wurden unter die einzelnen Zünfte oder die einzelnen Kirchensprengel verteilt, die in möglichst glänzender Ausstattung miteinander wetteiferten. So ging man dazu über, sie nicht mehr zu Fuß, sondern auf fahrbaren Gerüsten vorüberziehen zu lassen und nun that man bald den weiteren Schritt zur dramatischen Aktion, die dann auf den verschiedenen Stationen des Prozessionswegs wiederholt wurde. Diese dramatischen Prozessionen haben sich besonders in England zu der charakteristischen nationalen Form des geistlichen Dramas entwickelt; sie treten uns dort schon im 14. Jahrhundert in einer völlig ausgebildeten und feststehenden Form entgegen und aus mehreren Städten, z. B. aus der alten Bischofsstadt York, haben sich noch die entsprechenden Spieltexte erhalten. Man verteilte die einzelnen Scenen, wenn es irgend anging in der Art, daß sie mit dem Arbeitsgebiet der betreffenden Zunft in Beziehung ständen; so wurde die Arche Noahs den Schiffszimmerern, die Anbetung der drei Könige den Goldschmieden übertragen. In Spanien hat erst später das Fronleichnamsspiel seine höchste Blüte erreicht. Die alten Formen des lateinischen liturgischen Dramas haben im späteren Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein fortbestanden, aber nachdem die weitere Entwickelung ins Freie hinausgedrängt hatte, schrumpfte es innerhalb der Kirche wieder in einfachere Formen zurück und hörte schließlich ganz auf, doch wurden in neuester Zeit im Benediktinerkloster Emaus zu Prag Versuche einer Wiederbelebung unternommen.

Neben den Spielen aus der heiligen Schrift und aus der Legende wurden im späteren Mittelalter auch Motive aus allegorischen Dichtungen geistlichen Inhalts dramatisch verwertet. Seitdem Prudentius in seiner Psychomachie (ca. 400) den Kampf der Tugenden und Laster unter dem Bilde einer großen Feldschlacht dargestellt hatte, begegnen uns dieses und ähnliche Motive in der mittelalterlichen Litteratur sehr häufig, bald wird der Kampf als Belagerung einer Burg aufgefaßt, die von den Tugenden verteidigt wird, bald wird der Mensch auf dem Weg zur Buße geschildert, von den Tugenden geleitet, während die Laster ihn vom Wege fortlocken wollen, bald wird im Anschluß an Eph 6, 11 ff. das Gleichnis von der geistigen Rüstung gegen die Anfechtungen des Teufels weiter ausgeführt. Die ältesten Nachrichten darüber, daß dieser Gedankenkreis theatralisch verkörpert wurde, reichen nicht über die letzten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts zurück, dann entwickelte sich die neue dramatische Gattung seit dem 15. Jahrhundert besonders in Frankreich, England und den Niederlanden zu hoher Blüte und wir finden in diesen Stücken, bei denen die Dichter den Gang der Handlung selber erfanden, gar manche sinnreiche Züge, z. B. in einem englischen Spiel „Mankynd", wo der Teufel dem Menschen sein Arbeitswerkzeug, einen Spaten, heimlich wegnimmt, damit er der Versuchung zugänglicher werde, oder in einem andern „Castle of Perseverance", wo der Mensch in seinen jungen Jahren den Verlockungen der Luxuria, in seinem Alter den Verlockungen der Avaritia ausgesetzt ist. Solche Stücke werden im Französischen öfters mit dem Ausdruck „Moralité" bezeichnet, der übrigens für sittlich lehrhafte Dichtungen überhaupt gebraucht wird, doch haben ihn in neuerer Zeit die Litterarhistoriker adoptiert, um die allegorischen Dramen gegenüber den sonstigen geistlichen Spielen mit einem gemeinsamen Gattungswort zusammenzufassen. Um das Jahr 1500 entstanden mehrere Moralitäten, die sich im Gedankenkreis der Ars moriendi und der Sterbebüchlein bewegen, sie predigen die Vorbereitung auf den Tod und den Widerstand gegen die bösen Gedanken, die der Teufel noch während der Sterbestunde im Menschen zu erregen suche. In diesen Kreis

gehört die berühmte und vielfach nachgeahmte englische Moralität „Everyman“, wo dargestellt ist, wie der Mensch auf seinem Gange zu dem Richterstuhle Gottes von Verwandtschaft, Reichtum, Freundschaft verlassen wird; nur seine guten Werke folgen ihm nach. Als eine Abart der Moralitäten kann man die Totentänze bezeichnen. Die erste Idee zu dieser neuen Gattung stammt von einem geistlichen Volksredner, vermutlich aus dem Franziskanerorden, der in Verbindung mit einer Predigt die Allgewalt des Todes anschaulich darstellen wollte und während derselben durch entsprechend verkleidete Personen vorführen ließ, wie der Tod Vertreter von allen Ständen der Gesellschaft, vom Papst angefangen, ins Grab abführt. Zwei Texte aus dem 15. Jahrhundert, ein Lübecker und ein spanischer kommen der ursprünglichen Form am nächsten; in beiden stehen zu Anfang und zu Ende Worte des Predigers, dazwischen gereimte Wechselreden des Todes mit seinen Opfern. Wahrscheinlich hat sich das Motiv von Frankreich aus so weit erstreckt; Aufführungen sind 1449 in Brügge und 1453 in Besançon (hier bei Gelegenheit eines Provinzialkapitels der Franziskaner) nachgewiesen.

Als die Reformationsbewegung sich über ganz Europa zu verbreiten begann, konnte natürlich das geistliche Drama nicht unberührt bleiben. Aus Frankreich haben wir mehrere Zeugnisse dafür, daß die Anhänger des alten nunmehr mit doppeltem Eifer die Mysterienaufführungen als glänzende Demonstrationen der kirchlichen Weltanschauung gegenüber den Neuerern in Scene setzten. Doch finden wir bei den kirchlichen Behörden jetzt nicht überall das frühere Wohlwollen gegenüber diesen Spielen. Die Darstellung der heiligen Personen durch Leute, über deren Privatleben vielleicht manche unerbauliche Details ins Publikum gedrungen waren, die derben Späße der Volksscenen, die unfreiwillige Komik, die bei Darstellung der erhabenen Gestalten durch Dilettanten aus dem Bürger- und Handwerkerstand mit unterlief — alles Dinge, die man in früherer Zeit harmlos hingenommen hatte — boten jetzt einen gefährlichen Angriffspunkt für die gegnerische Partei. Und außerdem trat in Frankreich unter den leitenden Kreisen der katholischen Partei immer mehr eine Hinneigung zu den litterarischen Tendenzen der klassizistischen Ronsardschen Schule hervor, die das mittelalterliche Drama als etwas Stilloses und Barbarisches verachtete. Wenn daher der z. B. Bischof Briçonnet in Meaux 1527 eine Zensur der Spieltexte einführte oder 1548 das Pariser Parlament die Aufführung von „mystères sacrés“ durch die dortige Passionsbrüderschaft verbot, so entsprangen solche Maßregeln schwerlich der Besorgnis, es könne sich etwas Ketzerisches einschleichen, sondern vielmehr der Furcht vor ungeschickter Bloßstellung der alten Lehre. Übrigens war die Stellung der französischen Calvinisten gegenüber den geistlichen Spielen zunächst keine grundsätzlich ablehnende; noch 1546 fand in Genf die Aufführung eines zweitägigen Apostelmysteriums statt, und Calvin mißbilligte damals ausdrücklich das schroffe Auftreten des Predigers Cop, der gegen diese Aufführung eiferte. Erst etwa seit 1570 gelangte in der calvinistischen Welt die Ansicht zur Herrschaft, daß die Aufführung von Dramen aus der heiligen Schrift nicht geduldet werden dürfe, eine Ansicht, die in den Beschlüssen der Synoden von Nîmes 1572 und von Figeac 1579 zum Ausdruck kam. In der deutschen Schweiz hat auch bei den Protestanten die Freude an den geistlichen Spielen noch bis weit ins 16. Jahrhundert hinein vorgehalten. Luther billigte ausdrücklich die dramatische Vorführung biblischer Begebenheiten, wenn ihm auch gerade bei den Passionsspielen das Streben nach Erregung mitleidiger Thränen im Sinne der früheren Askese unsympathisch war. Im übrigen aber hat er die dramatische Vorführung der Thaten Christi empfohlen (de Wette 3, 566), und als der Schulmeister und Dramatiker Greff, welcher der Anregung Luthers gefolgt war, im J. 1543 in Dessau auf den Widerspruch seines dortigen Pfarrers stieß, holte er von Luther, Melanchthon u. a. Gutachten ein, die ihm bestätigten, daß durch solche Spiele, wenn sie ohne Leichtfertigkeit und Possenreißerei vorgeführt würden, den Unwissenden auf eine vortreffliche Art die Bekanntschaft mit der heiligen Geschichte vermittelt werden könne. Die zahlreichen deutschen Dramen, die nun entstanden, bewegen sich meist in einem ähnlichen Stil, wie die lateinischen Schuldramen aus der heiligen Geschichte, die sich dem terenzischen Stil annäherten und zu denen die Anregung von den Niederlanden ausgegangen war; das einflußreichste Vorbild dieser Richtung, der Acolastus des Gnapheus, eine Dramatisierung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, war 1529 erschienen. Von der grotesken Buntscheckigkeit, die mitunter bei den mittelalterlichen Aufführungen hervorgetreten war, ist in diesem protestantischen Schuldramen nichts mehr zu verspüren; wie Georg Major sich ausdrückte, sollte man auftreten mit „actionibus gravibus et modestis, non histrionicis, ut olim erant in papatu“. Dafür fehlt auch jetzt die heitere Pracht des mittelalterlichen Bühnenbildes; aber die Musik, die schon bei den

Mysterienaufführungen eine große Rolle gespielt hatte, wurde von den Dichtern oft zur Erhöhung der Wirkung herangezogen; sie sollte im protestantischen Drama wie im protestantischen Kultus für den mangelnden Schmuck der äußeren Erscheinung entschädigen. In den biblischen Dramen der Meistersinger, z. B. in denen des Hans Sachs tritt die Verwandtschaft mit dem mittelalterlichen Stil deutlicher hervor. Öfters wird auch in die biblischen Stoffe eine polemische Tendenz gegen die katholische Kirche gelegt, wie dies schon von Burkhard Waldis in seinem Fastnachtsspiel vom verlorenen Sohn 1527 geschehen war, vor allem benutzte man in den alttestamentlichen Stücken die Schilderung der Baalspfaffen gerne zu Seitenblicken auf die römische Klerisei.

Der Hauptturnmelplatz der konfessionellen Polemik war aber die allegorische Moralität. Aus den ersten Jahrzehnten der Reformationsbewegung besitzen wir eine ganze Reihe von französischen Moralitäten, wo der kranke Glaube, nachdem er sich zuerst vergeblich an einen scholastischen „Theolonginquus" gewandt hat, von dem „Texte de saincte scripture" geheilt wird, oder wo „Simonie" und „Avarice" die „Wahrheit" mißhandeln und einsperren, bis ein bibelkundiger Laie sie befreit; auch aus England haben sich zahlreiche Moralitäten in diesem Stil erhalten. Die Moralität Everyman, die sich in mehreren Bearbeitungen über den Kontinent verbreitet hatte, wurde jetzt in der Art protestantisch umgestaltet, daß der Mensch nicht mehr durch die guten Werke, sondern durch den Glauben Rettung findet. Zu dieser Everyman-Gruppe kann man den lat. „Mercator" rechnen, verfaßt von Naogeorgus, dem temperamentvollsten und rücksichtslosesten dramatischen Vertreter der reformatorischen Sache (vgl. Bd X S. 498, 35). Die katholische Partei hatte zunächst auf dramatischem Gebiet ebenso wie auf andern Gebieten keine so stattliche Anzahl von energischen und draufgängerischen Vorkämpfern, erst seitdem gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Jesuiten ihre dramatische Propaganda entfalteten und auch für die Ausstattung alle raffinierten Effektmittel des Barockstils in Bewegung setzten, wurde das anders. In Spanien finden wir seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zahlreiche Beispiele dafür, daß die Wagenspiele des Fronleichnamsfestes die Form von Moralitäten annahmen. Sie sind natürlich streng römisch-kirchlich; wiederholt äußert sich in ihnen ein glühender Haß gegen die Ketzerei; der Inhalt dient gewöhnlich zur Verherrlichung des Geheimnisses der Transsubstantiation. Später, im 17. Jahrhundert, wurde das spanische Fronleichnamsspiel durch Calderon zum höchsten dichterischen Ausdruck des neu erstarkten Katholicismus erhoben; die abstrakten Scheinwesen, von Ort und Zeit losgelöst, sind hier von dem magischen Glanz der spanischen Mystik umflossen; auch der Andersdenkende fühlt sich durch die sinnreichen Allegorien, durch die berauschende Pracht der Sprache in eine wunderbare, weltentrückte Stimmung versetzt.

Die biblischen und Legendendramen nach mittelalterlicher Art erhielten sich weiter in den katholischen Ländern und verbreiteten sich auch über Länder, wo sich nur dürftige Spuren aus späterer Zeit erhalten haben, z. B. Polen und Kroatien, doch können wir allenthalben verfolgen, wie die geistlichen Spiele sich von den Städten aufs Land zurückzogen, wo sie in manchen Gegenden noch bis heute fortbestehen. Die größte Berühmtheit erlangte das Passionsspiel von Oberammergau, das zuerst 1634 aufgeführt und in der Regel in zehnjährigen Zwischenräumen wiederholt wurde. Der ursprüngliche Spieltext, von dem sich eine Handschrift aus dem Jahre 1662 erhalten hat (herausg. v. Hartmann, Leipzig 1880) entstand durch Kontamination aus einem Augsburger Passionsspiel des 15. Jahrhunderts und aus einem Passionsspiel des Augsburger Meistersängers Sebastian Wild (gedr. 1566), das seinerseits wiederum in seinem zweiten Teil auf einem lateinischen Humanistendrama, dem Christus redivivus des Engländers Grimald beruht. Später sind immer mehr die Einflüsse des Barockstils in das Oberammergauer Spiel eingedrungen, besonders als im Jahr 1750 auf Bitten der Oberammergauer der Pater Ferdinand Rosner im nahegelegenen Benediktinerstift Ettal den Text einer vollständigen Umarbeitung unterzog. Von ihm wurden sceenische Effekte im Geschmack der Jesuitenbühne, Arien und Chöre im italienischen Opernstil, vor allem aber die für das Oberammergauer Spiel so charakteristischen Präfigurationen eingefügt. Die Auffassung der alttestamentlichen Ereignisse als Vorbedeutung auf die neutestamentlichen war ja schon im Mittelalter weit verbreitet, für ihre dramatische Vorführung in Verbindung mit dem Leben Jesu ist mir jedoch nur ein einziges mittelalterliches Beispiel bekannt, das Heidelberger Passionsspiel (Handschrift von 1513), wo z. B. vor der Scene zwischen Jesu und der wasserschöpfenden Samariterin, die Zusammenkunft Eliesers mit Rebekka am Brunnen, vor der Scene zwischen Jesu und der Ehebrecherin die Freisprechung der Susanna durch Daniel dargestellt wird. Im Jesuitendrama spielen jedoch die Präfigurationen ein große

Rolle und von dort hat Rosner offenbar die Anregung erhalten, in seinem Text Präfigurationen in der Form von lebenden Bildern einzufügen, die alsdann der „Schutzgeist dieser Schaubühne", dem andere Schutzgeister als Chor assistieren, einleitet und erläutert. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sehen wir die Regierungen in Bayern und Oesterreich gegenüber den geistlichen Spielen eine ähnliche ablehnende Haltung einnehmen, wie früher in Frankreich (s. o. S. 645, 19); wie damals den Spott der Protestanten, so fürchtete man jetzt offenbar den Spott der Aufklärer; man betrachtete jetzt diese Spiele als „mit der Würde der Religion unvereinbarlich" und so wurde in Bayern 1770 die Aufführung von Passionstragödien verboten. Vergebens wiesen die Oberammergauer darauf hin, daß zu ihren Spielen „nicht nur einfältige Burger und Paurs-Leute, sondern auch in Adelichen Caracteurs stehente und Gelehrte Persohnen anhero eillen"; erst 1780, nachdem das Spiel durch einen andern Ettaler Geistlichen „von anstoßlichen Ungebührlichkeiten vollkommen gereiniget" worden war, gestattete die Regierung für die Oberammergauer Spiele eine Ausnahme vom allgemeinen Verbot. Dann, nach einem abermaligen Verbot von 1801, konnten die Ausführungen seit dem Jahre 1811 als eine „an und für sich unschuldige Sache" ungehindert stattfinden; der Geist der Romantik und das immer mehr erstarkende Interesse für charakteristische Volksgebräuche kam ihnen zu Hilfe und so erlangten sie allmählich einen Weltruf. 1830 sandte Sulpiz Boisseree einen Bericht über die Oberammergauer Spiele an Goethe, 1850 lenkte Eduard Devrient in einer besonderen Schrift die Aufmerksamkeit der Dramaturgen auf die gewaltigen Wirkungen dieser volkstümlichen Bühne. Der Text hatte inzwischen unter den Händen des Ettaler Paters Weiß eine neue Gestalt angenommen; die Verse des Dialogs wurden in Prosa aufgelöst, auch sind jetzt Einwirkungen der Humanitätsanschauungen des 18. Jahrhunderts und der Klopstockschen religiösen Poesie erkennbar. Aber jeder Zuschauer wird die Empfindung haben, daß jetzt noch, wie im Mittelalter bei diesen Spielen der Text nichts bedeutet, die leibhaftige Vorführung alles. Scenen wie der Einzug in Jerusalem, Christus vor Pilatus, der Kalvarienberg werden jedem unvergeßlich bleiben. Hunderte von Darstellern, jeder von der Bedeutung seiner Rolle durchdrungen, ganz anders als ein berufsmäßiger Schauspieler in ihr lebend, in Augenblicken, wie vor allem während der Abendmahlsscene, die eigene feierliche Stimmung voll und ganz auf den Zuschauer übertragend. Dabei schöne, kräftige Gestalten, durch Tradition und Übung zu einem edeln Anstand erzogen, dem Charakter ihrer Rolle gemäß ausgewählt und auch in Einzelheiten, wie Haar- und Barttracht diesem Charakter entsprechend, ohne Schminke, Trikots und Perücken. Anklänge an den bayerischen Dialekt oder sonstige kleine Ungeschicklichkeiten können nur den eigentümlichen Reiz erhöhen. Die Anordnung der Bühne ist nicht mehr die mittelalterliche; sie weist denselben Typus auf, wie der Mustertheaterbau der Renaissance, das Teatro Olimpico in Vincenza, ein Typus der durch Vermittlung der Jesuitenbühne seinen Weg auf das Bauerntheater fand. Die Scene stellt einen Platz in Jerusalem dar, ein großer Bogen in der Hinderwand, durch einen Vorhang verschließbar, kann wechselnde Ausblicke, in den Saal, wo das Abendmahl stattfindet, auf den Kalvarienberg u. s. w. gewähren. Nach dem großen Erfolg der Oberammergauer Spiele hat man auch an andern Orten des katholischen Südens, wie zu Brixlegg in Tirol, zu Höritz in Böhmen, die Passionsspiele mit verdoppeltem Eifer wieder aufgenommen.

Einen anspruchsloseren Grundton haben die Weihnachtsspiele, die sich auch in protestantischen Gegenden bis in die Neuzeit hinein erhalten haben. Während im späteren Mittelalter die Tendenz hervortrat, die Darstellung von Christi Geburt und Kindheit mit in die prunkvollen cyklischen Aufführungen der Sommerszeit einzubeziehen, dauerten daneben doch auch die Aufführungen zur Weihnachtszeit weiter fort, nur lag es in der Natur der Sache, daß man sich hier von der ursprünglichen schlichten Einfachheit nicht so weit entferntc. Diese Aufführungen nahmen einen intimeren und herzlicheren Charakter an, wie er gerade zum Wesen dieses Festes paßt; die Hirtenspiele und die Dreikönigsspiele waren ja vor allem danach angethan, auf kindlich und einfach empfindende Hörer zu wirken. Unter den deutschen Weihnachtsspielen verdient besonders eines in hessischer Mundart Erwähnung, das in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts überliefert ist und schon manche Züge aufweist, die in den späteren Weihnachtsspielen traditionell wurden. Vor allem die humoristische Schilderung des alten Joseph, der zuerst in Bethlehem bei mehreren groben Wirtsleuten vergeblich ein Unterkommen sucht und später sich dazu herbeiläßt, das Kind zu wiegen und ihm einen Brei zu kochen. Die Hirtenscenen gaben Anlaß zu realistisch-komischen Schilderungen des Landvolks auf Grund eigener Beobachtung, dazwischen finden sich auch rokokohafte Einwirkungen der Pastoralpoesie. In den

Dreikönigs- und Herodesscenen finden wir öfters Anklänge an das Spiel des Hans Sachs „Entpfengnuß und Geburdt Johannis und Christi", diese Scenen erscheinen auch weiterhin öfters mit den Weihnachtsspielen zu einem Ganzen verbunden. Auch kommt es vor, daß das Weihnachtsspiel mit dem Adventsspiel vereinigt wird, bei welchem das Christkind umherzieht, um sich zu überzeugen, ob die Kinder fromm und fleißig sind, ein Spiel, das mit uralten germanisch-heidnischen Vorstellungen zusammenhängt. Jedenfalls sind diese sinnvollen Gebräuche, wie Vogt mit Recht bemerkt, lebenswert und darum auch am Leben zu erhalten. **Creizenach.**

Spiera, Francesco, geb. 1502, gest. 1548. — Litteratur: (Vergerio) La Historia di M. Franc. Spiera, il quale per hauere in varij modi negata la conosciuta verità dell'Euangelio, cascò in vna misera disperatione . . . (2. Ausg.) 1551; Neudruck: Bibl. d. Riforma It. II (Florenz 1883); Fr. Spierae Civitatulani horrendus casus, qui ob negatā in iudicio Evangelii veritatem in miseram incidit disperationem . . . (Basel 1547), ed. C. S. Curione; dass. mit geändertem Titel (Historia Fr. Spierae . . . Basileae 1550). (Inhalt: Vorwort Curiones; Gesch. des Sp. nach Vergerio; Epistola Gribaldi; Calvin an den Leser, Vorwort zu dem Exemplum memorabile Henrico Scoto auctore [auch in Op. Calv. Corp. Reff. 37, 855 ff.]; Gesch. des Sp. von Sig. Gelous; Vergerio an Rotta; Borrhaus' Abhandlung; Index. Dass., ohne O. u. J.; dass., Tubingae 1558. Deutsche Ausg. 1558, 1559, 1630, 1631 vgl. Hubert, Vergerios publicist. Thätigkeit 1893, S. 267 f.) — Roth, Fr. Spieras Lebensende, Nürnberg 1829; Sixt, P. P. Vergerius (1855), S. 125 ff.; Comba: Fr. Sp., Episodio della Rif. rel. in Italia. Con docc. orig., Firenze 1872; ders., I nostri Protestanti II (Firenze 1897), S. 257—295; Rönneke, Fr. Sp., Hamburg 1874; Sommerfelt, Fr. Sp., ein Unglücklicher. A. d. Norweg. von Hansen 1896 (vgl. ThLBl 36, 437); de Leva, Gli Eretici di Cittadella (Atti dell'Ist. Veneto, vol. II, ser. IV [1873]); Benrath, Gesch. d. Ref. in Venedig (1887), S. 35 f. Erwähnt finde ich: Epistola di Giorgio Siculo alli cittadini di Riva di Trento contro il mendacio di Fr. Sp. et falsa dottrina de'protestanti, Bologna 1550.

Spiera, Rechtsanwalt in Cittadella, wurde 1548 seitens des Inquisitionsgerichtes in Venedig in Anklage wegen Ketzerei versetzt und das Verhör am 25. Mai begonnen. Dabei tritt von vornherein das Bestreben des Angeklagten hervor, seine Abweichungen von der katholischen Lehre sei es zu leugnen, sei es abzuschwächen. Aber das half nicht, zumal ihm auch der Besitz ketzerischer Schriften nachgewiesen wurde. In der Befürchtung, sein Amt zu verlieren und damit der Möglichkeit, seine sehr zahlreiche Familie zu ernähren, beraubt zu werden, erschien er dann am 12. Juni Sp. vor den Richtern, um „reumütig" ein Geständnis abzulegen. Es wurde ihm am 26. Juni nach geleisteter Abschwörung vor dem Tribunale auferlegt, öffentlich zu widerrufen und zwar sowohl in der Markuskirche in Venedig als auch in der Hauptkirche zu Cittadella nach dem Hochamte am Sonntag den 1. Juli 1548.

Diese Abschwörung mit ihren Folgen hat die Person Sp.s zu einer Bedeutung im Reformationszeitalter erhoben, die ihr sonst keineswegs zugekommen sein würde. Als Sp. nach Hause zurückkehrte, so erzählte er selbst, begann „der Geist", d. h. eine innere Stimme, ihm Vorwürfe zu machen, daß er die Wahrheit verleugnet, daß er Gott selbst den Gehorsam aufgesagt, in der geleisteten Abschwörung ihm den Eid gebrochen habe. Ein furchtbares Ringen begann in ihm zwischen Trostgründen aller Art, die er selbst suchte, oder die ihm von den Seinigen und Freunden nahe gebracht wurden, und einer hoffnungslosen Verzweiflung, wie sie ihn in dem Bewußtsein ergriff, die Sünde wider den heiligen Geist, die nicht vergeben wird, begangen zu haben. Monatelang währte dieses Ringen, das den starken Mann auch physisch auf das äußerste angriff und Anlaß gab, ihn nach Padua in die Behandlung der berühmtesten Ärzte überzuführen. Alles vergebens. Bisweilen schien es, als machten die Trostworte der Freunde oder gewisse Bibelstellen von der Allgemeinheit der Gnade Gottes Eindruck auf ihn; dann lag er still und wortlos da — aber plötzlich ergriff ihn wieder die Verzweiflung und jammernd brach er in die Klage aus: „Auf mich findet solche Verheißung keine Anwendung, ich kann nicht mehr gerettet werden: es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!"

An dem Lager des Unglücklichen in Padua fanden sich Männer zusammen, welche innerhalb der religiösen Bewegung der Zeit hervorgetreten sind — der berühmte Rechtslehrer an der Universität Matteo Gribaldi (s. d. Art. Bd VII S. 159), der Schotte Henry Scringer (Enrico Scoto), der Pole Sigismund Gelous und der Bischof von Capodistria Pier Paolo Vergerio (s. d. Art.). Alle diese haben (vgl. oben) Beschreibungen bezw. Mitteilungen und Urteile über das gegeben, was vor ihren Augen sich abspielte. So sind wir über die Einzelheiten des furchtbaren Kampfes unterrichtet, der kurz nach erfolgter Rückführung in die Heimat durch den Tod endigte.

Der Eindruck, welchen die Tragödie auf die Umgebung Sp.s machte, spiegelt sich in den Berichten der Augenzeugen ab. Auf wenigstens einen unter ihnen, Vergerio, hat sie so gewirkt, daß er eine fruchtbare Mahnung für sich selber davon trug; als er ein Jahr später seines Bistums entsetzt und zu den Protestanten sich wendend nach Basel kam, sagte er dem Professor Borrhaus: „Ich wäre jetzt nicht hier, wenn ich Sp. nicht vor Augen gehabt hätte . . . Gerade im rechten Augenblick hat Gott mich mit ihm zusammen geführt, um durch den Anblick seines grauenhaften Verzweifelns mich in dem Widerstande gegen das Fleisch, die Welt und ihren Fürsten, den Teufel, zu stärken." Unter diesem Gesichtswinkel ist der casus Spierae den meisten der Damaligen erschienen und hat weithin als warnendes Zeichen außerordentlich gewirkt. Über sein persönliches Verschulden hat Calvin das schärfste Urteil gefällt, wenn er auch „jenem Lande, wo die Mehrzahl weder an einen lebendigen Gott und Schöpfer, noch an den zukünftigen Richter mehr glaubt", solch einen Lehrmeister gönnt. „Denn dieser offenbar windige und ehrsüchtiger Ostentation ergebene Mensch wollte in Christi Schule philosophieren und drängte sich eine Zeit lang unter die, zu denen er nicht gehörte. Aus seinem Schicksal mögen die Italiener, welche nur zu gern mit Gott spielen, es lernen, daß er seiner nicht spotten läßt . . . Aber auch unsere leichtfertigen und frivolen Franzosen mögen darauf achten, wie auch die Deutschen, die unter ihren gegenwärtigen Drangsalen fast jedes feinere Gefühl verloren zu haben scheinen — endlich die Engländer mögen erkennen, mit welcher Ehrfurcht und wie eifrig sie Christum aufnehmen müssen, dessen erste Strahlen sich eben ihnen zeigen."

Über das Ende Sp.s wissen die Paduaner Berichterstatter nichts anzugeben. So konnte sich die Tradition bilden, daß Sp. selbst schließlich Hand an sich gelegt habe, und so die Mär von seinem Selbstmord sogar in den Dizionario storico di Bassano übergehen. Allein die venetianischen Inquisitionsakten, welche über seinen Prozeß genaue Auskunft bieten (abgedruckt bei Comba, Fr. Spiera 1872), lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß er, und zwar zwanzig Tage nach der Rückkehr am 27. Dezember 1548, im eigenen Hause natürlichen Todes verstorben ist. Der Erzpriester von Cittadella war durch den Auditor des Legaten beauftragt worden, über die Umstände bei dem Tode des „Reuigen" zu berichten, der den geleisteten Reinigungseid als die Sünde wider den heiligen Geist ansah. Obwohl nun die Antwort dahin lautete, daß Sp. bis zum Ende dabei geblieben sei, ist von eventuell angedrohten weiteren Maßnahmen (dimostrazioni a chi tenesse mala opinione) gegen den bereits Verstorbenen nichts mehr erfolgt — man scheint sich stillschweigend dem Urteile der berichterstattenden Priester angeschlossen zu haben, daß Sp. nicht mehr zurechnungsfähig gewesen sei. **Benrath.**

Spifame, Jakob Paul, gest. 1566. — La coppie du procès criminel fait par les très-honorez Seigneurs sindiques, juges des causes criminelles de la ville et cité de Genève contre Jacques Spifame avec la confession du dit Spifame étant au lieu du Supplice, Genève 1566; weitere Nachrichten über ihn: Mémoirs de Condé, Tom. IV; Th. de Bèze, Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées au Royaume de France, Tom. II; Senébier, Histoire littéraire I, 384 sq.; Spon, Histoire de Genève, Tom. II; Calvini opera, Bd XVIII—XXI passim; Haag, La France protestante IX, 309 ss.; H. M. Baird, Th. de Bèze et l'affaire Spifame, in Bull. de la Soc. de l'hist. du prot. franç. 1899, p. 228 ss. (Bd 48). — Außer den in Mémoires de Condé, Tom. VI enthaltenen Reden schreibt man ihm zu: Discours sur le congé obtenu par le cardinal de Lorraine de faire porter armes défensives à ses gens, Paris 1565 und die lateinische Uebersetzung der Réfutation des folles resveries et mensonges de N. Durand, 1562.

Jakob Paul Spifame, Herr von Passy, stammte aus einer angesehenen italienischen Familie, die seit dem 14. Jahrhundert in Frankreich sich aufhielt. Er war im Jahre 1502 in Paris geboren als der jüngste von fünf Brüdern. Nachdem er die Rechtsgelehrsamkeit studiert hatte, wurde es ihm durch den Einfluß seines Vaters Johann, der königlicher Sekretär war, leicht, rasch eine angesehene Stellung zu erringen, zumal da Spifame selbst durch Talent und Geschäftsgewandtheit, besonders in Finanzsachen, sich auszeichnete. Er wurde bald Rat im Parlament, dann président aux enquêtes, maître des requêtes, zuletzt Staatsrat. Da trat er auf einmal in den geistlichen Stand ein — bei den äußerst dürftigen Nachrichten über sein Leben konnte ich keinen Grund zu dieser Handlung entdecken; nicht unmöglich wäre es, daß er von Anfang an conseiller-clerc im Pariser Parlament gewesen und später sich ganz der geistlichen Thätigkeit gewidmet hat. — Auch hier öffnete sich ihm eine glänzende Laufbahn; er wurde Kanonikus in Paris, Kanzler der Universität u. s. w., Generalvikar des Kardinals von Lothringen, mit dem er schon

früher in persönlicher Bekanntschaft stand und den er auch zum Konzil nach Trient begleitete. Im Oktober 1548 erhielt er den Bischofssitz von Nevers; 11 Jahre hatte er denselben inne gehabt, als er auf die Würde zu Gunsten seines Neffen Egidius verzichtete und sich nach Genf begab, wo er bald öffentlich sich zum protestantischen Glauben bekannte. Neben der persönlichen Überzeugung — Hub. Languet versichert, er sei schon seit zwei Jahren der Ketzerei verdächtig gewesen — mochten ihn auch andere Beweggründe zu diesem Schritte getrieben haben; er gab zwar ein Einkommen von 40000 Liv. auf, wußte aber doch einen schönen Teil seines Vermögens zu retten, so daß er nicht nur anständig in Genf leben konnte, sondern sogar durch seinen Aufwand Aufsehen erregte. Eine Haupttriebfeder zu jenem Entschluß war gewiß sein Verhältnis zu Katharina von Gasperne. Sie war die Ehefrau des königlichen Prokurators Etienne le Gresle in Paris, als Spifame sie kennen lernte; er verführte sie und sie gebar ihm einen Sohn, Andreas, vier Monate vor dem Tode ihres Mannes, im J. 1539. Seitdem lebte sie mit Spifame, und er scheint eine sog. Gewissensehe mit ihr eingegangen zu haben, deren Frucht eine Tochter, Anna, war. Um nun diese zwei Kinder zu legitimen Erben zu machen, entdeckte er sein Verhältnis zu Katharine dem Genfer Rat und Konsistorium, erklärte, daß er als Geistlicher sie nicht habe heiraten können und daß er aus Furcht vor Verfolgung geflohen sei (dies Letztere war allerdings nicht unbegründet, denn das Pariser Parlament erließ eine Vorladung an ihn) und am 27. Juli 1559 wurde seine Ehe für giltig erklärt; aber Spifame hatte sich dabei eines Vergehens schuldig gemacht, das ihm später den Tod bringen sollte. Er hatte eine Urkunde vorgewiesen, in welcher seine Gewissensehe mit Katharine von deren Vater und Oheim gebilligt wurde. Siegel und Unterschrift waren von Spifame gefälscht und der Kontrakt vor das Jahr 1539 zurückdatiert, um dem ersten Kinde die Schmach des Ehebruchs zu nehmen, eine Handlung, die moralisch ebenso verwerflich, als rechtlich unklug war. Er führte als Herr von Passy ein rechtschaffenes Leben in Genf, seinen Luxus verzieh man ihm wegen seiner Wohlthätigkeit, seine vielseitige Bildung und Gewandtheit wurde von der Republik und von den französischen Protestanten mannigfach benutzt und dankbar anerkannt, und im Oktober erhielt er das Genfer Bürgerrecht. Bald sehnte er sich nach einer bestimmten, festen Thätigkeit und er verlangte, zum protestantischen Geistlichen geweiht zu werden. Calvin und Beza, die ihn mit großer Achtung behandelten, fanden nichts einzuwenden, und so verließ er im Jahre 1560 Genf und wurde Prediger in Issoudun.

Auch andere Gemeinden begehrten seine Dienste, so seine frühere Gemeinde in Nevers, und Calvin schrieb ihm dazu: wenn er früher nur dem Titel nach Bischof gewesen sei, so solle er diesen Fehler gut machen und es jetzt der That nach sein; doch scheint er dort nicht gepredigt zu haben, dagegen finden wir ihn in Bourges und Paris. Ein ungleich wichtigerer Geschäftskreis eröffnete sich ihm, als der erste Religionskrieg ausbrach und die Protestanten darauf bedacht sein mußten, eine Einmischung des deutschen Reiches zu verhüten, wenn sie nicht gerade zu ihren Gunsten stattfände; Condé schickte Spifame als seinen Gesandten zu dem Fürstentage in Frankfurt (April bis November 1562). Als Adeliger, als beredter Theolog und gewandter Mann war er diesem Auftrage vollständig gewachsen. Er legte dem Kaiser Ferdinand ein Glaubensbekenntnis der Evangelischen in Frankreich vor, klar und bestimmt abgefaßt, besonders ausführlich in der Lehre von den Sakramenten; ebenso übergab er vier Briefe von Katharina von Medici, welche an Condé gerichtet und worin sie ihn in seinem Widerstande gegen die Guisen unterstützt hatte; es sollte damit der Beweis geliefert werden, daß Condé und die Seinigen nicht als Aufrührer, sondern eigentlich mit Zustimmung und im Auftrage der Königin-Mutter zu den Waffen gegriffen haben. Zum Schlusse bat er den Kaiser, die Anwerbungen, welche im Namen des Triumvirats geschahen, zu untersagen. Spifame konnte mit dem Erfolge seiner Reise zufrieden sein, er hatte den Bemühungen Andelotts und Bezas, die nach ihm Deutschland im gleichen Zwecke besuchten, den Weg gebahnt. — Bei seiner Zurückkunft nach Frankreich wurde er mitten in den Kriegsstrudel hineingezogen, und als der Herr von Soubise sich Lyons bemächtigte, übernahm Spifame die Civilverwaltung der Stadt. In dieser Stellung blieb er bis zum Schlusse des Friedens von Amboise (19. März 1563), dann kehrte er nach Genf zurück, das ihn während seiner Abwesenheit in den Rat der Sechzig gewählt hatte (9. Februar), gerade um dieselbe Zeit, da das Parlament von Paris ihn in contumaciam verurteilt hatte, auf dem Grèveplatze gehenkt zu werden (13. Februar). Aber noch fand der thätige Geist dieses Mannes keine Ruhe. Im Januar 1564 reiste er auf den Wunsch der Königin von Navarra, Johanna d'Albret, nach Pau, um deren Angelegenheiten zu ordnen: der Aufenthalt dort

wurde für ihn verhängnisvoll; unbefriedigt und im Hader mit der Königin kam er von dort im April 1565 zurück. Ihm folgte ein Brief von Beza voll Vorwürfe, welche Johanna gegen den größten Lügner und ehrgeizigsten Menschen schleuderte; freilich hatte er sie auch auf eine Weise beleidigt, welche das ganze Ehrgefühl einer Frau und Königin rege machen mußte, indem er sich so weit vergaß, zu sagen, Heinrich (IV.) sei nicht der Sohn Antons von Bourbon, sondern des Geistlichen Merlin, mit welchem Johanna im Ehebruch gelebt habe. Wie leicht konnte ein solcher Vorwurf gegen ihn gekehrt werden! Bald häuften sich die Unannehmlichkeiten seiner Lage; man sagte, er stehe in Unterhandlungen mit Frankreich, um das Bistum Toul zu erlangen, oder er wolle Oberintendant der Finanzen werden. Sein Neffe Jakob, der das ganze Geheimnis seines Zusammenlebens mit Katharine Gasperne wußte, hatte Klage gegen ihn erhoben und seine Kinder als nicht erbfähig bezeichnet. Claude Servin, als Anwalt von Johanna, klagte ihn der Beleidigung des königlichen Hauses von Navarra an, und beide gingen nach der Genfer Sitte am 11. März 1566 ins Gefängnis. Auch in Genf waren Gerüchte über seinen Ehebruch und seine Fälschung laut geworden, man ordnete daher eine Untersuchung seiner Papiere an. Dabei entdeckte man einen vom 2. August 1539 datierten Ehekontrakt. Spifames Frau mußte auf Befragen gestehen, daß sie diesen Kontrakt erst vor zwei Jahren unterschrieben habe, und ebenso leugnete er auch nicht, daß er die übrigen Unterschriften und Siegel gefälscht habe; seinen Ehebruch glaubte er verjährt und durch seine nachherige Verheiratung wie durch ein tadelloses Leben seitdem gesühnt. Von jenem zweiten Kontrakte habe er überdies keinen Gebrauch gemacht. Dies war nun richtig, aber notwendig mußte sich die Untersuchung auch auf den ersten erstrecken, und dieser, von dem Spifame vor Calvin und anderen Leuten wirklich Gebrauch gemacht hatte, erwies sich ebenfalls als falsch. Die Anklage, als habe er gegen das Haus Navarra geschrieben, wies er mit Entrüstung zurück; den Bischofssitz von Toul habe er nicht begehrt, um wieder zur katholischen Kirche überzutreten, sondern um als rechter Bischof die Herde Christi zu weiden. Daß dies eine Selbsttäuschung war, liegt auf der Hand, aber alle jene Anklagen verschwanden vor dem Verbrechen der doppelten Fälschung; der Genfer Rat sprach das Todesurteil über ihn aus. Die Verwendung der Berner und Colignys (welche letztere allerdings zu spät eintraf), die Erinnerungen an die Dienste, welche er der Republik und der protestantischen Sache überhaupt geleistet hatte, halfen nichts. Am 23. (25?) März 1566 wurde er auf dem Molard enthauptet; mit großer Standhaftigkeit erduldete er den Tod.

Bei den dürftigen Nachrichten über ihn ist es nicht ganz leicht, seinen Charakter zu schildern und ein Urteil über ihn auszusprechen. Im ganzen macht er durch sein unstätes und vielgeschäftiges Wesen den Eindruck eines Abenteurers.

(**Theodor Schott** †) **E. Lachenmann.**

Spina, Alphons de, Apologet im 15. Jahrhundert. — J. A. Fabricius, Delectus argumentorum et Syllabus Scriptorum, qui de verit. relig. chr. adv. Judaeos etc. etc. disputarunt (Hamburg 1725), p. 575 f.; Nikol. Antonius, Biblioth. vet. Hisp. X. 9 (citiert bei Fabricius l. c.); Richard Simon, Biblioth. critique (1708), III, 316—322; Schröckh, KG XXX, 573 f.

Alfonsus de Spina, einer der namhaftesten antijüdischen und antiislamischen Apologeten des ausgehenden Mittelalters, war von jüdischer Herkunft. Nach seiner Bekehrung trat er in den Franziskanerorden, wurde Rektor der hohen Schule zu Salamanca und zuletzt (1466) Bischof von Orense in Galizien (gest. 1469). Er gilt wohl mit Recht als Verfasser des apologetischen Werks: Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos, welches anonym zuerst 1487, dann Nürnberg 1494, sowie noch öfter (z. B. Lyon 1511, 1524 und 1629) erschien. Aus der Angabe in der Vorrede, daß es von einem berühmten Lehrer der Franziskaner im Jahre 1458 zu Valladolid verfaßt sei, scheint sich mit Bestimmtheit sein Herrühren von Alfons de Sp. zu ergeben. Das Werk zerfällt in vier Bücher, jedes wieder in mehrere considerationes. Buch I beweist aus dem Eintreffen der in der Weissagung angegebenen Merkmale, daß Jesus der wahre Messias sei; B. II beschäftigt sich mit den Häretikern und schließt mit einer Schilderung der mancherlei Strafen derselben. B. III ist gegen die Juden gerichtet, deren Einwürfe gegen das Christentum es in üblicher Weise widerlegt. Das letzte Buch läßt auf eine einleitende Kritik des Religionssystems der Muhammedaner eine nicht uninteressante, freilich einseitige Darstellung der Kämpfe zwischen den Christen und Sarazenen folgen.

Über Bartolomeo Spina aus Pisa (päpstl. Palastmeister unter Paul III. 1542—46, Verteidiger des Hexenwahns in der Schrift De strigibus et lamiis [1523] u. a. Traktaten, auch Apologeten des Unsterblichkeitsglaubens gegenüber Petrus Pomponatius (in d. Tutela veritatis 1518), der irrigerweise manchen als Verfasser des Fortalitium gegolten hat, s. Quétif-Echard, Script. O. Pr. II, 126sq. (vgl. den Art. „Hexen 2c." VIII, 33, 59f.).

(Mallet †) **Zöckler †.**

Spinola, Christoph Rojas de, katholischer Unionist im 17. Jahrhundert. — Litteratur: In Betracht kommt zunächst die oben vor dem Art. „Leibniz" Bd XI S. 353f. angegebene Litteratur. Sodann: Mainzer Vorschläge von 1660 zur Religionsvereinigung in Gruber, Commerc. lit. Leibnitii T. I, p. 411sqq. De commercio epistolico Leibnitiano circa reconciliandarum ecclesiarum Protestantium opus: Annal. lit. Helmst. ann. 1784, vol. I, p. 385. Unionsvorschläge von 1673: Unsch. Nachr. 1718, S. 947ff. Kaiserl. Vollmacht: Unsch. Nachr. 1753, S. 888; J. Planck, Gesch. d. prot. Theologie, S. 314; Gieseler, KG 4, 181ff; J. Schmidt, Leibniz und die Kirchenvereinigung: Grenzboten 1860, Nr. 44 und 45. J. X. Kiesl, Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen, Paderborn 1904.

Sp. war Franziskanergeneral zu Madrid, kam als Beichtvater der Kaiserin Margareta Therese, Gemahlin Leopolds I., Tochter Philipps IV., nach Wien, wurde auf ihre Verwendung vom Papste zum Titularbischof von Tina in Kroatien ernannt, erhielt im Jahre 1685 vom Kaiser das Bistum Wienerisch-Neustadt und starb den 12. März 1695. Weniger ein großer Theolog, als ein gewandter Unterhändler und als solcher mehrfach mit diplomatischen Geschäften betraut, von gefälligen, weltmännischen Manieren, wohlmeinend und von irenischer Gesinnung, war er von warmem Eifer für den Plan, die Protestanten, zunächst Deutschlands und Ungarns, durch Zugeständnisse für die Wiedervereinigung mit Rom zu gewinnen, erfüllt und hat sich in unermüdlicher Thätigkeit lange Jahre hindurch der Lösung dieser schweren Aufgabe gewidmet. Bei dem damals an vielen protestantischen Höfen Deutschlands herrschenden religiösen Indifferentismus, bei den auffallend milden Gesinnungen, welche den orthodoxen Zeloten gegenüber die Theologen der Helmstädter Schule gegen die katholische Kirche kundgaben, schien ein Versuch, die Protestanten zur Einheit der Kirche zurückzuführen, wohl Aussichten auf Erfolg zu haben, zumal es auch in der Zeit während und nach den synkretistischen Händeln nicht an Aufsehen erregenden Übertritten solcher fehlte, die eingestandenermaßen vor den ewigen Befehdungen der Theologen Ruhe unter der infallibeln Autorität des Papstes suchten, oder auch ausdrücklich auf den von Calixt geltend gemachten Grundsatz der normativen Autorität der ersten fünf christlichen Jahrhunderte sich beriefen (vgl. Gieseler a. a. O. S. 177ff.). Und die Hoffnung, vielleicht auf dem Wege friedlicher Verhandlungen ein großes Werk zu vollbringen, welches seine Vorfahren durch Mittel der Gewalt nicht hatten durchsetzen können, vermochte auch den bigotten und von den Jesuiten abhängigen Kaiser Leopold, der die Protestanten in seinen Erblanden auf brutale Weise verfolgen ließ, für den in Rede stehenden Unionsplan günstig zu stimmen. So begann Spinola, nachdem er sich schon 1671 mit dem päpstlichen Nuntius zu Wien ins Einverständnis gesetzt hatte, mit kaiserlicher Genehmigung seine möglichst geheim gepflogenen Verhandlungen mit deutschen, lutherischen wie reformierten, Fürsten und Theologen. Man hat wohl an den meisten Orten seine Vorschläge mit dem ebenso entschiedenen wie wohlbegründeten Mißtrauen aufgenommen, welches mit bedauernder Hinweisung auf die gerade auch in den österreichischen Staaten fortwährend stattfindenden Bedrückungen der Protestanten das unterm 27. Juni 1682 dem Kurfürsten von Brandenburg von seinen Berliner Hofpredigern eingereichte ablehnende Gutachten ausspricht (s. Hering, Gesch. der kirchlichen Unionsversuche, 2. Bd, 1838, S. 212f.). Doch ließ auch die auf den Kaiser zu nehmende Rücksicht nicht zu, den Bevollmächtigten desselben ohne weiteres abzuweisen. Namentlich aber fand er auch einen günstigen Boden in den herzoglich braunschweigisch-lüneburgischen Landen und vor allem in Hannover. Hier fand er den seit 1651 katholischen Herzog Johann Friedrich mit seiner Gemahlin Benedikte, einer gleichfalls katholischen Pfälzer Prinzessin, obschon freilich das Verhältnis zu den protestantischen Unterthanen doppelte Vorsicht gebot, gern bereit, das Unionswerk zu fördern; und mit noch größerem Eifer nahm sich dessen Bruder und Nachfolger (seit dem J. 1679), der in religiösen Dingen gleichgiltige und einem persönlichen Konfessionswechsel durchaus abgeneigte, aber gut österreichisch gesinnte und dazu noch gerade auf den Kurhut reflektierende Herzog Ernst August, um dem Kaiser gefällig zu sein, in Verbindung mit seiner Gemahlin Sophie, einer Tochter des unglücklichen Böhmenkönigs Friedrich von der Pfalz, der Sache an. Und der erste

Geistliche des Landes, der weniger scharfsinnige als friedliebende und gelehrte lutherische Theologe Molanus, Abt von Loccum, und der hannoverische Hofrat Leibniz, der etwa in dem Sinne eines Grotius (vgl. dessen Annotationes ad Cassandri consultationem, 1641, und votum pro pace ecclesiastica, 1642, wie auch seine Schrift: loca quaedam N. T., quae de antichristo agunt aut agere putantur, worin er die protestantische Annahme, daß der Papst der Antichrist sei, bestreitet) für eine Union mit der katholischen Kirche günstig gestimmt und zu Konzessionen dafür geneigt war, welche von beiden Herzögen zu den Verhandlungen mit Spinola kommittiert wurden, kamen demselben viel nachgiebiger, als recht war, entgegen. Bei dem ersten Besuche des Bischofs 1676 unter Herzog Johann Friedrich war es wohl ganz bei Gesprächen mit den beiden Genannten geblieben. Aber die Sache nahm eine bedenklichere Gestalt an, als der Unterhändler am Beginne des Jahres 1683 wieder erschien und diesmal mit weitgehenden Anerbietungen, die er freilich bloß mündlich machte: die Kommunion sub utraque, die Priesterehe und vor allem der unveränderte Besitz der säkularisierten geistlichen Güter, ja die Suspension des Tridentinums sollte zugestanden, die „Neukatholiken" sollten zu keinem förmlichen Widerruf genötigt, sie sollten als Beisitzer des zu berufenden allgemeinen Konzils zugelassen werden und dagegen nur die Oberherrlichkeit des Papstes anerkennen. Jetzt versammelte sich eine von Molanus präsidierte Konferenz von Theologen, welcher Spinola ein Memorial überreichte: Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem (in oeuvres de Bossuet, ed. Versailles, Tom. XXV, p. 205, der Inhalt angegeben bei Hering a. a. O. S. 215 ff.), und die Mitglieder der Konferenz, worunter auch F. U. Calixt, einigten sich zu einer Schrift: Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes, welche in der Hauptsache auf Spinolas Vorschläge und namentlich auch auf den päpstlichen Primat einging. Glücklicherweise hatte die Sache in der katholischen wie protestantischen Kirche zu wenig Boden, als daß sie sehr gefährlich hätte werden können. Während unter den Protestanten dasjenige, was von den Verhandlungen trotz aller Vorsicht verlautete, auch bei den gemäßigten Theologen nur Unwillen und Argwohn erweckte, waren die Katholiken, welche um Spinolas Unternehmen wußten, eher geneigt, dasselbe als Thorheit zu betrachten. Auch in Rom, wo die hannoverische Denkschrift günstig aufgenommen wurde, war man natürlich nicht im stande positive Zusagen zu machen, und so blieb die Sache vorläufig auf sich beruhen. Doch blieben Leibniz und Molanus (außer ihnen z. B. auch Seckendorf) in Briefwechsel mit Spinola, und im Jahre 1691 wurde auch von ihnen mit Bossuet angeknüpft. Molanus übersandte demselben einen eigens für diesen Zweck von ihm ausgearbeiteten Traktat: Cogitationes privatae de methodo etc. Die darauf im August 1692 erfolgende ausführliche Antwort des französischen Prälaten, die auf einmal rundweg alles mit Spinola Ausgemachte ablehnte und als conditio sine qua non unbedingte Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität der Kirche und demnach auch unter die Tridentiner Beschlüsse forderte, war wohl klar genug und geeignet, alle Illusionen der hannoverischen Unionsmacher niederzuschlagen. Gleichwohl sind die Verhandlungen noch bis ins Jahr 1694, wo Bossuet, der ihrer längst überdrüssig war, endlich abbrach, fortgeführt worden. — Spinola hatte sich inzwischen mit den ungarischen Protestanten beschäftigt, nachdem er unterm 20. März 1691 durch kaiserliches Patent zum Generalkommissär des Unionsgeschäfts innerhalb der kaiserlichen Staaten ernannt und bestätigt war, mit welchem ungehindert schriftlich und mündlich zu verkehren allen Protestanten, sofern sie sich als Deputierte ihrer Kirchen auswiesen, freigestellt wurde. Das Patent wurde den protestantischen Gemeinden in Ungarn zugesandt mit den oben erwähnten regulae, indem sie unter Berufung auf die Zustimmung, welche jene angeblich bei vielen deutschen Theologen gefunden hätten, eingeladen wurden, sich über dieselben zu erklären. Spinola glaubte auch vielen Anklang gefunden zu haben und setzte große Hoffnungen auf ein wieder ganz geheim zu Wien zu veranstaltendes Religionsgespräch, an welchem auch solche deutsche Theologen, in welche die Ungarn Vertrauen setzten, teilnehmen sollten, und für welches im Laufe des Jahres 1693 bereits unter der Hand vorläufige Einladungen an Fürsten und Theologen ergingen. Dasselbe ist aber nicht mehr zu stande gekommen; Spinola starb darüber weg. Im Jahre 1698 hat der Kaiser durch Spinolas Nachfolger, Bischof Graf von Buchheim, noch einmal in Hannover wegen der Kircheneinigung anfragen lassen, und Leibniz hat noch einmal 1699—1701 im Auftrage des nachher noch 1710 in seinem hohen Alter übergetretenen Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig mit Bossuet verhandelt, ohne daß man zu irgend einem Resultate gekommen wäre. Leibniz ist aber auf Grund dieser Verhandlungen noch etwa hundert Jahre nach

seinem Tode dem Verdacht verfallen, im geheimen Katholik gewesen zu sein. Den Anlaß dazu bot das sog. „Systema theologicum“, das sich in seinem Nachlaß vorgefunden hat; über dasselbe ist schon oben in dem A. Leibniz Bd XI, S. 359, 10ff. berichtet. Daß Leibniz aber unentwegt der Augsburgischen Konfession zugethan blieb, ist anderweitig bekannt genug. (**Mallet †) P. Tschackert.**

Spiritismus (auch Spiritualismus, Mediumismus). — 1. Zur Geschichte des S. E. W. Capron, Modern Spiritualism; its Facts etc., Boston 1855; Abbé Thiboudet, Des esprits et de ses rapports avec le monde visible, Paris 1854; W. Howitt, History of the Supernatural, 2 vols., London 1863 (einseitig apologetisch zu Gunsten des Spiritismus und unkritisch); Max Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, Heidelberg 1861, 2. Aufl. in 2 Bänden, 1873, — nebst den Nachträgen: Der jetzige Spiritualismus und verwandte Erscheinungen, 1875, und: Die sichtbare und die unsichtbare Welt, 1881 (sehr reichhaltig auch in Bezug auf die Vorgeschichte des Spiritismus und der verwandten Erscheinungen, aber auf magisch-geistergläubigem Standpunkte gearbeitet und deshalb nicht hinreichend unbefangen in kritischer Hinsicht); J. B. Tissandier, Des sciences occultes et du Spiritisme, Paris 1866 (dürftig u. veraltet); R. D. Owen, The Debatable Land, New York 1872; deutsch: Das streitige Land, Leipzig 1876, 2 Bde (Apologie des Spiritismus, mit interess. Beiträgen zu s. Geschichte); W. B. Carpenter, Mesmerism, Spiritualism etc. historically and scientifically considered, London 1877 (vgl. unten S. 663, 20); Emma Hardinge-Britten, Nineteenth Century Miracles, London 1884 (reichhaltig, aber unkritisch, auf ähnlichem Standpunkte gearbeitet wie Howitts History etc.); Constantin Gutberlet, Der Spiritismus (Vereinsschrift d. Görresgesellschaft), Köln 1882; W. Schneider, Der neuere Geisterglaube, Thatsachen, Täuschungen und Theorien, Paderborn 1882; 2. Aufl. 1885 (in histor. Hinsicht besonders reichhaltige röm.-kath. Darstellung); Joseph Dippel, Der neuere Spiritismus, in seinen Wesen dargelegt u. nach seinem Werte geprüft (1. Aufl. 1881), 2. erweit. Aufl. München 1897; A. Wahn, Le spiritisme dans l'antiquité et dans les temps modernes, Paris 1885; Karl du Prel, Studien auf dem Gebiet der Geheimwissenschaften, 2 Bde, Leipzig 1890 f.; ders., Der Spiritismus (Reclams Universalbibl.), Leipzig 1893; Karl Kiesewetter, Geschichte des neueren Occultismus, Bd II (Leipzig 1895), bes. S. 369—400 und 737—780. Auch: „Die Entwicklungsgeschichte des Spiritismus von der Urzeit bis zur Gegenwart (Vortrag), Leipzig 1893; Baudi di Vesme, Gesch. d. Spiritismus, 3 Bde. Aus dem Italienischen durch Feilgenhauer, Leipzig 1898—1900; Paul Schanz, Art. „Spiritualismus“ im KKL² XI, 645 ff.; E. M. Sidgwick, Art. Spiritualism in d. Encycl. Britann. XXII, 402—407; Th. Traub (Stadtpf. in Stuttgart), Der Spiritismus — in der Sammelschrift „Kirchen und Sekten der Gegenwart“, herausg. von Kalb, Stuttgart 1905, S. 411—476.

2. Zur Kritik des S. a) Von naturalistischem Standpunkte aus: E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur I, 141 ff.; II, 1 ff.; Kirchner, Der Spiritismus, die Narrheit unseres Zeitalters, Berlin 1883; Simony, Ueber spirit. Manifestationen, Wien 1884; Steudel, D. Spiritismus vor dem Richterstuhle des philosoph. Verstandes, Stuttg. 1886. b) Von philos. oder theol. vermittelndem Standpunkte aus: Asa Mahan, The phenomena of Spiritualisme scientifically explained and exposed, London 1875; Gottfr. Gentzel, Spiritistische Geständnisse eines ev. Geistlichen über die Wahrheit der christlichen Offenbarung, Leipzig 1877; F. Zöllner, Wissenschaftliche Abhandlungen, Leipzig 1878; Fr. Hoffmann in den Psych. Studien 1876 ff., und Philos. Schriften, Bd VII (Erlangen 1881); J. H. Fichte, Der neue Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen, Leipzig 1878; H. Ulrici, Der sog. Spiritismus: eine rel. Frage, Halle 1879; Joh. Huber, Moderne Magie (in „Nord und Süd“, 1879); G. Th. Fechner, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879; J. Kreyher, Die myst. Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder, 2 Teile, Stuttgart 1880 (Versuch einer Apologie des bibl. Wunderglaubens unter — nicht überall vorsichtiger — Benutzung der spiritistischen Phänome); E. v. Hartmann, Der Spiritismus, Leipzig 1885; gegen ihn A. Aksákow, Animismus und Spiritismus, 2 Bde, Leipzig 1890. c) Vom kath.-orthodoxen Standpunkt (sämtlich der dämonistischen Theorie huldigend): Schneid, Der moderne Spiritismus, philosophisch geprüft, Eichstätt 1880; P. Schanz, Der Spiritismus, Litterar. Rundschau 1880, Nr. 10—12; Dippel, Der neuere Spiritismus in seinem Wesen aufgezeigt &c., Würzburg 1881, 2. Aufl. 1897; Wieser, Der Spiritismus und das Christenthum, Regensburg 1881 (aus der ZkTh); Gutberlet, Schneider s. o.; E. Müller, Natur u. Wunder, Straßburg 1892. d) Vom positiv-evangelischen Standpunkt: Zöckler im Beweis des Glaubens in verschiedenen Jahrgängen seit 1870; ders., Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft II, 406 ff., 564 ff.; Fr. Oehninger, Der moderne Spiritismus, Augsb. 1880; E. Weber, Der moderne Spiritismus, Heilbr. 1883; F. Splittgerber, Zur Würdigung und zum Verständnis des modernen Spiritismus., Ev. KZ 1882. 83; H. O. Kausch, Wort u. Geist, Berlin 1901, S. 234 ff.; Th. Traub, Wider d. Spiritismus, Stuttgart 1904.

Der Spiritismus (Spiritualismus), d. h. die „experimentierende Geisterkunde“, der vermittelst gewisser eigentümlich beanlagter Personen oder Medien hergestellte angebliche

Verkehr mit den Geistern des Jenseits — daher auch Mediumismus — bildet die neuerdings beliebteste Form der Magie (vgl. die Art. Bd XII, bes. S. 60 ff.). Da ihre fast über alle civilisierten Länder der Gegenwart in ziemlicher Zahl verbreiteten Adepten und Apostel trotz mangelnder einheitlicher Organisation eine Art von Genossenschaft bilden, der es auch an einer traditionell gewordenen religiösen Doktrin und einer Art von Kultuspraxis nicht fehlt, so darf mit einem gewissen Recht die Existenz einer Sekte, oder, wenn man will, einer Religion der Spiritisten behauptet werden (s. unten). Der Kern der Sache ist uralt, mag immerhin der Name (zurückgehend auf spirits = abgeschiedene Seelen, Geistererscheinungen) seinen modernen angloamerikanischen Ursprung deutlich genug verraten.

I. Die Vorgeschichte dessen, was man heute „Spiritismus" nennt, läßt sich bis ins zweite vorchristliche Jahrtausend zurückverfolgen, wo das schon im Gesetz des ATs verurteilte Treiben der אֹבוֹת oder Totenbeschwörer (1 Sa 28; Dt 18, 11) den Gegenstand repräsentiert und wo das heidnische Brudervolk der Hebräer im Osten, die Chaldäer, wie auch schon ihre nicht-semitischen Vorgänger, die Akkado-Sumerier, der Pflege ähnlicher Wahrsagekünste obliegen (vgl. den Art. „Magie", Bd XII, 59, 5, sowie Fr. Lenormant, Die Magie der Chaldäer, 1874, S. 508 ff.). Auch in der religiösen Praxis der Indier reicht totenbeschwörende Kunst, ausgeübt durch buddhistische Asketen (die Sramanen = den Σαμαναῖοι bei Clem. Alex. Strom. I, 359, und = den heutigen Schamanen) wohl schon in vorchristliche Zeiten zurück; ebenso die entsprechende Praxis gewisser Zauberkünstler bei den Chinesen, welche abgeschiedene Geister oder Ahnengötter vermittelst der sog. Dualhölzer oder Geistergriffel Figuren oder Buchstaben in den Sand schreiben lassen (Voskamp, Unter dem Banner des Drachen [Berlin 1898], S. 24. 61. 70). Bei den Hellenen und Römern wurden nicht bloß Künste des Geistercitierens, sondern noch mehrere andere Manipulationen des heutigen Spiritismus geübt. Den Goëten der römischen Kaiserzeit war namentlich auch die Gewinnung von Orakeln mittelst klopfender oder sonstwie bewegtwerdender Tische wohlbekannt, wie die merkwürdige fast alle Ingredienzien modern-spiritistischer Praxis namhaft machende Stelle bei Tertullian, Apol. c. 23, zeigt. Sporadisches Vorkommen solcher Zauberkünste läßt sich durch die ganze folgende christliche Geschichte hindurch nachweisen. Ammianus Marcellinus (XXIX, 1, 29) weiß von antiochenischen Magiern unter Kaiser Valens zu erzählen, welche mittelst eines aus Lorbeerzweigen geflochtenen kleinen Tisches weissagten. Ungefähr derselben Zeit mag das dem Neuplatoniker Jamblichus zugeschriebene Werk De mysteriis Aegyptiorum entstammen, das ausführliche Anweisung zum Citieren von Geistern erteilt (noch von Kiesewetter l. c. II, 804 als echte Schrift dem Jambl. verteidigt — aber s. Heinze, Art. „Neuplatonismus" Bd XIII, 870, 54 ff.). Noch im späten Mittelalter und in der nächstfolgenden Zeit soll das Tischrücken, oder wie es damals hieß, das „Aufgehen der Tische", im Kreise kabbalistischer deutscher Juden als ein gewöhnliches Kunststück geübt worden sein; s. des Convertiten Sam. F. Brentz „Jüdischer abgestreifter Schlangenbalg", Oettingen 1614, sowie den Brief Chr. Arnolds an Wagenseil vom Jahre 1674 (bei W. Schneider², S. 89). — Das 18. Jahrhundert ließ, als weiteren Ansatz zur Ausbildung des modernen Spiritismus, das „fanatische Schauen" des schwedischen Visionärs und Sektenstifters Swedenborg samt der darauf gegründeten abenteuerlichen Eschatologie der „Neuen Kirche", sowie damit gleichzeitig den an den angeblichen mystischen Verkehr der kommunistischen Sekte der Shakers (zuerst in England, dann in Nordamerika mit himmlischen Geistern (vgl. Bentzon in RdSM. 1897, 15. Nov.) hervortreten. Woran sich ferner (seit 1784) die mit allerlei abergläubiger Zuthat verbrämten magnetischen Heilkünste Mesmers und seiner Anhänger (Wolfart, Ennemoser, Kieser rc.), die kecken Gaunerstreiche des italienischen Taschenspielers Cagliostro (gest. 1792), sowie der Somnambulismus von Puysegur in Straßburg (1807 ff.), Justinus Kerner in Weinsberg (seit 1824) u. a. anschlossen.

II. Ursprung des Spiritismus in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Auf die bezeichnete Weise vorbereitet, gelangte der eigentliche Spiritismus während der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts in Neu-England durch das voneinander unabhängige Auftreten mehrerer mediumistisch begabter Personen zur Ausbildung. Für die theoretische Grundlegung dessen, was jetzt die Substanz der spiritistischen Lehrtradition bildet, war seit ungefähr 1843 der wunderlich konfuse Hellseher Andrew Jackson Davis zu Poughkeepsie in New York am Hudson thätig. Geboren den 21. August 1826 zu Bloominggrove, Orange County, N. Y., von armen Eltern und während seiner Kinderjahre mehr mit Viehhüten auf dem Felde als mit Lernen in der Schule beschäftigt, wurde er 1843 zum erstenmal von jenen visionären Zuständen überkommen, die er als Kundgebungen aus

dem Jenseits oder „Beeindruckungen" von Geistern auffassen zu müssen meinte. Es soll ein magnetisches Streichverfahren gewesen sein, womit der im Mesmerisieren geschickte Schneider Will. Levingstone das in ihm schlummernde hellseherische Vermögen zuerst weckte. In den beiden nächstfolgenden Jahren waren es gewisse auffallende Phänomene an seinem Zauberkristall, sowie an seinem Hunde, die ihm neue Erleuchtungen zuführten; und bereits 1846 begann er in New York unter wachsendem Zulauf mediumistische Vorträge zu halten, d. h. den Inhalt dessen, was er während längerer oder kürzerer Verzückungszustände mitgeteilt bekommen hatte, zu diktieren und so den Grund zu jener ebenso seltsam konfusen und weitschweifigen als vielbewunderten mediumistischen Litteratur zu legen, welche in Gestalt zahlreicher Bände unter seinem Namen verbreitet wurde. Bereits 1847 erschien, entstanden aus 157 jener Diktate, das erste, ungefähr 1200 Seiten starke, dieser Werke: **The Principles of Nature, her divine Revelations and a Voice to Mankind**, das 1869 eine Verdeutschung unter dem Titel „Die Prinzipien der Natur" (2 Bde) erfuhr und im englischen Original nahezu 50 Auflagen erlebt haben soll. Fast jedes weitere Jahr brachte weitere Folgen der unaufhaltsam anschwellenden spiritistischen Bibliothek, an deren Vermehrung später auch die Frau des gefeierten Sehers, Mrs. Mary F. Davis, sich beteiligte (dabei u. a. das zu monströsem Umfang angeschwollene sechsbändige Werk: **The great Harmonia** [zerfallend in die fünf Abteilungen „der Arzt, der Lehrer, der Seher, der Reformator, der Denker"]; desgleichen die zweimal [1876 durch Kramer und 1884 durch G. C. Wittig] verdeutschte „Philosophie des geistigen Verkehrs"; auch zwei Selbstbiographien des Autors, deren erste 1857 unter dem Titel „Der Zauberstab" [**The Magic Staff**], die zweite 1885 u. d. T.: „Jenseit des Thals" [**Beyond the Valley**] ins Licht trat). — Inzwischen hatte das praktisch-technische Verfahren des Spiritismus auf einem andern Punkte des Staates New York seine Grundlegung erhalten. Zwei weibliche Medien, Leah und Katharine (Katie) Fox, erfuhren in noch ziemlich zartem Alter — die eine zehn-, die andere zwölfjährig — auffallende Kundgebungen aus der Welt des Jenseits, kraft deren sie den mediumistischen Geisterverkehr bald mit ähnlicher Virtuosität wie Davis, und mit noch rascherem propagandistischem Erfolge als er kultivieren lernten. Es war eine unheimliche Spukgeschichte, die das Schwesterpaar berühmt machte und bewirkte, daß sie Davis — von dessen Orakeln sie übrigens anfänglich keine Kunde hatten — als Mitstifterinnen der spiritistischen Sekte zur Seite traten. Im Getäfel der Wand ihres Schlafgemachs hören die beiden Mädchen allnächtlich gewisse Klopftöne. Sie fordern eines Abends den Geist, den sie als Urheber dieser Töne mutmaßen, zum Herklopfen der Zahlen auf; derselbe entspricht ihrer Aufforderung, klopft auch, als die Mutter der Kinder hinzukommt und ihn nach deren Alter fragt, die Zahlen von deren Jahren richtig her und knüpft so eine förmliche Korrespondenz mit dem weiblichen Teil der Familie Fox an, aus welcher man bald die Personalien des Geistes kennen lernte. Während dieser Spuk nach einiger Zeit aufhörte, begannen verschiedene andere Klopfgeister, zuerst in Wänden und Türen des Hauses, nachgerade durch verschiedene Geräte und Möbel, besonders Tische, sich den beiden Medien zu offenbaren. Diese erlangten rasch eine beträchtliche Geschicklichkeit im Hervorlocken aller möglichen Kundgebungen der klopfenden Geister, indem sie — möglicherweise in bewußter Nachbildung der kurz zuvor in Nordamerika erfundenen elektrischen Telegraphenschrift — ein förmliches Klopfalphabet ausdachten, worin beispielsweise ein dreimaliges Pochen die Antwort **yes!**, ein einmaliges dagegen **no!** bedeutete u. s. f. Die Entdeckung der bald in ganz Neu-England das lebhafteste Interesse erregenden und in unzähligen kleineren und größeren Zirkeln nachgeahmten neuen Methode des Geisterbefragens fiel in das Frühjahr des Revolutionsjahres 1848. Sie traf auf bemerkenswerte Weise zusammen einerseits mit dem Bekanntwerden jener Davisschen „Prinzipien der Natur" in weiteren Kreisen, sowie mit einer aufsehenerregenden Spukgeschichte im Hause eines Dr. Phelps zu Stratford (Connecticut), andererseits mit mehreren Vorgängen verwandter Art in der alten Welt; so mit des französischen Magnetiseurs und Geistersehers Cahagnet Enthüllungen in seinen **Arcanes de la vie future dévoilés** (Paris 1848), sowie mit den ersten Mitteilungen des Barons von Reichenbach (gest. 1869) über seine Experimente an sensitiven Personen und seine darauf gegründete Lehre vom Od oder Odyl.

III. Fortentwickelung der spiritistischen Praxis bis zum Stadium ihrer höchsten Blüte (1848—1880). Sehr bald traten im Experimentierverfahren der nordamerikanischen Spiritisten verschiedene Fortbildungs- und Vervollkommnungsversuche hervor, wodurch das Befragen der Spirits erleichtert und die Leistungen der Medien in zunehmendem Maße reichhaltiger und interessanter gestaltet werden sollten.

Zunächst erfand man zur Erleichterung der Korrespondenz mit den Geistern den sog. Psychographen, bestehend in einem an einem der Tischbeine befestigten Bleistift oder Griffel, welcher auf einem untergelegten, mit den Buchstaben des Alphabets beschriebenen Papierstreifen hin und her tanzte und die zur Bildung der Worte miteinander zu verbindenden Buchstaben anzeigte. Ein etwas komplizierteres, aber angeblich wirksameres Instrument für die Aufnahme der Geisterorakel konstruierte 1850 der berühmte Chemiker Robert Hare (gest. 1858) in Philadelphia: das Spiritoskop, bestehend in einem Rundtischchen mit beweglichem Zeiger, der auf die um den Rand herumgeschriebenen Buchstaben oder Ziffern hinwies. Die begabteren Medien bedurften freilich solcher mechanischer Vorrichtungen nicht. Sie teilten das im Zustande der Verzückung (der trance) von den Geistern Erfahrene entweder so wie Davis dictando mit, oder sie produzierten sich als „Schreibmedien", indem sie vor Eintritt des Trancezustandes sich mit Schreibstift und Papier versehen ließen, um dann das während des Zustandes ihnen Eingegebene gleichsam als mechanische Werkzeuge der sich ihnen offenbarenden Spirits niederzuschreiben. — Bald zählte man Hunderte solcher Schreibmedien in den größeren wie kleineren Städten der Union. Leah und Katie Fox behaupteten sich längere Zeit — ungeachtet des Versuches der Buffaloer Professoren Flint und Lee, sie als Betrügerinnen, die jene Klopflaute durch Knacken mit ihren Knieen hervorbrächten, zu erweisen (1851) — in besonderem Ruhm auf diesem Gebiete, auch nachdem beide sich verheiratet hatten.

Beide Methoden oder Stufen der spiritistischen Praxis: jene mehr mechanisch geartete des Geisterbefragens durch Tische, Psychographen oder Spiritoskope, und diese vollkommnere der Schreibmedien und Trancemedien, wanderten seit 1850 aus Amerika in der alten Welt ein und gewannen auch hier der Bewegung Anhänger und Bewunderer zu Tausenden. Eine Frau Hayden aus Boston erntete 1852 und in den nächsten Jahren in England besonderen Ruhm durch ihre mediumistischen Produktionen. — Ziemlich bald trat bei den namhafteren Medien von Profession ein Streben nach möglichster Steigerung und Vermannigfaltigung der in ihren Séancen zum Besten gegebenen Wundereffekte hervor, wodurch — etwa seit Mitte der fünfziger Jahre — der Reihe nach die folgenden Fortschritte in der Kunst des Verkehrs mit der Geisterwelt erzielt wurden.

a) Die Gewinnung direkter Geisterschriften, ohne die vermittelnde Thätigkeit schreibender oder diktierender Medien, gelang zuerst 1856 in Paris dem daselbst lebenden deutschrussischen Baron Ludwig v. Güldenstubbe (gest. 1873) und seinem Genossen dem Grafen d'Ourches. Am 1. August des genannten Jahres hatte der Baron ein unbeschriebenes Stück Briefpapier nebst Bleistift in ein verschlossenes Kästchen deponiert und den Schlüssel dem Grafen zur Aufbewahrung übergeben; und am 13. desselben Monats wurden von dem erstaunten Freundespaar „bereits 30 direkte Geisterschriften erzielt, indem sie jenes Papier auf einen kleinen Glastisch legten". Merkwürdigerweise fanden sie in diesen und den folgenden ähnlichen Fällen „nie diejenige Seite des Papiers beschrieben, wo der Bleistift sich befand, sondern die geheimnisvollen Schriftzüge fand man immer auf der gegen die Glasplatte gelegten, vor Menschenblicken verborgenen Seite". Bald traten zu dem Französisch der ersten Geisterschriften andere Sprachen hinzu, dabei auch alte Idiome, ja selbst ägyptische Hieroglyphenschrift; und zugleich vermehrten sich die Orte sowie die Methoden zur Gewinnung der rätselhaften Schreiborakel, deren Güldenstubbe binnen 12 Jahren nicht weniger als 2000 Stück in 20 verschiedenen Sprachen erhalten haben will. Zur Konstatierung des wirklichen Geisterursprungs oder wunderbaren Charakters der Inschriften wurden angesehene Personen (wie der Dichter Laboulaye, Mr. Lacordaire, ein Bruder des berühmten Dominikaners u. a.) hinzugezogen, welche das Sichbilden der Schriftzüge durch unsichtbare Hand (also wie im Saale Beltsazars, Da 5, 5) mit eigenen Augen beobachtet zu haben erklärten. Die Experimente wurden an verschiedenen öffentlichen Orten gemacht, in den Parks zu Versailles und St. Cloud, im Brit. Museum und der Westminsterabtei in London, sowie mit Erzielung besonders auffallender Resultate auf den Königsgräbern zu St. Denis und im Musée du Louvre. An der Hervorbringung der rätselhaften Inschriften scheint Güldenstubbes Schwester, die mediumistisch-begabte Baronesse Julie Güldenstubbe, einen nicht unwesentlichen Anteil gehabt zu haben. Die Annahme, daß eine un- oder halbbewußte magische Thätigkeit des Geschwisterpaares der Massenproduktion der angeblichen direkten Geisterschriften zu Grunde lag, drängt sich beim Reflektieren auf den großenteils seichten und trivialen Inhalt der Orakel unmittelbar auf. Der Anschauungskreis und das Bildungsniveau des belesenen, aber sentimentaloberflächlichen und schöngeistigen Barons und seiner ähnlich gearteten Schwester erscheint in der Art, wie die angeblichen Spirits sich ausdrückten und kundgaben, aufs genaueste

abgespiegelt. Vgl. H. Leos einschneidende Kritik des Güldenstubbeschen Werks „Pneu-matologie positive", Paris 1857, in Jahrg. 1858 der Ev. KZ; auch Fr. Splittgerbe ebendas. Jahrg. 1882, Nr. 40 und BGl. Bd VI, 1870, S. 347—360.

b) Die Geistermaterialisationen, zuerst hervorgetreten um 1860, bezeichnen eine weiteren Hauptfortschritt in Vervollkommnung der spiritistischen Technik. An ihrer Ein-führung in das Repertoir des von hervorragenderen Medien Geleisteten waren u. a. auch Leah und Katie Fox, insbesondere die letztere, während des späteren Stadiums ihres Wirkens beteiligt. Vor allem aber brachte Daniel Douglas Home, der „Hohepriester des englischen Spiritismus", dieses Bravourstück des Erscheinenlassens vermaterialisierter, d. i. sichtbar und greifbar gewordener Geister in Übung. Geboren 1833 auf den Orkneyinseln (oder nach anderen Angaben in Edinburgh) soll derselbe schon als Kind die Gabe des Ferngesichts und des Verkehrs mit Geistern bethätigt haben, wurde dann, während er als etwa zwanzigjähriger junger Mann im Hause einer Tante in Nordamerika lebte, seine ungewöhnlich bedeutende mediumistische Kraft daran inne, daß des Klopfens, Um-herwerfens und Umherfliegens der Möbel in seinem Zimmer kein Ende werden wollte, und trat — einige Zeit nachdem jene Tante ihn wegen dieser tollen Spukvorgänge aus dem Hause gewiesen — als vorstellunggebendes Medium Kunstreisen durch verschiedene Länder Europas an. In Rom ging er, fasciniert durch die Lektüre von Heiligenlegenden, worin ihm Wundereffekte ähnlich den seinigen entgegentraten, 1856 zum Katholicismus über. In Rußland holte er sich seine Gattin, die Tochter eines Generals Stroll (1858). In Frankreich aber erhob er bald darauf sich auf den Gipfel seines Ruhms durch die alles Frühere von spiritistischen Wundern verdunkelnden Sitzungen, die er als Hofzauber-künstler Napoleons III. in Gegenwart dieses Kaisers, der Kaiserin Eugenie, des Prinzen Murat und zahlreicher anderer hoher Personen abhielt. Hier soll das sich Vermateriali-sieren der Spirits, zunächst in Gestalt des Erscheinens einzelner sicht- und greifbarer Körperteile, besonders Hände von Geistern, durch ihn bewirkt worden sein (Perty, Die myst. Erscheinungen ꝛc. II, 41; Schneider[2] 120). Ähnliche Materialisationen, zuerst bloß von Händen oder Armen, dann aber bald auch von ganzen Phantomgestalten, bewirkte Home später in seinen in London und anderen Städten Englands gegebenen Sitzungen, wo er u. a. an dem berühmten Physiker Will. Crookes einen gläubigen Beobachter dieser Phänomene fand. Seit Anfang der siebziger Jahre verdunkelte ihn freilich Miß Florence Cook, welche zuerst als sechzehnjähriges Mädchen, dann verheiratet als Mrs. Corner, den Ruf erlangte, das kräftigste aller Materialisationsmedien zu sein und, während sie selbst gefesselt im magnetischen Tiefschlaf im Nebenzimmer saß, den ebenso schönen als inter-essanten Geist der Mrs. Katie King (einstiger Hofdame der Königin Katharina von Eng-land vor etwa 200 Jahren) in leibhafter Gestalt erscheinen lassen zu können. Auch in diesem Falle war es hauptsächlich Crookes, der als wissenschaftlicher Gewährsmann für die Thatsächlichkeit der betreffenden Phänomene eintrat, ihnen für längere Zeit Glauben in weiteren Kreisen verschaffte und so das Hervortreten immer zahlreicherer Materiali-sationsmedien provozieren half.

c) Eine fernere Vervollkommnung des spiritistischen Experimentierverfahrens bestand in der Produktion von Geisterphotographien, d. h. in der Erzeugung photographischer Bildnisse von vermaterialisierten Geistern. Zwar die ersten Versuche dieser Art, wie sie um Mitte der siebziger Jahre in Paris hervortraten, wurden als betrügerische Speku-lation eines Photographen Bouguet (und seiner Helfershelfer: des amerikanischen Mediums Albert Firman und des Zeitungsredakteurs Leymarie) entlarvt und, nach ihrer Bloß-stellung durch einen großen Skandalprozeß, gebührend bestraft. Aber was hier mißglückt war, gelang bald im Anschlusse an die Produktionen berühmter Materialisationsmedien aufs beste; und besonders von jenem Katie Kinggeiste der Flor. Cook vermochte Crookes seit Mai 1877 eine ganze Anzahl gut gelungener Aufnahmen zu bewerkstelligen, deren Produkte in den Kreisen der Eingeweihten als treue Abbilder der „engelschönen" Gestalt und Züge des Geistes galten (wobei freilich die Frage, ob nicht etwa beide, Geist und Medium, eine und dieselbe Person seien, unbeantwortet blieb).

d) Den Gipfel ihrer Leistungsfähigkeit erklomm die spiritistische Praxis gegen Ende der siebziger Jahre in den staunenerregenden Produktionen mehrerer mediumistischer Universalgenies, welche die angeführten Kunststücke des Bewirkens direkter Geisterschriften, des Materialisierens und Photographierens allzumal mit Virtuosität ausübten, unter Hinzu-fügung noch einiger weiterer Wundereffekte der unkontrollierbarsten Art, besonders aus dem Bereiche jener Levitationen oder Heb- und Schwebungsphänomene, womit Home bereits früher excelliert hatte (vgl. betreffs dieser Spezialität die Schrift von A. D. Rochas,

Recueil de documents relatifs à la lévitation du corps humain, Paris 1897, und dazu RHR. 1898, I). Desgleichen aus dem des Erscheinens und Wiederverschwindenlassens verschiedener Gegenstände (mystischer Apport von Blumen u. dgl.), der Hervorbringung ungewöhnlicher Lichtphänomene und auffallender Töne u. s. f. Mr. Home, der Prototyp dieser universalistisch zusammenfassenden Form des Mediumismus, war, bevor er eine größere Zahl ebenbürtiger Nebenbuhler darin erhielt, vom Schauplatze seiner Thaten zurückzutreten genötigt worden, da zwei kurz nacheinander erfolgte Kalamitäten — zuerst 1868 der Verlust eines großen Prozesses gegen die Erben der reichen Witwe Lyon in London, die ihn wegen Beschwindelung derselben verklagten und zur Rückzahlung einer von ihr erpreßten Summe von 65000 Pfd. St. nötigten; sodann 1871 das gänzliche Fiasko, das er in einer Sitzung in St. Petersburg machte, wo seine mediumistische Kraft ihn fast völlig verließ — ihn im Urteil eines großen Teils seiner früheren Bewunderer zu Grunde richteten. Statt seiner (gest. im Sommer 1886 zu Auteuil bei Paris) gelangten im Laufe der siebziger Jahre mehrere andere Universalmediums zu großem Ruhme, sämtlich Engländer oder Amerikaner und bald in der einen, bald in der andern jener Produktionsweisen besonders gewandt, ohne darum des Vermögens zur Ausübung auch der übrigen zu entbehren. Neben jener Mrs. Corner (Fl. Cook) in London, einer Miß Wood in Derbyshire, ferner einigen geschickten und begabten männlichen Medien, wie Monk, Harry Bastian, Eglinton (vgl. S. 661, 18) war es der nordamerikanische Dentist Dr. Henry Slade, der als Vertreter dieses Genres besonderen Ruhm erntete. Ihm gelang es auch, zum ersten Male die Aufmerksamkeit der naturwissenschaftlichen und philosophischen Kreise Deutschlands auf die bis dahin hier überwiegend gering geachteten oder ganz ignorierten Phänomene des Spiritismus zu ziehen. Seine Verbindung mit dem Leipziger Professor der Astrophysik Fr. Zöllner (gest. 1882), der seit einem Besuche bei Crookes in England (1875) diesem Kreise von Erscheinungen forschend näher getreten war und in ihnen handgreifliche Bestätigungen für seine idealistische Raumtheorie (Hypothese von vierdimensionalen Raumwesen) zu finden erwartete, bahnte ihm hierzu den Weg. In den Sitzungen, die im November und Dezember 1877, sowie im Mai des folgenden Jahres, in Zöllners Wohnung zu Leipzig, fast stets am hellen Tage (also unter Vermeidung des von fast allen übrigen Medien als erforderlich erachteten abendlichen Helldunkels oder Dunkels), sowie bei Mitanwesenheit noch mehrerer naturwissenschaftlich geschulter Zeugen, besonders der Professoren Wilh. Weber, Th. Fechner, Scheibner &c. von ihm gegeben wurden, ereigneten sich in der That seltsame Dinge, die anders als durch die Annahme der Aktion von Spirits oder irgendwelcher ganz neuen und unerforschten Naturkraft nicht erklärt werden zu können schienen. Außer der Ausführung auffallender Schreibgriffelkunststücke (Hervorbringung längerer Schriftstücke in festverschlossenen Doppeltafeln u. dgl.) und Knotenknüpfungskünste gehörten dahin seltsame Spukvorgänge verschiedener Art. Tische und Magnetnadeln in Slades Nähe schwanken heftig hin und her; eine unmagnetische Stahlnadel wird unter seinem stillwirkenden Einflusse binnen Minuten aufs stärkste magnetisiert; eine Ziehharmonika spielt ohne sichtbare Berührung verschiedene Melodien; Stücke von Steinkohlen, Holz &c. fallen von der Decke des Zimmers herunter, ohne daß man weiß, wer sie geworfen; zwei gedrechselte Holzringe (jeder aus einem Stück ohne irgendwelche Öffnung) befinden sich plötzlich auf unerklärliche Weise am gedrechselten Fuß eines Rundtischchens; eine Tischplatte wird auf nicht minder unbegreifliche Weise von einer großen Muschel durchdrungen &c. Auch an Proben von Materialisierung geistiger Substanzen fehlt es nicht. Zöllners „Wissenschaftliche Abhandlungen", ein mehrbändiges illustriertes Sammelwerk, das neben exaktwissenschaftlichen Beiträgen zur Astrophysik, Elektrizitätslehre &c. verschiedenes Naturphilosophische und Kritisch-Polemische enthält, erstatteten während der Jahre 1878—80 der gelehrten Welt Bericht über diese merkwürdigen Beobachtungsergebnisse und suchten dieselben als stamina zur Begründung einer neuen Disziplin — einer „Transscendentalphysik", der sich auch eine „Transscendentalphysiologie" als Lehre von den Erscheinungen des Hansenschen Lebensmagnetismus oder Hypnotismus anzuschließen habe — zu verwerten. Bei einigen Philosophen, wie Ulrici in Halle, Huber in München, Frz. Hoffmann in Würzburg, teilweise auch Fechner in Leipzig, fanden diese Zöllnerschen Vorschläge dankbares Entgegenkommen (vgl. o. S. 654, 15 die Litt.), während die Mehrzahl der naturwissenschaftlichen Fachgenossen sich entweder vornehm ignorierend und ablehnend verhielt, oder dem Standpunkte jener absoluten Skepsis in Bezug auf die Thatsächlichkeit der Sladeschen Wundereffekte sich zuneigte, wie ihn der Leipziger Philosoph Wundt gleich nach deren erstem Bekanntwerden in einem offenen Sendschreiben an seinen Hallenser Kollegen Ulrici

vertreten hatte. Eine wesentliche Mitschuld am Mißlingen von Zöllners Versuch, den Spiritismus mittelst der Sladeschen Experimente zum Gegenstande ernsterer und anhaltenderer Untersuchung seitens der deutschen Wissenschaft zu erheben, trug, abgesehen von der maßlos heftigen Polemik und der ungeordneten Form seiner „Wissenschaftlichen Abhandlungen", auch das Verhalten seines Mediums Slade. Dieser reiste gerade in dem Momente, wo eine Fortsetzung seiner Experimente unter möglichst verschärfter unparteilicher Kontrolle behufs exakter Sicherstellung des thatsächlich Neuen, Außerordentlichen und nicht Taschenspielerhaften an ihnen dringend wünschenswert gewesen wäre, plötzlich (im Herbst 1878) von Leipzig ab, um sich, angeblich erholungshalber, nach — Melbourne in Australien und später von da nach seiner nordamerikanischen Heimat zurückzubegeben! Der auf ihm lastende Verdacht, doch wesentlich nur mit Taschenspielerkünsten umzugehen, konnte so nicht wohl beseitigt werden. Dies um so weniger, da er schon einmal früher (1876) in England, durch den Physiker Prof. R. Lankester, wegen Betrugs angeklagt und wenigstens in erster Instanz verurteilt worden war, und da manchem, was zu seinen Gunsten sprach (— z. B. einer öffentlichen Erklärung des berühmten Professors der Taschenspielerkunst Bellachini vom 6. Dezember 1877, wonach die Sladeschen Experimente vom Standpunkte der Prestidigitation aus schlechthin unerklärbar seien —) doch auch wieder anderes, minder Günstige gegenüberstand, z. B. die erfolgreiche Nachahmung einiger seiner Knotenknüpfungskunststücke (März 1878) durch die Berliner Physiker Christiani und Kronecker. Über das später ihm widerfahrene Mißgeschick einer völligen Entlarvung s. u. den folg. Abschnitt.

IV. Beginnender Niedergang der spiritistischen Bewegung seit Anfang der achtziger Jahre. Die Zeit der Sladeschen Produktionen in Deutschland darf wohl als der Gipfelpunkt dessen, was der Spiritismus in Bezug auf weite Verbreitung und auf Fesselung des Interesses kompetenter Beurteiler bisher erreicht hat, gelten. Seine Anhängerzahl durfte um das Jahr 1880 wohl auf etliche Millionen geschätzt werden. Hatte man die Stärke der Partei im dritten Jahr ihrer Existenz (1850), als sie noch wesentlich auf Nordamerika beschränkt war, nach mäßiger Schätzung auf ungefähr 50000 Personen angegeben und war dieselbe gegen Ende der fünfziger Jahre bereits auf mehrere Hunderttausend gewachsen, so konnte im September 1868, beim Jahresmeeting der britischen „Progressiven Gesellschaft" in London, die Behauptung aufgestellt werden, daß es in der alten und der neuen Welt zusammen vier Millionen überzeugte Jünger des Spiritismus gebe. Ist man seit den siebziger Jahren über diese Schätzung noch weit hinausgegangen — wie denn die gewöhnliche Berechnung der Gesamtstärke aller Spiritisten eine Zeit lang auf 20 Millionen lautete, ein von dem spiritistischen Wanderredner Dr. Cyriax 1884 in Berlin gehaltener Vortrag aber sogar von 60 Millionen Anhängern der Sekte wissen wollte: so kann von irgend welcher Kontrolle solcher exorbitanten Zahlenangaben selbstverständlich nicht die Rede sein, weil gleich der einheitlichen Organisation auch jede Grundlage für die Statistik der Sekte fehlt und weil die Grenze zwischen erklärten Mitgliedern der geistergläubigen Zirkel und zwischen gelegentlichen Teilnehmern an denselben überall gänzlich fließend und unsicher genannt werden muß. Immerhin darf man von einigen Hunderttausenden eigentlicher Spiritisten wohl auch jetzt noch reden. Allein in den Vereinigten Staaten Nordamerikas gab es nach der letzten Volkszählung des vor. Jahrhunderts 45030 erklärte Bekenner des Spiritismus (wozu eben damals noch ca. 2000 sog. „Theosophen" kamen). Und auch in Deutschland bestehen seit den Tagen Slades und Zöllners etliche spiritistische Vereine, besonders im Königreich Sachsen, in Berlin und mehreren anderen Großstädten, deren Gesamtstärke die Zahl von 10000 Mitgliedern wohl übersteigen dürfte. Jedenfalls besitzt auch Deutschland seit jenem Zeitpunkt eine Mehrheit spiritistischer Organe — außer der 1874 von Rußland aus (durch Alexander Aksakow, vgl. u.) begründeten Monatsschrift „Psychische Studien" drei Wochenblätter: „Licht! mehr Licht" [vgl. S. 662, 26], „Spiritualistische Blätter" und „Der Sprechsaal", sowie seit Oktober 1904 eine monatlich erscheinende „Spiritistische Rundschau" (herausgegeben im Auftrag des „Deutschen Spiritistenbundes" durch Fr. Arthur Schuricht in Chemnitz). Und die spiritistische Zeitschriftenpresse des Auslandes befindet sich teilweise in glänzenden Verhältnissen (z. B. die Bostoner Wochenschrift The Banner of Light mit 30000 Abonnenten; die Londoner Blätter: Light, The Spiritual Magazine, The Medium and Daybreak in ähnlicher Stärke; desgleichen die schon 1858 durch Allan Kardec gegründete Pariser Revue spirite u. s. f.). Schon gegen 1890 gab es über 30 spirit. Organe in englischer Sprache (außer jenen Londoner Blättern noch 26 in Nordamerika und 4 in Australien erscheinende); dazu 15—20 französische (bezw. belgische), 6 deutsche, 3 italienische und gegen 40 spanische (teils für Spanien selbst, teils für die südamerikanischen Länder, vgl. Sidgwick,

Enc. Brit. l. c.). Schon aus diesen Preßverhältnissen können mit einiger Sicherheit auf den noch festen und relativ frequenten Bestand der Genossenschaft Schlüsse gezogen werden. — Trotzdem ist seit etwa 1880 ein nicht abzuleugnender Rückgang im Prosperieren, zunächst des europäischen Spiritismus eingetreten. — Es ereigneten sich nämlich ziemlich bald nach jener plötzlichen Abreise Slades nach Australien mehrere eklatante Fälle von Entlarvung gefeierter Materialisationsmedien, welche den Glauben der Nichtspiritisten an das Vorhandensein irgend welchen transscendenten oder supranaturalen Elements in den Phänomenen des Spiritismus aufs stärkste zu erschüttern geeignet waren und auch auf manche bisher in engerer Verbindung mit der Sekte gestandene beirrend oder verstimmend einwirkten. Zuerst war es Mrs. Florence Corner, welche, nachdem sie acht Jahre hindurch teils in London, teils in China und anderwärts viel angestaunte Proben ihrer mediumistischen Kraft abgelegt hatte, schmählich zu Fall geriet. Sie wurde in London am 10. Januar 1880, während sie behufs Darstellung des weißgekleideten Geists „Maria" ihren Fesseln und einem Teil ihrer Kleider entschlüpft war, durch die derben Fäuste eines Mr. Sitwell erfaßt, während dessen Verbündeter, Hr. v. Buch, die von ihr im „Kabinett" zurückgelassenen Kleidungsstücke und Fesseln triumphierend herbeiholte. Bereits der Mai desselben Jahres brachte die Entlarvung des teils auch als Materialisator, teils als Bewirker verschiedener derartiger Spukkünste wie die Sladeschen berühmten Mr. Eglinton in München. Er hatte das Mißgeschick, während einer Dunkelsitzung einer Verschwörung mehrerer Zeugen als Opfer zu fallen, von denen einer den Schlüssel der Spieldose, welche (nach Eglintons Behauptung) durch Geisterhand gespielt zu werden pflegte, heimlich schwärzte, so daß der in Schwarz abgedrückte Griff des Schlüsses auf der Innenseite der Hand Eglintons diesen als denjenigen verriet, der die Dose im Dunkeln aufgezogen hatte, und so das Abbrechen der mißglückten Sitzung und die sofortige Abreise des Mediums von München nach Paris vernotwendigte. Was in diesen beiden Fällen passiert war, wiederholte sich in den folgenden Jahren noch bei mehreren angesehenen Medien. Eine Mrs. Wood wurde 1882 in London entlarvt. Slade bekam bald darauf in Nordamerika eine schwerere Attacke zu bestehen, als früher durch Lankester in England. Einem Professor M. Hermann soll gelegentlich einer New Yorker Séance seine vollständige Entlarvung gelungen sein und dieser Meister antispiritistischer Kunst (s. u.) legte sich von da an bei seinen Kunstreisen den stolzen Titel bei „Professor Hermann, gerichtlicher Sachverständiger und Entlarver des berühmten amerikanischen Mediums Dr. Slade." Besonderes Aufsehen verursachte die durch den Erzherzog Johann von Österreich am 11. Februar 1884 in Wien bewirkte Entlarvung des englischen Mediums Harry Bastian, eines renommierten Materialisators, den die hinter ihm zuklappenden Flügeltüren des erzherzoglichen Saals wie eine Maus in der Falle abfingen, so daß auch in diesem Falle wieder die Identität von Geist und Medium ad oculos demonstriert war (vgl. des Erzherzogs eigenen Bericht in der Schrift: „Einblicke in den Spiritismus", Linz 1884). — Was die vernichtende Wirkung dieser Entlarvungsfälle noch steigerte, war die mit immer größerem Raffinement ausgebildete Kunst einer Anzahl von Antispiritisten, d. h. geschickten Taschenspielern oder Professoren der natürlichen Magie, welche in ihren Séancen, wenn nicht alle, doch einen beträchtlichen Teil der Wundereffekte des Spiritismus nachbildeten, um denselben bloßzustellen und zu diskredieren. So in England ein Mr. Irving Bishop, in Wien und Berlin zuerst Mr. Stuart Cumberland, dann Hr. Holmes und Madame Fey — lauter Virtuosen in der Kunst des Gedankenlesens, welche diejenige Klasse spiritistischer Phänomene, die sich mittelst dieser Kunst nachahmen ließen, zu analysieren und auf natürliche oder psychologischer Erfahrung konforme Vorgänge zurückzuführen suchten; so andererseits der Hamburger jüdische Kaufmann Abraham, genannt Prof. Bellini, der sich die Kunst des unvermerkten Herausschlüpfens aus Fesseln, womit man ihn gebunden, aneignete und hierdurch sowie durch einige andere gewandte Handgriffe die Entlarvung einiger Pseudomedien, besonders eines Herrn Emil Schraps aus Mülsen (1884) bewirkte. Auch das Auftreten einiger geschickter Magnetiseurs, wie u. a. des Dänen C. Hansen (seit etwa 1879), that dem Spiritismus insofern Abbruch, als ihre Experimente auf dem Gebiete des Hypnotismus oder der künstlichen Erzeugung von Katalepsie (starrkrampfartigen Schlafzuständen) unter den Händen kritisch prüfender physiologischer Forscher wie Heidenhain in Breslau, Preyer in Jena 2c. sich alsbald in natürliche Prozesse ohne allen geheimnisvollen Charakter auflösten und so den Verdacht weckten, daß es mit den Trancezuständen der Medien u. dgl. m. überall wesentlich dieselbe Bewandtnis haben werde. — An mehr oder minder gewichtigen Angriffen auf litterarischem Gebiete fehlte es daneben auch nicht. Die in England und anderwärts während der Jahre 1882—84 großes Aufsehen erregenden

„Confessions of a Medium" (London 1882 u. ö.) suchten in halb romanhafter, halb wahrheitsgetreu berichtender Form den Schleier über den Mysterien des Mediumismus zu lüften, und zwar dies mittelst der Fiktion einer Generalbeichte, welche ein von demselben abtrünnig gewordener Mr. Parker über die während seines Umherreisens mit dem Medium „Thomson" erlebten Fata und Verirrungen darin ablegt. An der deutschen antispiritistischen Litteratur beteiligten sich wetteifernd Photographen und Chemiker wie H. W. Vogel (Aus der neuen Hexenküche ꝛc., 1880), Physiologen wie Fritz Schultze (Die Grundgedanken des Spiritismus und die Kritik derselben, 1881), Zauberapparatenhändler wie C. Willmann (Enthüllungen über das Treiben der Spiritisten, 1885), auch der Philosoph des Unbewußten E. v. Hartmann (Der Spiritismus, 1885) — dieser letztere freilich bei der Annahme bloßen Betrugs oder Humbugs nicht stehen bleibend, vielmehr einen gewissen Kern mystischer Realität (Hallucinationen u. dgl.) in den mediumistischen Vorgängen mutmaßend (vgl. S. 663, 41). — Unter dem Eindruck all dieser Niederlagen ist ein Teil der litterarischen Organe des Spiritismus selbst neuestens dergestalt schüchtern und scheu geworden, daß er für den supranaturalen Charakter alles dessen, was die mediumistischen Erscheinungen in sich schließen, nicht mehr einzutreten wagt. Das deutsche Hauptorgan der Partei, die vom russischen Staatsrat Alex. Akſákow 1874 begründeten und nominell herausgegebenen, in Wahrheit aber von Dr. G. K. Wittig in Leipzig, seit 1899 von F. Maier redigierten „Psychischen Studien" sind von der anfänglich entschieden festgehaltenen Position des orthodoxen, geistergläubigen Spiritismus mehr und mehr abgewichen. Näheres bei Kiesew. I, S. 616 ff. 630 ff. Sie ziehen die Thatsächlichkeit echter Kundgebungen aus dem Jenseits durch die Medien mit aller Bestimmtheit in Zweifel und bekennen sich nur noch zu einem gewissen Psychismus, einer Annahme gewisser minder bekannter Seelenkräfte des Menschen als der bewirkenden Ursachen des Rätselhaften im Verhalten und Wirken der Medien. Der orthodox gerichtete Teil der Spiritisten Deutschlands und der Nachbarländer hat sich deshalb allgemach um neue Preßorgane (wie „Licht, mehr Licht", s. o.) zu scharen begonnen, während andererseits den „Psych. Studien" noch ein zweites, ihr kritisch-skeptisches Verhalten zur Geisterhypothese teilendes, ja noch überbietendes Journal von der mehr naturalistischen Richtung (in der von Dr. Hübbe-Schleiden, später von Göring unter Mitwirkung von Du Prel, Wallace ꝛc. herausgeg. „Sphinx: Monatsschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage", Leipzig seit 1886, eingegangen 1896) zur Seite getreten ist. — Ähnliche Spaltungs- und Parteibildungsprozesse läßt die innere Entwickelung der Sekte auch in anderen Ländern neuestens hervortreten. Daß diejenigen Richtungen, welche statt der früher prädominierenden mystisch-magischen Denk- und Lehrweise einen mehr oder minder ausgeprägten Naturalismus vertreten und den eigentlichen Geisterglauben preisgeben, bald überall das Übergewicht erlangen dürften, darf bei der augenblicklichen Lage der Dinge als überwiegend wahrscheinlich gelten.

V. Theorien zur Erklärung der spiritistischen Phänomene sind in ziemlicher Zahl aufgestellt worden, wie denn z. B. Schneider in dem mehrerwähnten Werke (S. 350 ff.) ihrer nicht weniger als acht anführt und mehr oder minder eingehend beschreibt. Da mehrere derselben fast nur nominell oder betreffs unwesentlicher Details von einander verschieden sind, so lassen sie sich bequem und ohne daß Wesentliches übergangen wird, als eine Vierzahl darstellen. Zwei dieser viererlei Deutungsversuche sind naturalistischer Art, d. h. auf Leugnung der Aktion jenseitiger Kräfte oder persönlicher Geistwesen in den mediumistischen Erscheinungen hinauslaufend, und zwei spiritualistischer oder supranaturalistischer Art, d. h. das Verursachtsein der Phänomene (oder wenigstens eines Teils derselben) durch außermenschliche Geistwesen behauptend.

a) Die Betrugstheorie ist die Annahme des roheren Naturalismus und Skepticismus in Bezug auf die Vorgänge in den Sitzungen des Spiritismus. Sie findet sich mehr oder minder geschickt entwickelt und verteidigt in solchen Schriften wie die oben (S. 661, 59) genannten von Pseudo-Parker, Vogel, Fr. Schultze, Willmann, und vielen ähnlichen; sie scheint auch im wesentlichen den Hintergrund dessen zu bilden, was Erzherzog Johann in der angeführten Broschüre gegenüber dem Spiritismus ausgeführt hat. Eine allseitig einleuchtende Deutung der zu prüfenden rätselhaften Thatsachen vermag sie nicht zu bieten. Gegenüber den angeblichen Geistermaterialisationen mag sie mehr oder minder im Rechte sein, da hinter diesen Vorgängen, so weit die bisherige Beobachtung reicht, immer und überall Schwindel oder listige Täuscherei nachgewiesen worden ist. Aber die Mehrzahl der übrigen auffallenden Phänomene, wie besonders solche hervorragendere Medien wie Home, Slade ꝛc. sie zu produzieren pflegen, spottet eines jeden auf der An-

nahme gemeiner Betrügerei hinauslaufenden Erklärungsversuches. Sie scheint es vielmehr nahe zu legen

b) bei der psychischen Krafttheorie (vgl. Kiesew., Der neuere Okk. I, 506—631) Rat zu suchen, einer zu mehreren Unterarten oder Modifikationen ausgeprägten Theorie, die im allgemeinen irgend welche seelische Funktion des Menschen als erklärendes Moment in Betracht nimmt (daher auch wohl als Psychismus bezeichnet). Als diese Kraft dachte Prof. Thury in Genf (Les tables parlantes etc., 1855) ein unsichtbares Fluidum, das er „Psychode" zu nennen vorschlug, während andere, bei sonstiger sachlicher Übereinstimmung mit seiner Annahme, doch andere Namen wählten, z. B. „psychisches Fluidum" (W. Maxwell, Drei Bücher magnet. Heilkunde, 1855), „psychische Kraft" (E. W. Cox, Spiritualism answered by science, 1872; J. H. Fichte, Der neuere Spiritualismus, 1878 rc.), oder im Anschluß an ältere, vorspiritistische Doktrinen von „Vitalkraft" redeten (Nees van Esenbeck, Carus rc.), oder den Reichenbachschen Namen „Od" wieder hervorzogen (Leeser, Prof. Wundt u. d. Spiritism., 1879; Wipprecht, Der Spiritualismus vor dem Forum der Wissenschaft, 1880, Du Prel, Die Magie als Naturwissenschaft, 1899; er bezeichnet „die Odquelle der menschl. Hand" als diejenige Kraft, welche die Tische beim Tischrücken in Bewegung setzt), oder endlich das geheimnisvolle Agens als „unbewußte Cerebration (Hirnthätigkeit) verbunden mit unwillkürlicher Muskelthätigkeit" definierten. Die letztere Formulierung der Theorie, dem Bestreben möglichster Mechanisierung, d. i. möglichst wenig mystischer Auffassung der betr. Vorgänge entsprungen, hatte an dem 1885 verstorbenen Londoner Physiologen W. B. Carpenter ihren Hauptvertreter, der sie in vielen Schriften (z. B. Mesmerism, Spiritualism etc. 1877) verteidigte und bei dem Hypnotismusforscher Braid in Manchester (gest. 1860), bei Ch. Bray und m. a. Beifall fand. Anderen Physiologen und Pathologen von der mechanisch-materialistischen Schule genügt freilich auch diese relativ vollständige Leugnung des mystischen Charakters der betr. Phänomene noch nicht, weshalb sie — so z. B. der New-Yorker Medizinprofessor W. Hammond in der Schrift Spiritualism and allied causes and conditions of nervous derangement, London 1876), ähnlich der Wiener Elektrotherapeut Benedikt rc. — es vorziehen, eine gestörte Nerventhätigkeit als den Phänomenen zu Grunde liegend zu betrachten und demnach den Spiritismus als rein pathologisches Forschungsobjekt zu behandeln. Wird hier, zugleich mit der Seele, auch jede besondere Seelenfunktion oder -kraft als die Erscheinungen verursachend geleugnet und so faktisch der Übergang auf den Boden jener Betrugstheorie vollzogen, so wird ebendamit auf ein wissenschaftliches Begreifen der sämtlichen in Betracht kommenden Momente des Spiritismus verzichtet und mit eklektischer Willkür bald an diesen, bald an jenen besonderen Seiten des Phänomens achtlos vorübergegangen. Wo deshalb eine wirkliche und ernstliche Theoriebildung in Bezug auf den Gegenstand angestrebt wird, da hält man sich überwiegend an jenes Prinzip der psychischen Kraft, sucht also dem, was thatsächlich am Spiritismus ist, Bereicherungen und Fortbildungen der empirischen Psychologie abzugewinnen, ohne den Glaubenslehren oder Moraldoktrinen der Sekte besondere Beachtung zu widmen. In diesem Sinne hat neben v. Hartmann (s. o. S. 662, 10) besonders Carl du Prel in seiner „Philosophie der Mystik" (1884) u. a. Schriften und Aufsätzen die psychische Krafttheorie zu begründen und auszubilden unternommen. Auf demselben Standpunkt, welcher auch wesentlich derjenige Wittigs und der Psych. Studien ist (s. o. S. 662, 14), betrieb die unter du Prels Mitwirkung erscheinende und von Hübbe-Schleiden geleitete Monatsschrift „Sphinx" ihre Erforschung der in Rede stehenden Phänomene (s. o. S. 662, 28). Über du Prel s. Näheres bei Kiesewetter, N. Okk. I, 749—799.

c) Die Theorie der Spirits oder die orthodox-spiritistische Auffassung adoptiert zwar das Wesentliche der psychischen Krafttheorie und spricht zugleich, da wo es sich um die an schädlichen Pseudomedien zu übende Kritik handelt, der Betrugstheorie ein gewisses Recht zu. Aber sie nimmt die Voraussetzung des öfteren Vorkommens echter und objektiver Geistesoffenbarungen aus dem Jenseits mit hinzu und zwar in der Weise, daß sie die sich kundgebenden Geister für die Seelen verstorbener Menschen hält. Zwei Modifikationen dieser auf die Nekromantie der Alten und die Geisterlehre der schamanistischen Religionen zurückgehenden Annahme gehen nebeneinander her: 1. die Reïnkarationslehre, welche die Spirits ein wiederholtes Verleiblichtwerden und Wiederzurückkehren in den leiblosen Geisteszustand erfahren läßt, also die alt-ägyptische, indische und pythagoräische Seelenwanderungsdoktrin erneuert (vgl. u. S. 664, 55), und 2. die einfachere Geistertheorie der gewöhnlichen Spiritisten, welche ein nur einmaliges Sterben des menschlichen Organismus oder Übergehen der Seele in den Geisteszustand behauptet. Die erstere

Lehrweise, begründet durch den Franzosen Allan Kardec (eig. Rivail, geb. zu Lyon 1803, gest. zu Paris 1869), nach welchem sie auch wohl als „Kardecismus" bezeichnet wird, und später besonders vertreten durch die phantastischen Orakel der ungarischen Baronesse Adelma v. Vay, scheint vorwiegend in Ländern oder Gegenden röm.-kathol. Bekenntnisses verbreitet zu sein, während die Bevölkerung protestantischer Länder im allgemeinen mehr Geneigtheit zur nicht-reïnkarnationistischen Geisterlehre bethätigt. — Der Versuch Zöllners (Kiesewetter, N. Okk. I, S. 665—702), die spirit. Phänomene mittelst seiner Annahme einer „vierten Dimension" oder Theorie der vierdimensionalen Raumwesen zu erklären — von ihm unter Zurückgehen auf theosophische Konzeptionen von Henry More, Oettinger, Fricker &c., sowie auf gelegentliche Äußerungen von Mathematikern wie Kant, Gauß und Riemann, entwickelt in seinen „Wissensch. Abhandlungen" und im Anschlusse an ihn verteidigt von M. Wirth (Zöllners Hypothese intelligenter vierdimensionaler Raumwesen, 1878), Baron Hellenbach (s. u. S. 665, 18), E. Wegener (Zum Zusammenhang von Sein und Denken, 1879) und einigen AA. — deckt sich sachlich im wesentlichen mit der gewöhnlichen Theorie des Spiritismus und bemüht sich, derselben nur einen festeren metaphysisch-naturphilosophischen Unterbau zu geben.

d) Die dämonistische Theorie ist die der christlich-orthodoxen Gegner des Spiritismus. Wirkliche Kundgebungen aus der Geisterwelt läßt auch sie durch die Produktionen der Medien, wenigstens der echten und hervorragend kräftigen, bewirkt werden. Aber sie erklärt die Spirits, unter Verweisung auf das Triviale, Alberne, oft auch Gemeine ihrer Aussagen und auf die (auch spiritistischerseits, bes. in den Psych. Studien, vielfach zugestandene) Nichtidentität der erscheinenden Geister mit den abgeschiedenen Personen, als welche sie sich ausgeben, für „unsaubere Geister" (*πν. ἀκάθαρτα, δαιμόνια*). Sie vergleicht demnach den mediumistischen Verkehr mit solchen Geistwesen — deren Charaktereigentümlichkeit und Zustände etwa nach Maßgabe von Mt 12, 43 ff.; Lc 8, 2; AG 16, 16; 19, 13; Ja 2, 19 &c. beurteilt und beschrieben werden — als etwas Irreligiöses, im Worte Gottes Verbotenes bes. um Lc 16, 31 willen, und behauptet überhaupt die sittliche und religiöse Unzulässigkeit der spiritistischen Experimente als einer modernen Nekromantie oder Magie. Auf diesem Standpunkte, den die katholisch-orthodoxen Kritiker des Spiritismus fast ausnahmslos und mit ihnen übereinstimmend auch ein Teil der positiv-evangelischen Beurteiler festhalten, erscheint das spiritistische Treiben als ein „Pythonismus unserer Tage" (nach dem Ausdruck der Swedenborgianer Neu-Englands, in ihrem wider die dortigen Spiritisten gerichteten Exkommunikationsbeschlusse von New Hampshire, 1858) als eine „neue Zaubereisünde" (G. H. von Schubert, in der bek. Schrift, 1854) als eine Erneuerung des Goeten- und Mysterienunwesens eines Jamblichus (Harleß, Das Buch von den äg. Mysterien, 1858), als eine „Geisel des Christentums, geschwungen durch gefährlichere Feinde als Renan und Strauß" (M. de Mirville, La pneumatologie des esprits et de leurs influences, 4 vols., Paris 1863), ein „nicht von Gott eröffneter und gegebener, sondern die Seele gefährdender Weg" (Luthardt, Brief an Zöllner; s. dessen Wissensch. Abhandlungen III, 562), eine Übung der nekromantischen Kunst, „welche dämonischen Zwecken dient und an deren verderblichen Folgerungen Satan nicht unbeteiligt ist" (Schneider a. a. O. 548 f.; vgl. die ähnlich urteilenden Katholiken Gutberlet und Frz. Walter, Aberglaube und Seelsorge, Paderborn 1904, vgl. Lit. Rundsch. 1904, Nr. 10, S. 310 f.).

VI. Zur Beurteilung der religiösen und ethischen Anschauungen im Spiritismus: Schneider, S. 250 f. 257 f., Eug. Müller, S. 62 f., Dippel, S. 232 ff., C. Gutberlet, Der Kampf um die Seele, Mainz 1899. Die Religions- und Moraldoktrin des Spiritismus hält sich, von einzelnen ehrenvolleren Ausnahmen abgesehen, durchschnittlich auf einem so bedenklich niedrigen Niveau, daß den hier beispielsweise angeführten Zensuren seines religiös-ethischen Gesamtwertes kaum der Vorwurf übermäßiger Schärfe gemacht werden kann. Schon die arge dogmatische Zerrissenheit der Sekte, innerhalb deren mehrere grundverschiedene Strömungen nebeneinander hergehen, weckt kein günstiges Vorurteil; kraß-supranaturalistischer Aberglaube und ordinärste naturalistische, ja materialistische Weisheit treiben im breiten und trüben Schlammbette des Stroms spiritistischer Traditionen ohne klare Scheidung nebeneinander. Zu festen Begriffen und bestimmten Lehrformeln findet man diese geistergläubige Weisheit nirgends entwickelt; was ihren verschiedenen Modifikationen einzig und allein als gemeinsam erscheint, ist die Annahme eines jenseitigen Fortlebens und Sichkundgebens der Menschengeister, vermittelst einer gewissen fluidischen Substanz (bei den Kardecianern „Perisprit" genannt), welche dieselben beim Tode aus dem diesseitigen Leben mit hinübernehmen,

und deren stufenweise Läuterung und höhere Fortentwickelung im Jenseits wenigstens von den ernster gerichteten spiritistischen Parteien ziemlich übereinstimmend gelehrt und geglaubt wird. Eine Mehrheit konzentrischer Sphären, die sich über der Erde erhebt und durch welche die Geister im Laufe ihres Läuterungsprozesses nach und nach ihren Weg zum Himmel zurücklegen, bezeugt die Mehrzahl aller angeseheneren Medien in Amerika wie in der alten Welt — mögen immerhin die Details ihrer Schilderungen variieren und mag beispielsweise in den phantasievollen Schilderungen der Miß Emma Hardinge (bei A. R. Wallace, Die wissensch. Ansicht des Übernatürlichen, S. 73 ff.) eine ethisch strengere Vergeltungslehre entwickelt werden, als in den mehr derbsinnlich gearteten Jenseitsgemälden von Rob. Hare (bei Schneider, S. 240 f.) oder in R. Frieses „Stimmen aus dem Reiche der Geister" (1879), — welche letzteren hauptsächlich auf Ausmalung der allseitigen Ähnlichkeit der Zustände des Jenseits mit denjenigen des Diesseits Fleiß verwenden und in diesen an Swedenborgs Visionen erinnernden Genre die unglaublichsten Kruditäten auftischen. Aber nicht einmal in diesen das Eschatologische betreffenden Grundlehren herrscht allseitige Übereinstimmung; wie denn die bereits angeführte Seelenwanderungsdoktrin der Kardecianer begreiflicherweise auf die jene Sphären betreffenden Vorstellungen eine stark modifizierende Einwirkung übt, und anderwärts noch andere Sonderlehren gehegt werden, z. B. seitens des Wiener spiritistischen Philosophen Baron Lazar H. Hellenbach, der einerseits Reïnkarnationist ist, aber andererseits ein endliches Untergehen der individuellen Seelensubstanzen (nachdem dieselben einen mehrmaligen Wechsel ihres Dimensionalzustandes durchgemacht) behauptet und in Verbindung mit dieser Unsterblichkeitsleugnung auch ein höchstes göttliches Prinzip leugnet, also seinem spiritistischen System einen atheistischen Abschluß gibt. Vgl. Kiesewetter, N. Okk. I, S. 703—748. Gleich den eschatologischen Ansichten der Spiritisten differiert auch, was sie in kosmogonischer und anthropogonischer Hinsicht annehmen, aufs stärkste. Während die dem katholisch-kirchlichen Standpunkt sich nähernden Kardecianer Proben einer ziemlich orthodoxen Behandlung der biblischen Schöpfungs- und Sündenfallslehre liefern — z. B. Kardec, La Genèse, les Miracles et les Prédictions, 6e édit. 1868; Adelma v. Vay, Geist, Kraft und Stoff, 1870; Graf Poninski als Verteidiger der Restitutionshypothese in dem Vortrage: „Vom Nutzen des Spiritismus für die Wissenschaft", Leipzig 1877 — rühmt der Altmeister der nordamerikanischen Spiritisten A. J. Davis sich, die Tierabstammung des Menschen schon geraume Zeit vor Darwin gelehrt zu haben (Schneider, S. 248 f.). Auch Davis Anhänger Hudson Tuttle durfte auf Grund seiner 1859 erschienenen „Arcana of Nature", worin gleichfalls eine spontane Entwickelung der Organismen (vom Amphioxus bis hinauf zum Menschen) gelehrt wird, Prioritätsansprüche gegenüber Darwin und Häckel erheben. Als Hepworth Dixon zu Anfang der sechziger Jahre auf Reisen durch die Vereinigten Staaten den Stoff zu seinem Buche „Neu-Amerika" sammelte, fand er in den spiritistischen Zirkeln, welche er besuchte, die Affenursprungslehre dermaßen verbreitet, daß nicht erst vom britischen Darwinismus her ergangene Einwirkung dieselbe hier heimisch gemacht haben konnte (Neu-Amerika, S. 340; vgl. auch BGl. VI, 355 f.). — Ungleich genug ist ferner, was die verschiedenen Richtungen des Spiritismus auf christologischem und soteriologischem Gebiete lehren. Näheres bei Dippel, S. 169—196. Die Schule Kardecs ist auch da wieder die orthodoxeste. Innerhalb ihrer wird sogar solchen Dogmen wie die unbefleckte Empfängnislehre nicht widersprochen (s. Grand, bei Pezzani, La pluralité des existences de l'ame, p. 363; vgl. BGl. VI, 351 f.), und sowohl Kardec als die Baronesse v. Vay konformieren ihre Lehren und Ratschläge dem kühnsten Mirakelglauben des Katholicismus. Auch bei dem von Haus aus lutherischen Baron Güldenstubbe stößt man hie und da auf positiv-christlich klingende Sätze; einer der von ihm mitgeteilten Geistersprüche lautet: „Der Tod ist immer der bitterste Kelch für den Menschen, aber er ist versüßt durch den, der ihn einst auf dem Calvarienberge gekostet hat" (Pos. Pneumatol., S. 239). Aber bei weitem den meisten Vertretern spiritistischer Religiosität ist Christus bloßer Mensch oder bestenfalls einer der obersten Engel; seine Wunder werden in Konformität gedacht mit den außerordentlichen Effekten des Lebensmagnetismus und Spiritismus, seine Erscheinungen nach dem Tode als „Materialisationen" ꝛc. (vgl. Zöllner, Wissensch. Abhandlungen II, 1187). Hie und da lebt in den spiritistischen Äußerungen über Jesu Person und Werk der krasseste gnostische Doketismus wieder auf, vgl. bes. die J. B. Roustaingsche Evangelienerklärung: „Christl. Spiritismus, oder Offenbarung über die Offenbarung der vier Evangelien ꝛc.", Budweis 1881 (BGl. XX, 195). Die Erlösung ist den meisten Spiritisten wesentlich nur Selbsterlösung des Menschen; ihr Sünde- und Tugendbegriff ist pelagianisch geartet;

ihre ganze Religiosität trägt überwiegend antikirchlichen und klerusfeindlichen Charakter (vgl. das Schriftchen: „Des Klerikalismus unfehlbare Überwinderin" [von M. v. Rappard], 2. Aufl., Chemnitz 1877). Eine deistisch-synkretistische Tendenz zur Gleichstellung Jesu mit den Stiftern anderer Religionen, insbesondere mit Mose und Buddha, wohnt den meisten Propheten der Sekte bei. „Brahma, Buddha, Jupiter und Jehovah", meint jener H. Tuttle (Arc. of Nature), „sie alle müssen der Herrlichkeit unserer neuen Religion weichen!" Und in dem nach Davis' Angaben errichteten „Pantheon des Fortschritts", dem Kultusheiligtum der Spiritisten von Poughkeepsie, figurieren nebeneinander die Standbilder von Brahma, Buddha, Sanchuniathon, Mose, Jesus, Paulus, Luther, Swedenborg, Anna Lee, Jane Southcote, Theodor Parker ꝛc. Besonders starke Beispiele von leichtfertiger Herabsetzung Jesu und zugleich von Mythisierung seiner Geschichte finden sich in der deutsch-amerikanischen Zeitschrift „Der Führer". Es begreift sich hiernach, daß auch ein so unsinniger Schwindel, wie das Treiben der „Theosophischen Gesellschaft" oder der Genossenschaft der „Occultisten" (gestiftet um 1875 in New York durch Colonel H. Olcott und die Russin Helena Blavatsky, dann besonders in Bombay und anderen Städten Angloindiens sowie Japan (vgl. H. Dalton, Auf Missionspfaden S. 177. 384) ausgebreitet, seit den achtziger Jahren aber auch in Deutschland, besonders durch Gründung einer „Theosophischen Societät Germania" in Elberfeld, 1884, angepflanzt) mit einigem Erfolge um sich greifen und für seine Tendenz einer vollständigen Verschmelzung von indisch-buddhistischer Geheimweisheit mit dem Christentum Anhänger gewinnen konnte. Vgl. das dieser besonderen Strömung des Spiritismus dienende Werk von A. P. Sinnet, Die esoterische Lehre des Geheimbuddhismus, Leipzig 1884 (zur Kritik desselben: Evang. KZ 1885, S. 185 ff.; BGl. XXI, 36. 79 f.; die humorist. Beleuchtung von Ad. Bastian, „Spiritisten und Theosophen", in der deutschen Revue 1885, Oktober) und die Schriften von F. Hartmann, Theosophie und die internationale Gesellschaft Leipzig 1894; Die weiße und die schwarze Magie, Leipzig 1894; Die Geheimlehre in der christl. Religion, Leipzig 1895; sowie die Sammlung „Theosophische Schriften", Braunschweig 1894 ff.

Daß es um die Moralität des Spiritismus nach Theorie wie Praxis nicht zum Besten bestellt ist, erhellt zur Genüge schon aus mehrerem bisher Bemerkten. Über die Roheit, cynische Derbheit, bodenlose Verlogenheit der Spirits vieler Zirkel, desgleichen über die Betrügereien und die Gewinnsucht nicht weniger Medien führten schon Kardec und Home in verschiedenen ihrer Schriften bittere Klage — vgl. Homes Lights and Shadows, S. 357 ff.; Kardecs Livre des Esprits und Livre des Mediums (auch dessen kleineres Schriftchen „Über das Wesen des Spiritismus", a. d. Franz., Zwickau 1882, S. 114 ff.). Dieser Ärgernisse sind in den letzten Jahrzehnten wie die gehäuften Entlarvungsfälle seit 1880 zeigen, nicht weniger geworden. Und wenn auch die Fälle, wo die Spirits sich als Verkünder socialistischer Lehren (wie hie und da in den Schriften von Davis und seiner Frau) oder als Urheber lasciver Witze, frivoler Scherzreden oder blasphemischer Äußerungen vernehmen lassen (vgl. Schneider, S. 298 ff.), im ganzen als Ausnahmen gelten dürfen; wenn ferner der Spiritismus als Ganzes nicht für alles, was einzelne seiner Adepten auf moralphilosophischen Gebiete lehren — z. B. auch nicht für des Baron v. Hellenbach Plaidieren für die Herstellung radikaler Änderungen in Bezug auf Erbschaftswesen und Eigentumsbesitz, sowie für die „Gewährung von mehr Freiheit in geschlechtlicher Beziehung" ꝛc. (in seinem Buche: „Die Vorurteile der Menschheit", Bd I, Wien 1879) — verantwortlich gemacht werden kann: so ist doch der Wert und Gehalt dessen, was seine Orakel in ethischer Hinsicht verkündigen und lehren, durchschnittlich ein höchst mittelmäßiger. Auch die verhälnismäßig tugendhaften Spirits bringen immer nur wenig Neues, und fast nie anderes als Schwächliches, in Hinsicht auf sittlich anregende Kraft Dürftiges zur Aussage. Güldenstubbes Geisterschriften ebenso wie Slades Schiefertafelschriften kommen über Gemeinplätze und wässerige Moralsentenzen nicht hinaus. Das Fehlen einer höheren Mission und Legitimation für die Sekte tritt gerade in diesem Bereiche ihres Wirkens vorzugsweise grell zu Tage und giebt deutlich genug zu erkennen, daß wenigstens innerhalb christlich frommer und kirchlicher Kreise ein Existenzrecht für sie nicht ausgemittelt werden kann. **Zöckler †.**

Spiritualen s. d. A. Franz von Assisi Bd VI S. 210,6.

Spitta, K. J. Philipp, gest. 28. Sept. 1859. — Litteratur: Spittas Lieder u. s. w. s. unten; K. K. Münkel, K. J. Ph. Sp., ein Lebensbild, 1861; 2. unv. Ausg., doch mit Fußnoten von O. Mejer, 1892; Ludw. Spitta, K. J. Ph. Sp., Psalter und Harfe mit

einer Einleitung („Eine biographische Ergänzungsstudie zu Münkels Lebensbild“, S. I bis CXXXVI), Gotha 1890. Beide Bücher enthalten treffliche Charakteristiken; Philipp Sp., Lieder aus der Jugendzeit, Leipzig 1898 (herausgeg. v. Sanit. Dr. Peters); Fr. Spitta, Predigten und Gelegenheitsreden, Straßb. 1899, S. 121 ff.; W. Nelle, Zum Gedächtnis Ph. Sp., in der Monatsschr. f. Gottesd. und kirchl. Kunst VI, 1901, S. 249—260, und: Zum Sp.-Jubiläum u. zur Sp.-Litteratur, ebenda, S. 418—422; ders., Ph. Sp., ein Gedenkbüchlein, Berlin 1901; E. E. Koch, Gesch. d. Kirchenliedes, VII, 1872, S. 232 ff.

Karl Johann Philipp Spitta, der Sänger von „Psalter und Harfe“, ist nach der Angabe der Familie am 1. August (nach dem Taufregister der Marktkirche in Hannover am 31. Juli) 1801 in Hannover geboren. Sein Vater, der „Schreib- und Rechenmeister“ Wilhelm Sp., hatte 1791 in zweiter Ehe die Henriette Charlotte Fromme geheiratet, die 1780 vom Judentum zum Christentum übergetreten war. Von den fünf Kindern dieser Ehe war Philipp das vierte. Den Vater verlor er schon am 7. Juli 1805. Im Jahre 1809 verheiratete die Witwe sich wieder. — Nach mir vorliegenden handschriftlichen Ermittelungen L. Spittas gehören die Vorfahren zu den Emigrantenfamilien, die nach der Bartholomäusnacht Frankreich verließen: im Jahre 1575 werden in der Kolonie Frankenthal Jean Spita und Wilkin Spita mit ihren Frauen genannt. Seit 1701 finden wir die Familie in Norddeutschland ansässig. — Philipp besuchte das Gymnasium in Hannover mit gutem Erfolge. Da befiel dem Elfjährigen, der immer klein und zart von Körper gewesen war, ein Leiden, das ihn vier Jahre meist ans Bett fesselte. Als er genesen war, kam er zu dem Uhrmacher Hespe, der neben dem Elternhause wohnte, in die Lehre. Drei und einhalb Jahr hat er in diesem Berufe treu ausgehalten. Aber er war dabei so tief unglücklich, daß er Gott wiederholt um seinen Tod bat. Der Tod seines jüngsten Bruders brachte ihm die Möglichkeit, aufs Gymnasium zurückzukehren. Trotz der Unterbrechung konnte er doch schon Ostern 1821 die Universität Göttingen beziehen. Drei Jahre hat er da Theologie studiert, gleichzeitig mit L. A. Petri (s. d. A.), doch gleichwie dieser von den theologischen Lehrern wenig angeregt. Der Burschenschaft angehörend blieb er doch von dem, was politisch in ihr gärte, unberührt. In einem poetischen Kranze, der „Tafelrunde“, führte er den Namen Adelreich. Allerlei dichterische Pläne beschäftigten ihn, am meisten pflegte er das „Volkslied“. Sein „Sangbüchlein der Liebe für Handwerksleute“ aus jener Zeit enthält hübsche Proben davon. Sein handschriftlicher Nachlaß birgt weit bedeutendere Stücke, als was sich zufällig im Petersschen Nachlasse fand und 1898 daraus veröffentlicht wurde. Auch mit H. Heine verkehrte Sp. damals und später. Heine schätzte ihn als echten Dichter, trotzdem er später (in seiner Harzreise) nach erfolgtem Bruche ihn einmal mit leichtem Spotte behandelt. Musikalisch begabt erfand Sp. auch wohl Melodien zu seinen Liedern. Sein Lieblingsinstrument, die Harfe, fehlte von seiner Studentenzeit bis zu seinem Tode in seinem Hause nicht. Ostern 1824 wurde Sp. Hauslehrer in Lüne bei Lüneburg. Hier nahm sein inneres Leben die entscheidende Wendung der Hingabe an den Herrn. Nicht durch pietistische Gemeinschaften oder Personen, sondern durch Gebet und Lesen der Bibel und der Schriften Luthers vollzog sich diese Wandlung in ihm, nachdem ihm Tholucks „Wahre Weihe des Zweiflers“ den ersten Anstoß gegeben hatte. Nun war sein weltlicher Dichterfrühling so gut wie abgeblüht. Der geistliche aber trieb Blüte um Blüte: in den nahezu fünf Jahren, die Sp. in Lüne zubrachte, sind seine meisten und besten Lieder entstanden. Ende 1828 kam er als Pfarrgehilfe nach Sudwalde. Dann folgte ein Jahrsiebent seelsorgerischer Meisterschaft: von 1830 bis 1837 war er Militär- und Gefängnisgeistlicher in Hameln. In beiden Ämtern waren die Bewegungen, die er hervorrief, so tiefgehende, daß der alte Rationalismus, der in Hameln herrschte, sich in Anklagen und Verleumdungen wider ihn aufbäumte. Das Feuer geistlichen Lebens zündete in der Stadt auch über die Herde der Gefängnis- und Garnisongemeinde hinaus. Aber diesem Feuer der Erweckung war nichts Wildes und Fremdes beigemischt. Sp., eine nüchterne niedersächsische Natur, ein kirchlicher Theologe, wußte die christliche Entschiedenheit, die er weckte und pflegte, in der Nüchternheit zu erhalten. So sehr war er von seiner Gemeindearbeit hingenommen, daß ihn die Herausgabe des ersten Teiles seiner Liedersammlung „Psalter und Harfe“, die nicht er, sondern sein Freund Peters 1833 besorgte, schier etwas Nebensächliches und Zufälliges dünkte. Aber auch von dem Erscheinen des 2. Teiles, den er selbst als Pfarrer von Wechold auf anhaltendes Drängen 1843 herausgab, hat er kein Aufhebens gemacht. Im Oktober 1837 verließ Sp. Hameln, trotz aller Anfeindungen doch von der kirchlichen und der Militärbehörde wegen seiner Wirksamkeit voll anerkannt. Er bekam die Pfarrei zu Wechold bei Hoya in der Wesermarsch, um nun Zeit seines Lebens Landpastor zu bleiben. Im

selben Jahre fand er in Marie Hotzen, der Tochter seines verstorbenen Freundes, des Oberförsters Hotzen in Grohnde, eine gleichgesinnte Lebensgefährtin, mit der er in glücklichster Ehe das verwirklicht hat, was er in seiner liederreichen Zeit in Lüne vom Segen christlichen Ehe- und Familienlebens gesungen. Auch in Wechold kam es zu einer gesunden und nachhaltigen Erweckung. Reichgesegnet war auch die Zeit, die er seit 1847 als Superintendent in dem Lüneburgischen Flecken Wittingen verbrachte. Weniger gelang es ihm, auf dem steinigen und dornigen Acker des Gemeindelebens in dem hildesheimischen Städtchen Peine, wo er 1853 bis 1859 wirkte, dieselben äußerlich hervorstechenden Erfolge zu erzielen, wie in seinen früheren Gemeinden. Im Jahre 1859 zog er als Superintendent nach Burgdorf im Lüneburgischen. Aber nur ein Vierteljahr war ihm hier zu wirken vergönnt. Am 28. September machte ein Herzkrampf seinem Leben ein jähes Ende. Sieben unmündige Kinder umstanden den Sarg des Vaters. Aber des Vaters Segen hat ihnen das Haus gebaut. Drei davon haben sich auf dem Gebiete des liturgischen und kirchlich musikalischen Lebens ausgezeichnet, der Musikforscher und Bachbiograph Philipp Sp., Pfarrer Ludwig Sp., beide schon heimgegangen, und der Straßburger Professor der Theologie Friedrich Sp.

Die sog. Erweckung im hannoverischen Lande, in der Sp.s Gestalt so bedeutend und so typisch hervortritt, war und blieb eine kirchliche. Sie war eine Hinwendung zum entschieden lutherischen Bekenntnis der Väter. Unter den Petri, Münkel, Louis Harms, von Arnswaldt, Münchmeyer vertritt Sp. die stille, den öffentlichen kirchlichen Fragen und Kämpfen abgewandte und abholde Innerlichkeit, der es genug ist, in steter Gemeindearbeit auf und unter der Kanzel Seelen für den Herrn und seine Kirche zu gewinnen. Gewiß seit 1843, vielleicht schon früher, ist selbst von geistlicher Dichtung bei ihm nicht mehr die Rede. Auch schriftstellerisch hervorzutreten hatte er ebenso wenig ein Bedürfnis, wie weiland P. Gerhardt. Nur daß er 1836 und 1839 für den „Christlichen Verein im nördlichen Deutschland" zwei Bändchen „Biblische Andachten" schrieb, die in 30000 Exemplaren verbreitet wurden; er gab sie unentgeltlich und ohne seinen Namen. Sie sind neuerdings wieder herausgegeben. Wie entschieden sein Luthertum war, zeigt sich darin, daß er 1844 an die lutherische Gemeinde in Barmen gewählt werden sollte, 1846 an die lutherische Gemeinde in Elberfeld gewählt wurde, beides aber ausschlug, weil er in seinem Gewissen gebunden war, nicht in die Kirche der Union einzutreten. Erinnert das an die Haltung P. Gerhardts in konfessionellen Dingen, so war Sp. diesem auch darin gleich, daß sich in den Liedern des einen wie des andern keine Spur von dem angedeutet findet, was ihre Zeit konfessionell bewegte. Wie hoch aber nicht bloß die dichterische, sondern vor allem die kirchliche Thätigkeit und der kirchliche Charakter Sp.s geschätzt wurde, ergiebt sich aus den Worten, mit denen die theologische Fakultät zu Göttingen das Doktordiplom begründete, das sie ihm neben anderen „würdigen und hochverdienten Männern" am 23. September 1855, zur Feier des Augsburger Religionsfriedens, verlieh. Da heißt es: „Indem die theologische Fakultät vor allen Sie, hochwürdiger Herr Superintendent, zu diesen Männern rechnet, bittet sie, hierin das lautere und aufrichtige Zeichen längst gehegter Verehrung und Liebe zu erblicken. In der Zeit schmerzlicher Spannung (es sind die konfessionellen Kämpfe gemeint), in die uns die schwere Pflicht der Selbstbewahrung unseres amtlichen Berufes versetzt hat, ist es uns ein um so größeres Bedürfnis, einstimmig auszusprechen, wie die glaubenstreue, innig fromme, unter allen Anfechtungen standhaltende Hirtenpflege und Hirtensorge, in deren Uebung Ew. Hochwürden ein vorleuchtendes Beispiel pastoralen Lebens und Wirkens für die ganze Landeskirche sind, an unserer Fakultät eine dankbare und freudige Zeugin findet. Unsern Wünschen und Gedanken liegt nichts sehnlicher und brünstiger am Herzen, als durch gemeinsames, gegenseitig sich anerkennendes, aneinander lernendes Wirken das Band des Friedens neu anzuziehn und fest zu erhalten".

Die Verbreitung der Liedersammlung Sp.s, „Psalter und Harfe", ist eine fast beispiellose. Schier Jahr um Jahr erschien von dem I. Teile von 1833, der seit 1843 in Verbindung mit dem II. Teile herausgegeben wurde, eine neue Auflage, und seit im Jahre 1889 das Werk für den Druck frei geworden ist, kann man die zahlreichen Ausgaben kaum noch übersehen. Längst ist in Reclams Universalbibliothek wie in Meyers Volksbüchern die Gesamtausgabe von Psalter und Harfe für 20 Pfennige zu haben. Von rein geistlichen Dichtern des 19. Jahrhunderts ist in den beiden genannten Sammlungen nur Sp. vorhanden, ein Beweis für seine Volkstümlichkeit. Ein noch kräftigerer Beweis ist die Aufnahme seiner Lieder in unsere Kirchengesangbücher. Zwar die Gesangbuchsreform der Mitte des vorigen Jahrhunderts konnte unserem Dichter nicht voll gerecht

werden, schon darum nicht, weil sie durchweg unter dem Kanon stand, daß von 1750 (oder gar von 1650) ab „Kirchenlieder" nicht mehr hätten entstehen können noch entstanden seien. Aber die Gesangbücher des letzten Menschenalters haben unbefangen auch Sp.s Liedern Eingang gewährt. A. Knapp hatte schon 1841 veranlaßt, daß ihrer sechs in das württembergische Gesangbuch kamen. Den heutigen Stand erkennt man daraus, daß in sechs Gesangbüchern der beiden letzten Jahrzehnte: Königreich Sachsen (11 Lieder von Sp.), Provinz Sachsen (5), Hannover (8), Baden (15), Rheinland-Westfalen (8), Elsaß-Lothringen (13), im ganzen 27 verschiedene Lieder Sp.s sich finden. Leider aber ist die Übereinstimmung in der Auswahl noch keine große. Denn den genannten sechs Büchern gemeinsam sind nur vier Lieder: „Ich steh in meines Herren Hand." „Ich und mein Haus, wir sind bereit." „O selig Haus, wo man dich aufgenommen". „Bei dir, Jesu, will ich bleiben." Neben ihnen erweist sich z. B. auch das Pfingstlied: „Geist des Glaubens, Geist der Stärke" als vollwichtig für die gottesdienstliche Feier. Mehr Lieder noch sind für Feierstunden im christlichen Hause von Bedeutung. Ein Abendlied wie: „Vollendet hat der Tag die Bahn", ein Jesuslied wie „O Jesu meine Sonne" (in dreistrophiger Verkürzung, die 1. und die beiden letzten Strophen), ein Abschiedslied wie „Was macht ihr, daß ihr weinet," die schönen Naturlieder und andere werden allewege ihre Kraft bewähren. Neben „O selig Haus" und „Ich und mein Haus" tritt das köstliche Trauungslied: „Hüter Israels, behüte" (von H. v. Herzogenberg in Musik gesetzt, MGkK I, 131). Aber die Bedeutung der Sp.schen Lyrik liegt vornehmlich darin, daß sie als Ganzes unserem christlichen Volke so lieb geworden ist. A. Knapp liest man heut höchstens noch in einer Auswahl, Sp.s Sammlung ist und bleibt als Ganzes eins unserer verbreitetsten Erbauungsbücher in gebundener Rede. Das liegt auch darin begründet, daß Sp. nicht ins Massenhafte produziert hat. Der I. Teil enthält 66, der II. 40 Lieder, zusammen 106, annähernd so viel, wie die Zahl der Lieder P. Gerhardts (131) und G. Tersteegens (111). Nachdem 1861, bald nach des Dichters Tode, Peters auf Veranlassung der Witwe Sp.s noch 112 geistliche Dichtungen unter dem Titel „Nachgelassene geistliche Lieder" herausgegeben hatte, hat die Familie allen Anregungen weiterer Veröffentlichungen widerstanden. Übrigens hat die Sammlung von 1861 keine weitere Verbreitung gefunden. L. Spitta giebt in seiner Ausgabe (Gotha 1890) 25 Stücke daraus. In ein Kirchengesangbuch ist keins aufgenommen. Früh wurde „Psalter und Harfe" in fremde Sprachen übersetzt. Bald auch wurden allerlei Ausgaben mit Melodien veranstaltet, mit Kirchenmelodien (von C. F. Becker), mit neu geschaffenen Weisen (z. B. von dem Schweizer Frölich). Allein zu dem Liede „O selig Haus" sind 12 neue Melodien hervorgetreten, die J. Zahn in seinen „Melodien" Bd III und V abdruckt.

Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß in demselben Jahrfünft, in dem Sp. seine meisten und besten Lieder sang (1824—28), auch A. Knapp dichterisch besonders thätig war. Beide wußten damals nicht voneinander. Aber Knapp wußte doch in ganz anderer Weise von einer christlichen Gemeinschaft, als Sp. Knapp wurde durch das aufblühende Missions- und Gemeinschaftsleben in seiner Dichtung getragen, Sp. dagegen war der „Eremit von Lüne". Er hat seinen Weg zum Herrn und zum Preise des Herrn für sich gefunden. Das hat ihn davor behütet, in konventionelles Dichten zu verfallen. Er ist ganz original; Jesusliebe im Novalisschen, im herrnhutischen Stile hat er nie gesungen. Mit Knapp hat er das gemein, daß beide kein großes Interesse daran nahmen, die Festzeiten des Kirchenjahres in Liedern zu besingen, auch das, daß beide ihre ersten Lieder nicht selbst herausgaben; Freunde rangen sie ihnen gleichsam ab. Sonst aber sind die Verschiedenheiten groß. Knapp war als Hymnologe rastlos thätig, Sp. hat sich nie um hymnologische Fragen gekümmert. Knapp ist von Klopstocks Schule nie losgekommen; pathetisch wogt seine Gedankenlyrik dahin. Sp. ist klar, knapp, treffend im Ausdruck, im Versbau von einer Schlichtheit, die an Eintönigkeit streift. Ist Knapp der geistliche Klopstock des 19. Jahrhunderts, so Sp. der Gellert, nur daß seine Herzlichkeit unmittelbarer, wärmer, seine Innigkeit tiefer ist. Und so mögen wir ihn wie mit Gellert auch wohl mit P. Gerhardt vergleichen. Wir haben das vorhin schon angedeutet. Hier sei noch auf Einiges hingewiesen, womit der immerhin bedeutende Abstand zwischen dem großen und dem kleineren Dichter nicht geleugnet noch verringert werden soll. Es ist anziehend in Münkels Lebensbeschreibung zu lesen, wie die Rechtfertigung durch den Glauben das Rückgrat des Sp.schen Christenstandes war und blieb. Nicht dem Pietismus, sondern dem Römerbriefe und Luthers Schriften verdankte Sp. seine innere Umwandlung. Das war auch P. Gerhardts Theologie und Leben: „Ist Gott für mich, so trete" und andere

Lieder zeigen es uns. Ist der Preis aller Gerhardtschen Poesie das „Vertrauenslied“: auch Sp.s hervorragendstes und kirchlichstes Lied ist ein Vertrauenslied: „Ich steh in meines Herren Hand.“ Wie Gerhardt ist Sp. ein weltoffener Dichter: Natur und Haus haben in seinen Liedern eine wohnliche und geweihte Stätte. Seine Natur- und seine Hauslieder sind bis heute seine volkstümlichsten. Sp. wie Gerhardt sind nüchtern im Leben und Dichten. Auch ihre Sprache zeigt es. Bei Sp. wie bei Gerhardt ist die Sprache überall schlicht, doch durchweg ein reines, feines Gewand der Gedanken, fern von Prunk und Schwulst, nie gesucht und geziert. Gesunde Frische, geheiligte Natürlichkeit, dichterische und christliche Wahrhaftigkeit zeichnen ihn aus. Seine Liedersammlung steht unter denen eines einzelnen Dichters des letzten Jahrhunderts darin wohl einzig da, daß sie als Hausgesangbuch, als Trösteinsamkeit, als Liederbuch für Tages- und Jahreszeiten, für Trau- und Geburtstag, für das Berufsleben, für innere Anfechtungen und Erquickungen, für Scheiden und Leiden, für Freude und Glück mit linder Gewalt die Herzen ins Gebet, in die Gelassenheit, zum Frieden führt. Das hat ihr die außerordentliche Verbreitung in unserem christlichen Volke verschafft und sichert sie ihr auch für die Zukunft. Wer aber die beiden Lebensbeschreibungen von Münkel und L. Spitta liest, dem drängt sich die Überzeugung auf: mehr noch als der Dichter ist hier doch der christliche Charakter mit seinem in Gott freien und festen Herzen, in seiner Lauterkeit und Demut, in seinem ruhevollen und doch rastlosen Wirken für den Herrn. **D. Wilhelm Nelle.**

Spittler, Christian Friedrich, geb. 12. April 1782, gest. 8. Dezember 1867. — Johannes Kober, Christian Friedrich Spittlers Leben, Basel, C. F. Spittler 1887, 356 S. — Von demselben Verfasser im 100. Bändchen der Basler „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit“ (1885) eine kurze Uebersicht über Spittlers Leben. — Unvollendet geblieben ist die große, von Spittlers Pflegetochter Susette begonnene Biographie Spittlers: Chr. Fr. Spittler im Rahmen seiner Zeit mit Vorwort von Pfarrer A. Sarasin, Basel, Spittler 1876, 460 S. (führt nur bis zu Spittlers Verehelichung im Jahre 1812). — W. Bornemann, Einführung in die ev. Missionskunde im Anschluß an die Basler Mission, Tübingen u. Leipzig 1902, S. 135—151, 155, 163 f., 200, 327 f. — R. Anstein, Art. „Christentumsgesellschaft in d. PRE³, Bd III, S. 820 f.; G. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit, Bd III, S. 330, 333, 380. — W. Hadorn, Gesch. des Pietismus in den Schweizerischen Reform. Kirchen, Konst. u. Emmishofen 1901, S. 493—504. — P. Eppler, Gesch. d. Basler Mission 1900, S. 6 ff., 18, 104, 119, 234, 240, 258 f. — Einen Einblick in den Geschäftsbetrieb Spittlers gewährt das Buch von Theodor Jäger: Jakob Ludwig Jäger ein Lebensbild (Basel, Spittler 1898, 248 S.). Wegen der statistischen und urkundlichen Angaben wichtig ist die Gedenkschrift zur Feier des 50jährigen Bestandes der Chrischona von Inspektor C. H. Rappard; „Fünfzig Jahre der Pilgermission auf St. Chrischona“, Basel 1890, 272 S. — Mancherlei interessante Beiträge liefern folgende Biographien: Christ. Heinr. Zeller von T. Schölly, Basel 1901; Sam. Gobat von T. Schölly, Basel 1900; Pfarrer Karl Friedr. Werner, Basel; Jos. Josenhans von J. Hesse, (Calw u. Stuttgart 1895); Chr. Gottlob Barths, Leben u. Wirken von Wilh. Kopp, Calw u. Stuttgart 1886; Vater Schneller, ein Patriarch der ev. Mission im hl. Lande, von Ludwig Schneller, Leipzig 1899. — Vgl. auch Pflanz, Verlassen, nicht vergessen, Das hl. Land und die deutsch-ev. Liebesarbeit, Neu-Ruppin 1903. — Der schriftliche Nachlaß Spittlers ist äußerst umfangreich und noch nicht vollständig verwertet. Er ist z. T. bei den Hinterbliebenen, z. T. im Missionshause zu Basel. Spittlers Pflegetochter hatte für die obengenannte, unvollendete Biographie allein nahezu 25000 Briefe zusammengetragen. — Ein Bild Spittlers ist der Koberschen Biographie beigefügt; es ist — bei der Abneigung Spittlers, sich malen oder photographieren zu lassen — ohne sein Wissen hergestellt und soll ziemlich gut getroffen sein.

I. Christian Friedrich Spittler ist eine so eigenartige Persönlichkeit und hat in seinem langen, fast 86jährigen Leben eine so große Zahl christlich-humanitärer Werke und Unternehmungen der Inneren und Äußeren Mission ins Leben gerufen, daß das Lebens- und Charakterbild dieses „Laien“ in einer Encyklopädie wie der vorliegenden nicht fehlen darf. Seine Jugendzeit gehörte seiner schwäbischen Heimat, sein ganzes späteres Leben und Wirken hatte in der Stadt Basel seinen Mittelpunkt.

Spittlers Vater war Pfarrer zu Wimsheim im Württembergischen, seine Vorfahren tüchtige und fromme, von Österreich eingewanderte Evangelische, dem Beamtenstand angehörig. Sein älterer Bruder Fritz starb infolge einer Ansteckung, die er sich als Student bei der Pflege seines Freundes Bahnmaier zugezogen hatte. So übertrug Bahnmaier seine Dankbarkeit und Freundschaft auf den jüngeren Bruder, was für dessen Entwickelung und Lebensgang von großer Bedeutung wurde und ihn mit allerlei einflußreichen Persönlichkeiten in Beziehung brachte. Spittler, der bereits als elfjähriger Knabe seinen Vater verlor, besuchte 1793—96 die Lateinschule zu Kirchheim. Einem ihm dort von dem strengen Lehrer lahmgeschlagenen Mittelfinger verdankte er später in kritischer Zeit die

Freiheit vom Militärdienst. Nach seiner Konfirmation wandte er sich der kameralistischen Laufbahn und dem Verwaltungsdienste zu und zeigte große Federgewandtheit und Leichtigkeit der Arbeit. Als er gleichwohl nach beendeter Lehrzeit (1796—1800) sich in diesem Fache nicht befriedigt fand, dachte er eine Zeit lang daran, nach Amerika auszuwandern. Aber eine plötzliche Ohnmacht rüttelte ihn aus seiner damaligen Unklarheit und Zerfahrenheit auf und erfüllte ihn mit Sehnsucht nach einer ausgeprägt christlichen Umgebung und Wirksamkeit.

Diesem Wunsche entsprach 1801 ein Ruf nach Basel als Gehilfe Dr. Steinkopfs, des damaligen Sekretärs der „Christentumsgesellschaft" (s. d. A. Bd III S. 820ff.), eines bedeutenden und auf dem Gebiete der Mission überaus thätigen und fruchtbaren Mannes, der gerade damals als Prediger für eine deutsche Gemeinde in London in Aussicht genommen war und bald darauf Basel verließ. Mit Steinkopf blieb Spittler in dauernder Verbindung. Eine innige Freundschaft schloß er bei aller Charakterverschiedenheit mit Christian Gottlieb Blumhardt, der 1803—1807 Steinkopfs Nachfolger im Sekretariat der Christentumsgesellschaft und später (1816—1838) erster Inspektor der Basler Missionsgesellschaft war; mit ihm ist er auch in einem Grabe vereint. In den ersten Jahren seines Basler Aufenthalts war Spittlers Stellung eine recht abhängige und unsichere, auch an mancherlei Demütigungen und Entbehrungen fehlte es nicht. Aber daneben empfing er auch freundliche Eindrücke und unter der Aufsicht des strengen Kommis Schäuffelin eine gute Durchbildung für sein Arbeitsfeld: er hatte die Buchführung, das Rechnungswesen und die Korrespondenz der Christentumsgesellschaft und der bald von ihr in Basel begründeten Bibelgesellschaft und Traktatgesellschaft. Erst 1805 wurde seine Stellung genau reguliert und mit einem festen Gehalt bedacht. Bei Blumhardts Ausscheiden 1807 wurde sodann die gesamte Sekretariatsarbeit Spittler übertragen, und im folgenden Jahre, als man Miene machte, ihn wieder ins heimatliche Schwabenland zurückzuberufen, wurde er auch offiziell zum Sekretär ernannt, — eine einflußreiche und verantwortungsvolle Stellung, die er bis an sein Ende versehen hat. So ist Spittler frühzeitig in mannigfache und lebendige Verbindung eingetreten mit einer Fülle von bedeutenden christlichen Persönlichkeiten der verschiedensten Länder, namentlich mit fast allen pietistisch gerichteten Kreisen jener Zeit, auch mit manchen durch innige Frömmigkeit weitherzig gewordenen Katholiken, wie Goßner, Boos, Langenmaier, Sailer, Fenneberg, Christoph Schmid, Leander van Eß, Huber, Veit Burg. Und als dann die Christentumsgesellschaft, hauptsächlich infolge der mannigfachen von ihr ausgegangenen Vereine und Werke, der allmählichen Auflösung verfiel, hat sie zuletzt in Spittlers Wirksamkeit und Person noch Jahrzehnte lang ihren Zeugen und Vertreter gehabt, der z. B. auch das Organ der Gesellschaft (die „Sammlungen für Liebhaber christl. Wahrheit u. Gottseligkeit") nach 1830 auf eigene Kosten weiterführte. Die Kinderlosigkeit seiner glücklichen Ehe (1812—1844) mit Susanna Götz, die er heimführte, sobald er das Bürgerrecht von Davos erhalten hatte, ward ihm Veranlassung, zwei fremde Kinder zu adoptieren, und gab ihm die Freiheit, mit seiner Gattin um so mehr auch andern Menschen sich zu widmen. Im Jahre 1812 erwarb er das „Fälkli" und gründete dort eine Buchhandlung und 1834 eine Leihbibliothek. Allein schon 1841 beschränkte er das Geschäft wieder auf Bibeln, Traktate und Schriften der Christentumsgesellschaft, bis er 1844—47 in dem Kaufmann Naumann und später in J. L. Jäger verständnisvolle Gehilfen und Teilhaber fand, die bei seiner kindlichen Naivität in Geldangelegenheiten und seinem Mangel an kaufmännischem Sinn für ihn unentbehrlich waren.

Selbstverständlich war Spittlers Frömmigkeit wie die seiner ganzen Umgebung pietistisch, aber durchaus nicht schablonenhaft. In gewissen Dingen eng und zäh, hatte er sich doch auch in religiösen Fragen eine große Freiheit und Elastizität bewahrt. Sinn für kirchliche Ordnungen, für theologisches Denken, für wissenschaftliche Klarheit war ihm nur in geringem Maße eigen. Auf Prinzipien hielt er, wie er selbst sagte, nicht viel. Oft fehlte es ihm — auch bei seinen eignen Unternehmungen — an der rechten Übersicht und an der Sicherheit der Gesichtspunkte und Maßstäbe. Aber im Evangelium lebte er, die lebendigen Persönlichkeiten liebte er, ihnen suchte er in ihren Nöten zu dienen, sie suchte er aber auch für alle ihm am Herzen liegenden Werke zu interessieren und zu verwenden. Oft enttäuscht durch die, denen er half, und zuweilen lästig denen, deren Kräfte und Mittel er in Anspruch nahm, hörte er bis an sein Lebensende nicht auf, mit dem unermüdlichen Thatendrang und dem erfinderischen Geist wärmster Liebe, wo er nur konnte, zu helfen, zu raten, zu dienen, zu bitten, zu nehmen und zu geben. In dieser Gesinnung ist er, auch in schweren Zeiten und trüben Erfahrungen, stets hoffnungsfreudig

und jugendfrisch geblieben, auch als er längst der Patriarch seines Kreises, der „alte Papa Spittler“, geworden war. Den Durchbruch der Gnade glaubte er am 11. April 1806 erlebt zu haben. Auf sein triumphierendes Bekenntnis dieses Erlebnisses schrieb ihm sein väterlicher Freund Abraham Preiswerk ermunternd und nüchtern zugleich: „Du, lieber Bruder, bist noch jung und kommst erst ins Feld, wirst aber schon noch Pulver zu riechen bekommen.“ Immerhin bewies Spittler fortan ein außerordentliches Gleichmaß christlicher Gesinnung und freudiger Stimmung, wie es eben aus der festen Gewißheit der Gnade und Gotteskindschaft erwächst. Aus der hl. Schrift zu schöpfen mit Gottvertrauen und Gebet, täglich — auch im hohen Alter — sich in seinem Katechismus zu üben, in kindlicher Demut und Dankbarkeit den Frieden seiner Seele zu pflegen, in barmherzigem Sinn und schlichtester Form allezeit Werke der christlichen Liebe zu treiben, — das war ihm zur zweiten Natur geworden. Die Freude an dem eignen Wirken und seinen Erfolgen ist ihm zuweilen als Eitelkeit ausgelegt worden. Daß er über die ihm für seine Unternehmungen zugeflossenen Gelder nie öffentliche Rechenschaft ablegte, erklärt sich aus der Art der ganz auf Vertrauen gegründeten Christentumsgesellschaft; es war patriarchalisch, wurde aber von Jahr zu Jahr weniger zeitgemäß. Die Planlosigkeit vieler einzelner Pläne, von denen manche rasch, unausgeglichen, allzu umfassend ins Werk gesetzt, scheiterten, trugen ihm bei vielen den Vorwurf der Unberechenbarkeit, der Unvorsichtigkeit und Willkür ein. Auch geriet er bei seiner Zähigkeit, seine Pläne durchzusetzen, mehrfach in die Versuchung, bei Dingen von öffentlichem Interesse seiner Privatliebhaberei zu folgen oder den Gegner, den er nicht überwinden und überzeugen konnte, zu umgehen; in einzelnen Fällen ist er bis an die Grenze gekommen, wo man von Geradheit kaum mehr sprechen kann. Aber das war keine bewußte Unaufrichtigkeit, sondern eine Schwäche, die aus Eigensinn und Friedensbedürfnis eigenartig gemischt war. Es war auch die Folge seiner Vielgeschäftigkeit, die es zu einem abgeklärten organischen Zusammenhang seiner zahlreichen Unternehmungen nicht kommen ließ. Bei sektiererisch gerichteten Frommen empfand er in der Regel nur die Wärme, das Lebensvolle und Thatkräftige, selten das Verwirrende und Zersetzende ihres Auftretens. Der Theologie gegenüber war er skeptisch und argwöhnisch, in Fragen irdischer Politik beschränkt und naiv. Letzteres zeigte sich in dem Briefwechsel, den er gelegentlich der Neuenburger Angelegenheit 1856 und 1857 mit dem damaligen Berliner Oberhofprediger Wilhelm Hoffmann hatte, von dem er eine politische Beeinflussung des preußischen Königs erhoffte. Sein Argwohn gegen die kritische Theologie entlud sich gegenüber dem 1822 nach Basel berufenen De Wette in öffentlichen und privaten Protesten, wurde aber, was De Wette selbst anlangt, durch persönliche Aussprache und dadurch begründete gegenseitige Hochachtung ziemlich bald beschwichtigt. Übrigens mied Spittler, selbst der Redegabe nicht mächtig, am liebsten die große Öffentlichkeit und wirkte lieber mit Worten und Briefen in der Stille. Da suchte er — als ein „Handlanger Gottes“, wie er selbst sich gern nannte — Stein um Stein für den Bau des Gottesreiches zu holen, weiterzureichen und zu schichten. In den mancherlei öffentlichen und privaten Nöten und Aufgaben, die sein liebewarmes Herz gewahrte und empfand, pflegte er nicht zu jammern, schelten und räsonnieren, sondern er suchte mit der That zu trösten, zu helfen und zu bessern. Jedes Elend gebar ihm einen Plan. Jede Not erweckte seine Initiative und seine Kraft. Jeder Schaden trieb ihn zu einem Versuch der Abhilfe, zu einer Veranstaltung rettender Liebe. Fast alle die Thätigkeiten, Anstalten und Unternehmungen, die man später unter dem einheitlichen Namen der „Inneren Mission“ zusammengefaßt hat, haben bereits in Spittler ihren Pfadfinder und praktischen Bahnbrecher gehabt. Er war ein Genie in der christlichen Liebesthätigkeit. Bei aller charakteristischen Verschiedenheit ist Spittler in gewissem Sinne das süddeutsche Gegenstück zu Wichern.

II. Um sich einen Überblick über Spittlers Wirksamkeit zu verschaffen, betrachtet man am Besten seine Bestrebungen und Unternehmungen in drei Gruppen: eine große Anzahl einzelner, zusammenhangsloser oder nur locker miteinander verbundener Pläne und Werke eröffnet zuerst einen Blick in die Mannigfaltigkeit und erstaunliche Fruchtbarkeit seines charitativen Schaffens; sodann ist die „Pilgermission“ in ihrer wechselnden Ausgestaltung dasjenige Unternehmen, das für Spittler am meisten charakteristisch ist und ihm wohl ganz besonders am Herzen lag; endlich ist, um die Art seiner Persönlichkeit völlig zu würdigen, seine Stellung zur Basler Missionsgesellschaft genauer darzulegen.

1. Die mancherlei einzelnen Werke, die zuerst zu erwähnen sind, sollten z. T. vorübergehenden, durch besondere geschichtliche Umstände hervorgerufenen Nöten und Gefahren, z. T. dauernden und allgemeinen Schäden des Volkslebens begegnen. Manche sind von

bleibender Bedeutung, viele nur von kurzer Dauer gewesen; bei einzelnen ist man über den Plan und Ausgang kaum hinausgekommen. Bei den meisten war Spittler selbst der Urheber und die treibende Kraft, bei andern war er wenigstens stark beteiligt, gab die Anregung oder entwarf den Plan. In den ersten Jahren seines Basler Aufenthalts hat er in abhängiger und untergeordneter Stellung verschiedene Gründungen, z. B. die Basler Bibelgesellschaft (1804) und bald darauf die Traktatgesellschaft, miterlebt. Später, zumal seit 1812, tritt er überall mehr in den Vordergrund. Es genügt, diese Unternehmungen kurz aufzuzählen und dabei diejenigen hervorzuheben, die dauernde Lebenskraft bewiesen haben.

In den Jahren der Franzosenzeit 1812 und 1813 wirkte Spittler vielseitig und energisch für Arbeitslose und Arme, für die Soldaten und das in Not geratene Volk, für Kranke und Verwundete, — durch Thätigkeit in den Lazaretten, Berufung von Krankenpflegern, Vermittelung von Herbergen, durch Bitten und Aufrufe, durch Verteilung von Schriften und Traktaten; selbst dem Kaiser von Rußland und dem König von Preußen durfte er damals im Namen der Traktatgesellschaft christliche Schriften überreichen. Sodann hat er in jener Zeit manchen heimatlosen, reisenden oder verfolgten Christen, auch katholischen Bekenntnisses, Obdach und Hilfe, Arbeit und Gemeinschaft, dargeboten, z. B. dem Priester Ignaz Lindl, dem Schneidergesellen und Erweckungsprediger Jakob Ganz, dem Oberpostdirektor Kellner, der Frau von Krüdener. In der Zeit des griechischen Befreiungskrieges gründete er 1826 einen „Verein zur sittlich-religiösen Einwirkung auf die Griechen"; er sandte auch zwei Missionszöglinge zur Rekognoszierung aus. Dann kaufte er 1827 eine Anzahl von Griechenknaben aus der Sklaverei los und gründete für ihre Erziehung und Ausbildung die „Griechenanstalt" in Beuggen, die bis 1832 — allerdings ohne größere Erfolge — bestanden hat. In den Wirren zwischen Basel-Stadt und Basel-Land 1831 nahm er sich besonders der Vertriebenen und Verunglückten an. Im Jahre 1833 veranstaltete er eine Sammlung für die von den Tscherkessen geraubten Kinder am Kaukasus und für den Waldenser Schullehrer Benecke. Bei dem Bau des Eisenbahntunnels durch den Hauenstein, der englischen Unternehmern übertragen war, sorgte er 1855 für die Kinder der Arbeiter durch eine englische Schule. Während des Krieges 1866 trug er bei zur Bibelverbreitung und zum Spitaldienst in den deutschen Heeren. So nahm er jedes größere zeitgeschichtliche Ereignis im Sinne der christlichen Liebe auf als eine Aufforderung zu charitativer Arbeit.

Aber auch abgesehen von solchen besonderen geschichtlichen Anläßen war er stets auf Organisationen christlicher Liebesthätigkeit bedacht. Schon 1812 richtete er im „Fälkli" ein Alumneum für bedürftige Theologiestudierende und eine wöchentliche vertrauliche Zusammenkunft zur Erbauung, das „Kämmerli", ein, 1830 eine Stiftung zur Bibelverteilung an arme Kinder. Dann wandelte er 1833 die Griechenanstalt in eine Taubstummenanstalt um, die 1838 auf den Pilgerhof in Riehen bei Basel verlegt wurde und noch heute in reichem Segen wirkt. Auf Spittlers Vorschlag gründete 1845 eine wohlhabende, fromme Basler Dame das ebenfalls heute noch blühende Basler Kinderhospital. Bald darauf bemühte er sich für die württembergische Kolonie Wilhelmsdorf, wie er früher schon für ein Witwenhaus in Kornthal und für ein Asyl für entlassene weibliche Strafgefangene auf dem Lindenhof eingetreten war. Das Waisenhaus in Lahr und Dinglingen (1849) geht ebenfalls auf Spittlers eindringliche Anregung zurück. In demselben Jahre kaufte er das Gut Pfingstweide bei Wilhelmsdorf, um dort eine Brüderanstalt zu gründen für Evangelisation in katholischen Gegenden; dieselbe wurde 1862 in eine Anstalt für Epileptische verwandelt und 1868 an eine besondere Gesellschaft abgetreten. Eine Kleinkinderschule richtete er 1850 in Bettingen bei Basel ein. Besonders wertvoll war Spittlers Eintreten für die Diakonissensache. Schon 1841 hatte er einen Verein für christliche Krankenpflege in Basel ins Leben gerufen. Als dann Pastor Fliedner auf seiner Palästinareise 1851 sowohl bei der Hinfahrt wie bei der Heimkehr in Basel sich aufhielt, bildete Spittler ein Komitee für das Diakonissenwesen: schon 1852 konnte man das Diakonissenhaus in Riehen eröffnen, bald auch daneben ein Feierabendhaus für kränkliche und alte Diakonissen. 1855 errichtete Spittler eine „Freiwillige Zwangarbeitsanstalt", d. h. nach unsern heutigen Sprachgebrauch eine Arbeiterkolonie auf dem Maienbühl; 1858 eine christliche Mägdeherberge und ein Feierabendhaus für alternde Dienstboten. Der Versuch, auf der Chrischona eine Erziehungsanstalt von christlichen Waisenknaben zu bäuerlicher Arbeit einzurichten, scheiterte ebenso, wie der andre, ebendort ein Refugium für übergetretene katholische Priester zu schaffen; Spittler eröffnete statt dessen dort eine Druckerei. Andre Pläne aus Spittlers letzter Lebenszeit, z. B. eine Schule für

Negerknaben in Inzlingen, eine Evangelisationsarbeit unter den Holzknechten in den Vogesen, sind gleichfalls nicht zur Ausführung gekommen. Ohne größeren Erfolg waren in früherer Zeit seine Bemühungen für die Judenmission geblieben: die bereits 1812 im Fälkli eröffnete Judenschule, der später gegründete Verein zur Förderung des Christentums unter den Juden und die von einem Freunde in Sitzenkirch gestiftete Erziehungsanstalt für Judenkinder. Auch mit der Erziehung einiger 1843 auf die Chrischona übernommener, junger Armenier erntete Spittler nicht gerade Freude und Erfolge. Ob seine Verhandlungen mit dem evangelischen Botschaftsprediger Schmieder in Rom, auch bei den evangelischen Deutschen Italiens Sinn für christliche Gemeinschaft und Liebesthätigkeit zu wecken, irgend welche besondere Wirkung gehabt haben, steht dahin. Dagegen muß noch nachdrücklichst hervorgehoben werden, daß Spittler unendlich vielen einzelnen Personen in den verschiedensten Notlagen geholfen, namentlich auch jungen Männern das theologische Studium und die Lehrerlaufbahn ermöglicht hat. Ein jeder wußte, daß Spittler half, wenn und soweit er helfen konnte. Ihm ist im letzten Grunde auch die Entstehung und Erhaltung der berühmten „Freiwilligen Armenschullehreranstalt“ zu Beuggen zu danken, die für Lernende und Lehrende von gleichem Segen war: von ihm stammte der Plan zu dem Unternehmen, er hatte für dasselbe die charaktervolle Persönlichkeit des Inspektors und Leiters Zeller gewonnen, er hat die Anstalt in jeder Weise unterstützt und dem Interesse und der Hilfe weiter Kreise nahegebracht.

2. Typisch für Spittlers Ideale und Arbeit ist aber vor allem das Unternehmen der „Pilgermission“ und der „Pilgerstraßen“. Es war seine Überzeugung, daß zur Evangelisation unter den Katholiken und in kirchlich verwahrlosten evangelischen Gebieten wie zur Mission in heidnischen Ländern niemand so geeignet sei wie tüchtige, gläubige, bibelfeste Handwerker, Bauern und andere Laien. Reisend, wie es nun einmal Handwerksbrauch ist, sollten sie von Ort zu Ort ziehen als „Pilger“, hier oder da einen längeren Aufenthalt machen und auf ihren Fahrten wie in ihren Quartieren durch Wort, Wandel und Schriften für das Gottesreich werben. Schon 1827 hatte er in diesem Sinne Mitglieder des Basler Jünglingsvereins nach Frankreich, Belgien, Österreich und Bayern ausgesandt. Allein er überzeugte sich bald, daß doch eine gewisse Vorbildung und eine zusammenhängende Organisation dabei nötig sei. So war er seitdem darauf bedacht, eine entsprechende Anstalt zu gründen. Zugleich gestaltete sich seine Idee nun dahin aus, daß es darauf ankäme, eine „Pilgerstraße“ zu gründen, eine missionarische Etappenstraße, eine Kette kleiner christlicher Kolonien, die, etwa immer eine Tagereise voneinander entfernt, aus einer Anzahl solcher christlich gesinnter Handwerker bestehen und zugleich sich untereinander und den einzelnen ausziehenden und reisenden Pilgern als Rückhalt dienen könnten. Im Zusammenhang mit den damaligen Arbeitsgebieten und Hoffnungen der Basler Mission plante Spittler zuerst 1829 eine solche „Pilgermission“ für Südrußland, wo jedoch bald die Wirksamkeit der Basler Missionare ein Ende hatte. Auch in andrer Hinsicht erlebte man zunächst Enttäuschungen. Der mit Spittler befreundete Pfarrer Haag, der 1834 in Feuerbach bei Kandern eine Pilgermissionsanstalt gründete, wurde bald seines Amtes entsetzt; die Zöglinge traten nach einiger Zeit als Kolporteure der Basler Bibelgesellschaft ein. Nun richtete Spittler seine Blicke auf den Orient. Er gründete 1834 einen Palästinaverein und beriet sich mit Gobat, der damals zum zweiten Male nach Abessynien reiste. Einen neuen Antrieb empfing Spittler auf einer Reise, die ihn 1836 in Gemeinschaft mit seinen Freunden Osiander und Barth (dem Begründer und Leiter des Calwer Verlagsvereins) zu Professor Schubert nach München führte. Schubert war im Begriff, nach Palästina abzureisen. So verhandelte man denn darüber, wie man dem heiligen Lande den Segen des Evangeliums bringen könnte. Von Palästina aus bat dann Schubert dringend um Sendung christlicher deutscher Handwerker nach Jerusalem, und zugleich gründete Pfarrer Preiswerk in Basel die Zeitschrift „Das Morgenland“, die aber nur sechs Jahrgänge erlebte.

Die „Pilgerschule“, die der exzentrische Arzt De Valenti 1834 in Riehen auf Spittlers Veranlassung eröffnet hatte, war schon nach zwei Jahren infolge von Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Stiftern eingegangen. Da that Spittler 1840 einen Schritt, der, so unklar noch die Zukunft vor ihm lag, für die Pilgermission von entscheidender Bedeutung werden sollte: von dem Rat der Stadt Basel pachtete er um den Preis von jährlich fünf Franken die „Chrischona“, ein altes, damals ganz verwahrlostes und verödetes Wallfahrtskirchlein, das auf dem letzten Ausläufer des Schwarzwaldes über dem Rhein nach allen Seiten weithin sichtbar ist. Hier beschloß Spittler, die Anstalt für die Pilgermission einzurichten. Noch wußte er nicht, mit welchen Mitteln und Kräften, nach welcher

Ordnung und Methode, in welchem Umfang und zu welchem besonderen Ziel diese Anstalt organisiert werden sollte. Er hatte keinen festen Plan und suchte sich nach jeder Seite hin die freie Verfügung offen zu halten. Spittler dachte daran, Leute, die zur Heidenmission willig, aber unfähig seien, hier für die Innere Mission als Bibelkolporteure, Krankenwärter, Hausväter, Aufseher oder als Auswandererpastoren und Evangelisten auszubilden. Durch Knopffabrikation und Korbmacherei sollten sich die Zöglinge selbst den Unterhalt verdienen; außerdem rechnete Spittler auf die finanzielle Unterstützung englischer Freunde, auch einiger wohlhabender Quäker. Aber die Chrischona blieb vorläufig, wie Spittlers Lieblingskind, so sein Schmerzenskind. Auch als der erste Zögling das Kirchlein notdürftig hergerichtet hatte, wollte eine rechte Anstalt nicht zu stande kommen. So urteilte noch 1843 der Hausvater Pfarrer Schlatter selbst. Es waren dort neben einem Lehrer erst sieben Zöglinge, und zwei von diesen mußten wegen Schwarmgeisterei entlassen werden. Als damals Spittlers Vorschlag, die Chrischona als Vorschule für das Basler Missionshaus zu benutzen, vom Missionskomitee abgelehnt war, experimentierte man hin und her. Man nahm mehrfach verkommene oder stellenlose junge Leute auf, bald auch einige junge Armenier, aber mit schlechtem Erfolge. Spittlers Wunsch, dort ein Freikorps zur freien Disposition für das „Reich Gottes" auszubilden, war zu allgemein und verschwommen. Am klarsten trat zunächst als Zweck die Ausbildung von Predigern und Lehrern für die deutschen Protestanten in Amerika hervor.

Inzwischen war 1843 Gobat von seinem Aufenthalt in Malta (1839) und bei den Drusen auf dem Libanon (1841) heimgekehrt und erneuerte mit Spittler und den andern Gesinnungsgenossen die Verhandlungen über Ausbildung und Aussendung von Brüdern nach Palästina. Als er nun 1846 von der englischen und preußischen Regierung zum evangelischen Bischof in Jerusalem ernannt war (1846—1879), beschloß man, zwei Chrischonazöglinge nach Jerusalem zu senden, aber noch nicht zu missionarischer Thätigkeit, sondern zur Begründung eines Bruderhauses. Thatsächlich gingen 1847 Palmer und Schick nach Jerusalem ab, aber sie kamen dort in die schwierigsten Verhältnisse. Die ihnen mitgegebenen Weisungen waren durchaus verfehlt, und ihre Wünsche wiederum fanden bei Spittler kein Verständnis und Entgegenkommen, ebenso wenig der Vorschlag des Bischofs Gobat, die beiden Brüder vorläufig gegen Gehalt an seiner Schule zu beschäftigen. Immerhin konnte Spittler in demselben Jahre in einem Rundschreiben an die Freunde der Pilgermission als die Zwecke der Chrischona angeben: 1. die Arbeit an den deutschen Auswanderern in Nordamerika; 2. die Befestigung und Ausbreitung der Arbeit in Palästina. Eben damals trat auch als Lehrer in die Pilgermissionsanstalt Johann Ludwig Schneller ein, und 1848 sandte man noch zwei Chrischonabrüder nach Palästina. Vergebens plante Spittler eine Karmelmission und eine Kolonisation in der Nähe Jerusalems. Im folgenden Jahre mußte er doch endlich zugeben, daß drei der ausgesandten Brüder in Gobats Dienste traten; nur einer blieb im Bruderhause und ernährte sich durch Uhrmacherei, sein 1851 ihm nachgesandter Genosse durch Seidenbau. Der Versuch Spittlers, den Vikar Völter als Leiter des Brüderhauses zu gewinnen, mißlang. Aber während so im Morgenlande die Aussichten noch recht gering waren, wuchs auf der Chrischona selbst die Zahl der Lehrer und Schüler, und die Zöglinge wurden namentlich als Prediger für Texas immer mehr begehrt, erhielten auch seit 1850 in Grenzach die badische Ordination.

Eine neue Wendung schien einzutreten, als Spittler im Einverständnis mit Gobat 1852 Anstalten traf, die Chrischona auch als eine Schule zur Ausbildung von Heidenmissionaren für Abessynien zu verwerten, wozu bereits der Missionar Isenberg gewonnen war. Da trat das Basler Missionskomitee, das erst 1847 im Verein mit Spittler die Errichtung einer besonderen württembergischen Missionsanstalt verhindert hatte, um jede Zersplitterung und Konkurrenz zu vermeiden, energisch dazwischen. Es verlangte von Spittler, daß 1. die Chrischona lediglich der Inneren Mission und der kirchlichen Versorgung Nordamerikas dienen, und 2. daß Spittler selbst das Publikum darüber aufklären solle. Letzteres lehnte Spittler ab, das erstere gestand er blutenden Herzens offiziell zu, — freilich nicht ohne im folgenden Jahre den Freunden der Chrischona die Angelegenheit als eine nur aufgeschobene, aber durchaus nicht endgiltig aufgegebene hinzustellen.

Nunmehr zeigten sich allerlei Fortschritte. Sowohl in Säckingen wie in Rheinfelden gründeten Chrischonabrüder 1854 kleine Gemeinden. Bischof Gobat nahm in demselben Jahre das Brüderhaus in Jerusalem unter seine Leitung und Fürsorge, um dort Missionare für das Morgenland auszubilden; zugleich gingen sechs neue Brüder unter der Leitung

Schnellers nach Jerusalem ab. Im Jahre 1855 betrug die Zahl der Chrischonafamilie 30 Personen, — eine Zeit lang wirkte in ihr auch als Inspektor der nachmalige Stifter der Templersekte, Christoph Hoffmann. Und wie 1856 in Spittlers Auftrag Kaufmann Lepp in Jerusalem ein kaufmännisches Geschäft eröffnete, das zu hoher Blüte kommen sollte, so organisierte 1857 Spittler selbst einen Handlungsverein zum Besten der Pilgermission. In demselben Jahre gingen zwei Chrischonabrüder unter die Letten nach Kurland, zwei andere im Dienst der englischen Kirchlichen Missionsgesellschaft als Lehrer und Hausväter nach Sierra Leone, einer im Dienst der Bremer Missionsgesellschaft nach Afrika. Auch die Basler Mission hatte 1856 für Afrika und Indien vier Chrischonabrüder als Handwerker und Gehilfen übernommen.

Noch größere Aussichten schienen sich im Orient zu eröffnen. Nicht nur, daß 1860 durch Spittler im Auftrage der Pilgermission das Syrische Waisenhaus in Jerusalem ins Leben gerufen und unter Schnellers Leitung gestellt wurde; — Gobat hatte schon 1855 vier Brüder nach Abessynien gesandt, die dort Bibeln verbreiteten und günstig aufgenommen waren. Demnächst besprach er mündlich mit Spittler die weiteren abessynischen Pläne, speziell auch die Arbeit für das Gallaland: zwölf Brüder und ein Missionsarzt sollten von der Chrischona für Gobat gestellt werden. Als nun 1859 Spittler die Chrischona käuflich als Eigentum der Pilgermission übernahm, zog fast gleichzeitig der berühmte Missionar Dr. Krapf in das Klösterli zu Riehen ein, um von dort aus als Inspektor und Lehrer der Chrischona zu wirken und die Zöglinge für Abessynien vorzubereiten. Mit ihm hatte Spittler die sog. Idee der „Apostelstraße" vereinbart: zwischen Jerusalem und Abessynien sollten je im Abstande von 50 Stunden Weges zwölf Missionsstationen nach der Zahl und dem Namen der Apostel begründet werden, um von Palästina aus die abessynische Mission zu sichern. Gobat nahm dies Projekt denn auch energisch in Angriff. Schon war, und zwar mit Erfolg, die sechste Apostelstation entstanden, da brach der Krieg zwischen England und Abessynien aus (1866—1868) und zerstörte alles Erreichte und vorläufig auch alle Pläne.

So war bei Spittlers Tod gerade der Zweig der „Pilgermission", auf den er in den letzten zwei Jahrzehnten mit besonderer Liebe, Sorgfalt und Hoffnung geblickt hatte, der Betrieb der Heidenmission, so gut wie vernichtet, wenigstens völlig zum Stillstand gekommen. Herangeblüht war dagegen der andere Zweig, die Innere Mission und Evangelisation in allen ihren Zweigen, die von Chrischonabrüdern mit großem Eifer bis heutzutage betrieben wird, in kirchlich unversorgten Gegenden oft in dankenswerter und segensreicher Weise, im Wirkungsgebiete der Landeskirchen dagegen oft nicht ohne stark sektiererischen Beigeschmack. Im Jahre 1890 waren ungefähr 200 Chrischonabrüder als Pastoren in Amerika thätig, etwa 70 als Evangelisten, Stadtmissionare, Hausväter u. dgl. in der Schweiz, etwa 100 in ähnlichen Thätigkeiten in Deutschland und andern europäischen Ländern (besonders zahlreich in Rußland und Slavonien), nur etwa 20 standen auf irgend welchen Missionsposten in heidnischen Ländern (Afrika und Asien). Im ganzen waren bis 1890 etwa 550 Brüder von der Chrischona in die Praxis der Evangelisation, Inneren oder Äußeren Mission eingetreten. Auch in ihren äußerlichen Verhältnissen ist die Chrischona im Laufe der letzten Jahrzehnte unter der Leitung des Inspektors Rappard sehr gediehen (vgl. hierzu die oben angeführte Jubiläumsschrift von C. H. Rappard).

3. Wenn auch Spittler die Absicht, die er vorübergehend in seinen Jünglingsjahren hegte, selbst Missionar zu werden, nicht verwirklichen konnte, so zeigt doch bereits unsere ganze bisherige Darstellung, wie warm sein Herz für die Heidenmission schlug. Das wird noch deutlicher, wenn wir seine Stellung zur Basler Mission ins Auge fassen. Diese bedarf aus zwei Gründen einer besonderen Beleuchtung. Erstens ist Spittlers Leben und Wirken aufs Innigste mit der Basler Mission verknüpft: er war Mitbegründer der Basler Missionsgesellschaft, der eigentliche Urheber der Basler Missionsanstalt, Mitglied des Basler Missionskomitees und, so lange er lebte, ein eifriger Förderer der Basler Missionsarbeit. Zweitens aber ist er gerade mit der Basler Mission in eine eigenartige Spannung getreten, die ein charakteristisches Licht auf Spittlers persönliche Art wirft. Wenn sich in der Beschränkung der Meister zeigt, so hat Spittler eben solche meisterliche Selbstbeschränkung nicht gezeigt und dadurch nicht bloß persönlich sich und andern allerlei Aerger und Verstimmung, sondern auch den Unternehmungen, die er liebte und betrieb, allerlei Schwierigkeiten und Gefahren heraufbeschworen.

Daß ein Sekretär der Christentumsgesellschaft, ein Freund Steinkopfs, Barths, Blumhardts, Brunns, der Heidenmission nicht kühl gegenüber stehen konnte, versteht sich von

selbst. Spittler hat sie durch Briefe und Aufsätze, durch Werben und Sammeln vom Anfang seiner Basler Zeit an zu fördern gesucht, auch junge Männer für den Missionarsberuf gewonnen und andere an Jänicke nach Berlin empfohlen; letzterem in schwerer Zeit (1808) auch geradezu vorgeschlagen, seine Missionsschule ins „Fälkli“ nach Basel zu verlegen. Das ist freilich nicht geschehen. Um so lebhafter trug sich nun Spittler mit dem Plan, ob nicht in Basel eine selbstständige Missionsanstalt gegründet werden könne. Er verhandelte darüber brieflich und mündlich mit vielen Missionsfreunden in Deutschland und in der Schweiz, erbat sich allerlei Gutachten und suchte seinen Freund Blumhardt zu bewegen, daß er von sich aus eine solche Missionsschule eröffne. Im allgemeinen fand er viel Zustimmung und Beifall; aber selbst in den vordersten Reihen der Christentumsgesellschaft fehlte es in Wirklichkeit an Zuversicht zu einem solchen Schritt, und Blumhardt wollte auf den Plan nur eingehen, wenn er nicht bloß einem persönlichen Rufe Spittlers, sondern dem offiziellen Rufe eines verantwortlichen, geschlossenen Kreises folgte. Aber Spittler ließ sich nicht irre machen. Er erreichte, was man nicht erwartet hatte, daß die staatlichen Behörden 1815 die Erlaubnis zur Gründung eines Missionsinstituts gaben. Damit war ein gefürchtetes Haupthindernis überwunden. Ein Missionskomitee trat zusammen, Blumhardt entwarf ein Programm für das Unternehmen und übernahm die Leitung der Anstalt, die am 26. August 1816 eröffnet wurde. Mit Blumhardt und dem Hausverwalter Büchelen zusammen hat Spittler in den nächsten Jahren den maßgebenden Einfluß auf das Missionshaus gehabt. Auch unter dem Inspektorat Wilhelm Hoffmanns (1839—1850), dessen Berufung er selbst mit herbeigeführt hatte, war sein Einfluß außerordentlich groß; umgekehrt wurden seine eigene Pläne mannigfach durch die Arbeiten und Persönlichkeiten der Basler Mission befruchtet: Zaremba, Krapf, Gobat u. a. haben die Ausgestaltung der Pilgermission wesentlich mitbestimmt. Die Gründung der Chrischonaanstalt hat dann allerlei Schwierigkeiten mit sich gebracht. Als Vorschule für das Missionshaus nicht angenommen, hat sie sich zunächst in Bezug auf die Interessentenkreise, bald auch in Bezug auf die Zwecke bis zu einem gewissen Grade als Konkurrenzanstalt erwiesen, obwohl Spittler selbst sich ernsthaft bemühte, der Basler Mission ihre alten Freunde und Mittel zu erhalten. Auch hat er wenigstens versucht, die auswärtigen Aufgaben der Chrischona 1846 fest zu umgrenzen. Aber es war seiner Natur schwer, sich dauernd in diesen Grenzen zu halten. Es ist bereits erwähnt, daß seit 1852 Spittler nahe daran war, auf der Chrischona eine Missionsschule für Abessynien zu eröffnen.

Da mußte es zu einer Auseinandersetzung kommen, zumal inzwischen die Leitung der Basler Mission an den Inspektor Josenhans übergegangen war, eine Herrschernatur, deren epochemachende Bedeutung für die Basler Mission hier nicht im einzelnen gewürdigt werden kann (s. darüber Bornemann, a. a. O. S. 186—212). Auch mußten die mannigfachen Schwierigkeiten, die gerade damals auf der Basler Mission lasteten (vgl. Bornemann a. a. O. S. 146f.), zur Klärung und Entscheidung drängen. Was das Missionskomitee unter Führung von Christ und Josenhans damals verlangte und erreichte, damit die Chrischona nicht der Basler Mission gefährlich werden könne, ist bereits oben dargestellt worden. Es war kein angenehmer, aber ein durchaus notwendiger Schritt, um so mehr, da Spittler selbst Mitglied des Basler Missionskomitees war.

Spittler hat, wiewohl die Wunde schmerzte, und er sich eine Zeit lang persönlich zurückhielt, doch auch damals die Sorgen und Leiden der Basler Mission mitgetragen, das damals fast aufgegebene „Missionsmagazin“ durch sein Eintreten gerettet und bis an sein Ende die Basler Mission unterstützt und gepflegt. Den Mittelpunkt der von ihm geplanten Abessynischen Mission wußte er, wie schon erwähnt, im Einverständnis mit Gobat nach Jerusalem zu verlegen. Aber erst der englisch-abessynische Krieg hat kurz vor Spittlers Tode die Möglichkeit eines erneuten Konflikts zwischen ihm und dem Basler Missionskomitee endgiltig beseitigt. Solche Reibungen zwischen Männern, die schließlich dieselben höchsten Zwecke verfolgen, sind menschlich begreiflich und geschichtlich notwendig. Es wäre Unrecht, um solcher Entwickelungen willen Spittler nicht mit unter die ersten und thatkräftigsten Förderer des Basler Missionswerks zu zählen.

W. Bornemann.

Spittler, Ludwig Timotheus, gest. 1810. — Die von Spittlers Schwiegersohn Karl von Wächter-Spittler bei der Edition seiner sämtlichen Werke (Stuttg. u. Tüb. 1827—37, 15 Bde) in Aussicht gestellte Biographie nebst Auswahl aus seinen Briefen ist nicht erschienen. Zwei vertraute Freunde Spittlers: Planck (in der 5. Aufl. der Spittlerschen KG u.

separat 1812) und Hugo (Civilist. Magazin III, 482) und zwei seiner Schüler: Heeren (Biograph. und litterar. Denkschriften, Werke VI, 515 ff.) und Woltmann (Zeitgenossen I, Werke XII, 311 ff.) haben Charakteristiken von ihm gegeben. Bei Meusel, Histor. literar. Unterhaltung, Coburg 1818, finden sich Briefe von Spittler. David Friedr. Strauß, Kleine Schriften 1862, S. 68 ff.; G. Waitz, Göttinger Professoren, Gotha 1872, S. 245 ff.; Pütter-Saalfeld, Gött. Gel. Gesch. II. III; hier Verzeichnisse der Schriften Spittlers; Baur, Epochen der KGschreibung, S. 162 ff.; Roscher, Gesch. der Nationalökonomie S. 614 ff.; Fr. X. v. Wegele, Gesch. der deutschen Historiographie (Gesch. d. Wiss. in Deutschland, Bd 20), Münch. u. Lpz. 1885, S. 872 ff. und AdB 35, 212 ff. (1893). Excerpte aus den Göttinger Curatorialakten und den Hinweis auf Humboldt (s. u.) verdanke ich der Güte des Herrn Geheimrats Prof. Frensdorff.

Spittler ist es, so urteilt G. Waitz S. 245, „dem unter den Göttinger Historikern wohl unbestritten der erste Platz gebührt". Er wurde den 11. November 1752 zu Stuttgart geboren. Sein Vater war Jakob Friedrich Sp., damals Diakonus an der Stiftskirche, gest. 1780 als Konsistorialrat und Abt von Herrenalb; seine Mutter eine geb. Bilfinger. Folgenreich wurde für ihn, daß er seine Vorbildung nicht auf einer der Württemberger Klosterschulen erhielt, sondern auf dem Stuttgarter Gymnasium. Hier wußte ihn der damalige Rektor, nachmalige Prälat Volz, der ausgezeichnete Erforscher der Württemberger Geschichte, für historisches Quellenstudium zu begeistern, so daß, wie Planck erzählt, man den 16jährigen Jüngling in seinen Erholungsstunden Folianten excerpieren sah, deren bloßer Anblick manche seiner gleichaltrigen Freunde erschreckte. Mit diesem historischen verband sich bei Sp. schon von Anbeginn ein praktisch-patriotisches Interesse. Seine Jugend fiel in die Zeit des Kampfes der württembergischen Landstände mit dem Herzog Karl; als Knabe vernahm er von der Gefangensetzung eines J. J. Moser und hernach eines Huber. Widerwillen gegen Fürstenwillkür, Sinn für Freiheit und Gemeinwohl ist ihm dadurch früh zu eigen geworden. Zum Studium der Theologie hat er „sich vielleicht weniger selbst bestimmt, als durch die Umstände bestimmen lassen". Im Stift zu Tübingen 1771—1775 widmete er zunächst besonders der Philosophie eindringende Beschäftigung. Die Theologie studierte er historisch, machte sich mit den Kirchenvätern, selbst mit Scholastikern bekannt, und empfing bestimmende Einwirkungen von Semlers und Lessings Schriften. In seiner Dissertation **De spurio usu paedagogico religionis naturalis**, Tübingen 1775, verteidigte er das historische Christentum gegen Basedows Anpreisung der natürlichen Religion. Bei seiner Magisterreise 1776—77 verweilte er in Göttingen, schon zuvor einige Wochen in Wolfenbüttel; Lessing empfahl am 25. April 1777 den „ebenso gelehrten als bescheidenen Mann" seinem Bruder in Berlin (vgl. Sp.s Brief bei Guhrauer, Lessing II, 2, 301), wenn schon ohne zu ahnen, „daß dieser Magister es war, auf den von der Eigentümlichkeit seines Geistes sich mehr als auf irgend einen seiner jüngern Zeitgenossen übertragen sollte" (Strauß S. 69). Als Tübinger Repetent (von 1777—1779) edierte Sp. seine „Kritische Untersuchung des 60. Laodicäischen Canons" (Bremen 1777), Abhandlungen „über die sardicensischen Schlüsse", „über den wahren Verfasser der angilramnischen Kapitel" u. s. w., besonders aber (anonym) seine „Geschichte des kanonischen Rechts bis auf die Zeiten des falschen Isidors" (Halle 1778; mit Zusätzen des Verf. und Fragmenten einer Fortsetzung in den sämtl. Werken I), „welche gleichermaßen seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, seine kritische Spürkraft, wie seine helle, allem Pfaffentrug und Hierarchentum feindliche Denkart bekundete" (Strauß S. 76 f.). Auf sie hin wurde er schon 1779 als ordentlicher Professor in die philosophische Fakultät zu Göttingen berufen; er sollte neben W. Fr. Walch Kirchen- und Dogmengeschichte lesen und hernach in die theologische Fakultät aufrücken. Eine Frucht dieser Vorlesungen ist sein „Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche", Göttingen 1782 (wenig verändert 1785, 1791, 1806; die 5. Aufl. besorgte 1812 G. J. Planck; nach der 4. Aufl. in den sämtl. Werken Bd II). Das Werk sollte „für eigene Lektüre nicht ganz uninteressant" sein und doch zugleich Vorlesungen zur Grundlage dienen. Daher ließ Sp. alles „bloß Gelehrte", auch alle Citate, weg, stellte „die pragmatischen Hauptpunkte kurz zusammen" und suchte dem Leser einen richtigen Überblick über „das Ganze und das Verhältnis aller einzelnen Teile" zu vermitteln. Ein Heeren bezeichnet dies Werk als „die wahre Blüte seines Geistes" (S. 520); Herder erblickt hier „auch in den kleinsten Zügen ein reiches Gemälde voll Gelehrsamkeit und feinen Urteils" (Briefe über das Studium der Theologie IV, 48); Schelling hält ihn noch 1846 (Vorwort zu Steffens S. XXI) für an politischem Scharfsinn noch „von keinem deutschen Geschichtsforscher übertroffen". Minder günstig urteilt Baur, Epochen der kirchl. Geschichtschreibung S. 162 ff. Hase, Kirchengesch. auf der Grundlage akad. Vorlesungen I², 42, findet, Sp., „nicht

eben des heiligen Geistes voll, aber ein geistvoller Mann", habe „weniger die Begebenheiten als sein Urteil über dieselben dargelegt, aber durch die Auswahl des Repräsentativen die Spitzen der Ereignisse und Persönlichkeiten, dadurch im kleinen Raume eine reiche Geschichte", die freilich das Religiöse als Nebensache behandelte. Jedenfalls war hier auf Grund gründlicher Sachkenntnis in kühnem Wurf und in knapper Form aus einem Guß eine Darstellung der Kirchengeschichte gegeben, die das Interesse eines jeden Gebildeten beanspruchen durfte. Ihr wie allen Werken Sp.s ist eigen „das Streben und das entschiedene Talent, das Wesentliche, wirklich Bedeutende in der Geschichte ... zu erfassen und präzis in ansprechender Form hinzustellen, zugleich den Zusammenhang, wie man damals gern sagte den pragmatischen Zusammenhang, d. h. die äußere Verkettung der Begebenheiten, zu erkennen und zur Anschauung zu bringen" (Waitz S. 246). Innige Bekanntschaft mit den Quellen, Leichtigkeit und Gewandtheit im Auffassen der Hauptpunkte, lebendige Phantasie, feine Menschenkenntnis, Selbstständigkeit des Urteils treten überall entgegen. Sp. will Ernst machen mit der Definition der Geschichte, daß sie sei „die Wissenschaft von der Entstehungsart der Gegenwart". Als Sohn der Aufklärungszeit führt er dabei freilich die Ereignisse zurück auf zufällige Umstände und die handelnden Persönlichkeiten; „zufällig" ist z. B. der arianische Streit entstanden (S. 115); ein Versuch, die Bedeutung der Reformation klar zu stellen, wird nicht gemacht. Wer aus der Geschichte „nicht bloß gelehrt, sondern auch weise" werden wolle, für den sei „es das herrlichste Schauspiel, auf die Entwickelungen des menschlichen Geistes zu merken, wie sich dieser im Verhältnis auf seine wichtigste Angelegenheit durch die mächtigsten Strebungen und unglaublichsten Verwirrungen gebildet hat"; denn wo haben sich die „Mischungen des Irrtums und des Lasters, die ... Proben des wechselsweisen Einflusses des Verstandes und Herzens deutlicher gezeigt als in der Geschichte der christlichen Kirche?" (S. 6 f.). Möge daher immerhin die Kirchengeschichte zu einem langen „Klagelied über Schwäche und Verderbtheit des menschlichen Geistes" werden, die großen Fortschritte der Menschheit ließen sich doch nicht verkennen, und die Welt habe „nie eine solche Revolution erfahren, die in ihren ersten Veranlassungen so unscheinbar, in ihren letzten ausgebreitetsten Folgen so höchst merkwürdig war, als diejenige, welche ein vor 1800 Jahren geborener Jude, Namens Jesus, in wenigen Jahren seines Lebens machte". Zwar, „worin die Lehre bestanden, welche seine Schüler der Welt verkündigen sollten, darüber streitet man sich nun bald 18 Jahrhunderte, und auch heutzutage sind die Theologen bei der Verteidigung der christlichen Religion gegen den Naturalismus nicht einmal darüber einig, was eigentlich verteidigt werden solle" (S. 569). Aber Sp. erwartet, daß in der protestantischen Kirche innerhalb der nächsten zwanzig bis dreißig Jahre die Aufklärungstheologen überall in den Konsistorien sitzen und das, was bisher nur Wunsch schüchterner Weisen war, zur allgemeinen Ausübung bringen, und daß auch die katholische Kirche infolge des Sturzes der Jesuiten und der Totalrevolution des ganzen Europas endlich einmal aufhören werde, päpstliche Kirche zu sein, daß bald katholische Laien und Protestanten brüderlich zusammenwohnen werden und auch über katholische Völker die Aufklärung schnell wie ein Licht sich verbreiten werde (ebd.). Charakteristisch wie dieser Anfang und Schluß der Sp.schen Kirchengeschichte ist auch ihre Einteilung, die chronologische sowohl als die sachliche; in ersterer Beziehung unterscheidet er sechs Perioden: 1. die Zeiten der Unterdrückung und daher manchmal frommer Mythologie bis 325, 2. die Zeit der theologischen Streitigkeiten bis auf „Muhammed, den Schwärmer von Mekka", 3. bis auf Gregor VII., 4. bis Luther, 5. bis zur Stiftung der Universität Halle 1694, 6. von da an (oder vielmehr von Christian Thomasius an, „dem Mann, der unsere Kirche aus tiefem Schlafe wecken mußte"). Innerhalb jeder Periode unterscheidet er drei Hauptabschnitte: Geschichte der Ausbreitung, Geschichte der Kirche als Gesellschaft, ihre Geschichte als religiöser Gesellschaft, unter welcher gewisse Lehrmeinungen gangbar sind.

Neben der Kirchengeschichte, „als eine geistreiche, weltliche und welthistorische Reflexion über die Kirchengeschichte in gewissem Sinne heute noch unübertroffen", und den schon genannten Schriften kommen als kirchenhistorische Arbeiten noch in Betracht die De usu textus Alexandrini apud Josephum (Gött. 1779), Gesch. des Kelchs im Abendmahl (Lemgo 1780), Historia critica chronici Eusebiani (1784), Vorrede zu Walchs Geschichte der Ketzereien Bd XI, 1785, Fundamentalartikel der deutschen kathol. Kirche 1787, Über die Acceptation der Basler Schlüsse 1789, Generalversammlung der toskanesischen Bischöfe 1787, Gesch. der spanischen Inquisition 1788, Gesch. und Verfassung des Jesuitenordens 1793, Von der ehemaligen Zinsbarkeit der nordischen Reiche an den römischen Stuhl 1797, und eine Reihe von Recensionen theologischen oder kirchengeschichtlichen

Inhaltes (alles gesammelt in Bd VIII—X der Werke); ferner seine „Vorlesungen über die Geschichte des Kirchenrechts" (Werke X, 163—337). Seiner nach Gehalt und Form nicht recht würdig sind kirchengeschichtliche Vorlesungen aus seiner früheren Zeit, nach seinem Tod aus Nachschriften herausgegeben: z. B. über die Geschichte des Papsttums (herausgegeben von Gurlitt und Müller in Hamb. Schulprogr. 1822—28, dann von Paulus, Heidelb. 1826; zuletzt Werke IX); über die Geschichte der Hierarchie von Gregor VII. bis zur Reformation; über die Geschichte der Mönchsorden (Werke X). Die Darstellung ist, wie Strauß sagt (S. 120), mehr mit Nikolais als Lessings Leuchte erhellt und giebt kein Bild von Sp.s Geistesart; Dinge, wie die Verwechslung des ägyptischen Antonius mit Antonius von Padua kommen natürlich auf Rechnung der Nachschreiber oder Herausgeber.

Sp.s Grundriß der Kirchengeschichte bedeutete zugleich seinen Abschied von der Kirchengeschichte. Seit 1782 begann er allgemein geschichtliche Vorlesungen zu halten. Und als Walch 1784 gestorben und Sp.s Landsmann und Freund G. J. Planck dessen Nachfolger geworden war, überließ Sp. diesem das Fach der Kirchengeschichte ganz und ging völlig zur politischen Geschichte über, obgleich er auf diesem Gebiete an seinen drei Kollegen Pütter, Gatterer und Schlözer mächtige Konkurrenten hatte. Er las jetzt Geschichte der Griechen und Römer, europäische Staatengeschichte, deutsche Reichsgeschichte, allgemeine Weltgeschichte ꝛc., zuletzt auch Politik; daneben Publika über Geschichte der Kreuzzüge ꝛc. Nach Überwindung einiger Schwierigkeiten war er der Kunst des Vortrages ganz Herr geworden; er sprach ganz frei (nur mit einigen Notizen auf einem Blättchen), im Tone der edlen lebendigen — von Beurteilung durchflochtenen — Erzählung, anziehend, fesselnd, doch ohne Deklamation. Alle seine Zuhörer sind seines Lobes voll; selbst Schlosser konnte sich seines Eindrucks nicht erwehren. Der „Universitätsbereiser" Friedr. Gedike (vgl. R. Fester in Steinhausens Archiv für Kulturgesch., 1. Ergänzungsheft, Berlin 1905, S. 24) rühmt seinen großen Beifall und erklärt seinen Vortrag für „lichtvoll und angenehm. Besonders weiß er die Zuhörer durch seine eingestreuten feinen Reflexionen über Begebenheiten und Charaktere zu interessieren. Sein Ausdruck ist sehr gewählt und fast für den mündlichen Vortrag zu gut". Und Alex. v. Humboldt (Jugendbriefe Alex. v. Humboldts an W. G. Wegener, hrsgeg. von A. Leitzmann, Leipz. 1896, S. 68), der bei ihm neueste Geschichte hörte, bemerkt: „ein feiner Kopf, mit einem prächtigen Vortrage, der für die meisten Menschen das Ideal der höchsten Beredsamkeit ist. Seine Aneinanderkettung der Begebenheiten ist meisterhaft". Sp. liebte es, sich kurz auszudrücken, manches mehr anzudeuten als auszuführen. Auch seine litterarischen Arbeiten bewegten sich jetzt fast ausschließlich auf dem Gebiet der politischen Geschichte, der Politik und Statistik: so seine Geschichte von Württemberg 1783, von Hannover 1786, sein Entwurf der Geschichte der europäischen Staaten (außer Deutschland und Österreich) 1793, diese letztere von v. Wegele als seine bedeutendste Schrift bezeichnet (Gesch. d. d. Historiogr. S. 884). Sp. beherrscht hier vollständig die Quellen und Litteratur; „mit beneidenswertem Takte weiß er überall die entscheidenden Momente herauszufinden und in wenigen Worten deutlich zu machen" (Wegele ebd.). Wie in allen seinen historischen Forschungen, so ist auch hier Sp.s Blick vornehmlich auf die Geschichte der Verfassung, der Verwaltung, des Gerichtswesens, der Finanzen gerichtet. Seine Methode ist hier nicht mehr die „pragmatische", sondern die Begebenheiten treu zu erzählen erkennt er jetzt als die Aufgabe des Historikers. Im Stil ist das Vorbild Lessings unverkennbar. Sp.s kleine Aufsätze, in knapper, bündiger Form gehalten, sind wiederholt als „wahre Perlen der geistreichen Behandlung, feiner Charakteristik, fesselnder Kunst der Erzählung" (v. Wegele 881) beurteilt worden, besonders seine Geschichte der dänischen Revolution von 1660 als „eine historische Monographie, wie die politische Geschichtschreibung der Zeit eine ähnliche nicht aufzuweisen hat" (ebd. 883). Zur Ausführung seiner Lieblingsidee, die Geschichte der letzten drei Jahrhunderte, die er gern in seinen Vorlesungen behandelte, eingehend darzustellen, ist er nicht gekommen. Seine zahlreichen Recensionen bekunden ebenso den „weiten Gesichtskreis seiner wissenschaftlichen Interessen" und „die stete Bereitschaft seiner Kenntnisse", wie sein Talent, stets das Wesentliche der Sache zu erfassen.

In Göttingen war Sp. bald eine der angesehensten Persönlichkeiten der Universität. Ein glänzendes Gehalt hatte er nicht; zu den anfänglichen 300 Thalern erhielt er 1782, 1791 und 1792 an Besoldungszulagen 200, 100 und 200 Taler (Kuratorialakten), 1788 wurde ihm der Charakter als Hofrat erteilt, 1794 rückte er in die erledigte Fakultätsstelle ein; Dekan und Rektor ist er nie gewesen. Daß der König ihm abgeneigt war, beeinträchtigte seine Stellung auch in Hannover nicht (Hugo S. 508 f.). Die Prinzen

ausgenommen, hörten ihn fast alle Studenten. Ein Kreis von Schülern sammelte sich um ihn; Planck und Hugo, der nur seinetwegen dem Ruf nach Göttingen folgte, waren ihm innig befreundet, der letztere fast abendlich sein Tischgenosse. Aber trotz seines allseitigen Erfolges ließ ihn seine Neigung zu praktischem Wirken nicht im Lehrer- und Gelehrtenberuf verharren; minder bestimmend war wohl die von ihm selbst ausgesprochene (auch in seinem Entlassungsgesuch vom 12. März 1797) Besorgnis, einst seiner Aufgabe nicht mehr voll gewachsen zu sein (wie seiner Zeit Gatterer und Schlözer ihre Zuhörer durch ihn selbst verloren hatten). Durch seinen Freund, den einflußreichen Theologen B. Koppe (1776—84 Prof. in Göttingen, 1788—91 Konsistorialrat in Hannover; Sp.s Vorgänger als Meister vom Stuhl in der Gött. Loge), hatte er Beziehungen zu Hannover gewonnen; auch eine Reise nach Süddeutschland und in die Schweiz 1788 und seine Anwesenheit 1790 in Frankfurt bei der Kaiserwahl Leopolds II. mag ihm zur Anknüpfung von Verbindungen gedient haben; dazu kam sein gespanntes Verhältnis zu Heyne. So entschloß er sich 1797 einem Ruf des Herzogs Friedrich Eugen in seine württembergische Heimat als Geheimrat zu folgen, wo damals eine Neugestaltung der Verhältnisse sich vorzubereiten schien. Zum Verhängnis für Sp. aber ward hier der baldige Tod des Herzogs. Denn dessen Sohn, der gewaltthätige nachmalige Kurfürst und König Friedrich (1798—1816), wollte von dem „alten guten Recht" Württembergs nichts mehr hören, ja er dekretierte 1805 mit Annahme der Königswürde die Aufhebung der Verfassung. Seiner Überzeugung ist Sp. auch jetzt nicht untreu geworden, aber verwirklichen konnte er seine Grundsätze nicht. Theoretisch liberal, aber praktisch konservativ, gewaltsamen Maßregeln abgeneigt, aber ohne die Energie sich dem ernstlich zu widersetzen, was er nicht hindern konnte, mußte er jetzt an sich selbst die Wahrheit seines frühern gelegentlichen Ausspruchs erfahren, daß die Versetzung vom Katheder ins Kabinett noch selten gut geraten sei. An äußern Ehrungen fehlte es ihm zwar nicht: er wurde 1806 in den Freiherrnstand erhoben, zum Staatsminister, Präsidenten der Studien-Oberdirektion und Kurator der Universität Tübingen ernannt. Aber sein Einfluß war gering, und Adel, Großkreuz und Exzellenz entschädigten ihn nicht für das aufgegebene Glück seines Göttinger Wirkens unter treuen Freunden und begeisterten Schülern. Ein lang andauerndes Leiden machte schon 1810 seinem Leben ein Ende. **(Wagenmann †) Bonwetsch.**

Spolienrecht. — Quellen: Thomassinus, Vetus et nova ecclesiastica disciplina, Pars III, lib. II, c. 51—57; Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Heft 23. 24. 25; Sugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter, I, S. 267 ff., Berlin 1839; Aem. Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio quid medii aevi doctores et leges statuerint, pag. 220sqq., Lipsiae 1861; Scheffer-Boichorst, Waitz, Ficker, Singer aa. unten aa. OO.; Friedberg, Lehrb. d. KR., 5. Aufl., Leipz. 1903, § 179, wo auch die neueste Litteratur angegeben ist.

Keine Rechtsmaterie war im römischen Rechte mit so starrer Konsequenz ausgebildet worden, wie die Lehre vom Eigentum; fast ohne jede Beschränkung sollte die leblose Natur dem menschlichen Willen unterthan sein, ja dieser Wille sollte über die Dauer des Individuums hinaus Kraft haben, das Schicksal der Güter zu bestimmen, sollte es regelmäßig thun, denn die Intestaterbfolge ist nach römischer Anschauungsweise eine anomale Erscheinung.

Die Kirche lebte nun zwar auch nach römischem Recht und hielt bis in die Zeiten des späteren Mittelalters daran fest als an einem Palladium, das sie den Einwirkungen roher und barbarischer Völker entzog; hat sie aber auch die Lehre vom Eigentum übernommen und auf die kirchlichen Güter angewendet?

Es ist in späteren Zeiten ketzerischen Sekten und extremen Richtungen gegenüber von der Kirche standhaft behauptet worden, daß es ihr erlaubt sei, weltliche Güter zu besitzen, daß sie auch hierin nur dem Beispiele ihres erhabenen Stifters folge; allein es läßt sich kaum bestreiten, daß für die älteren Zeiten jene von den Waldensern so scharf betonte Armut anerkannte Theorie der Kirche gewesen ist.

Wenigstens sollte der Zweck hier das Mittel heiligen und sollten die von der Kirche besessenen Güter, um mit den Vätern zu sprechen, nichts sein, als „die Gelübde der Gläubigen, der Preis der Sünden, das Vermögen der Armen". „Quod habet ecclesia" — sagt Julianus Pomerius — „cum omnibus nihil habentibus habet commune" (de vita contempl. lib. 2, c. 9), und die Kleriker, zufrieden, nach dem heiligen Hieronymus (ep. ad Nept.) mit Nahrung und Kleidung, sollten die Güter der Kirche ihren Zwecken gemäß verwalten.

Wenn aber diese Anschauung selbst auf das Vermögen der Laien angewendet wurde und in späteren Zeiten zu dem Mißbrauche führte, daß den ohne Testament Verstorbenen, d. h. denen, welche der Kirche nichts vermacht hatten, als solchen, die in ihren Sünden dahingefahren, das Begräbnis verweigert wurde (vgl. Friedberg, De finium int. eccl et civ. reg. iud. quid. med. aevi doct. et leg. stat., Lipsiae 1861, p. 187), um wie viel mehr mußte dieser Standpunkt bei den Klerikern festgehalten werden!

Und in der That betrachtete sich die Kirche von jeher als Erbin der Kleriker, trat gleichsam als Mutter die Erbschaft ihrer eigensten Kinder, der Priester, an.

Freilich nach den älteren Kirchengesetzen ist die Befugnis der Kleriker, über ihr Vermögen letztwillig zu verfügen, nicht eingeschränkt; aber schon frühe wird den Bischöfen die Pflicht auferlegt, zu testieren, und für strafbar erachtet, falls sie nicht zu Gunsten der Kirche oder von Blutsverwandten verfügten, und Theodosius II. spricht der Kirche schon alles Vermögen zu, über welches Kleriker nicht testiert hätten, also für welches keine Intestaterben vorhanden wären (l. 1. C. Theod. [5, 3] Nov. Just. 131, c. 13 a. E.). Die Testierfreiheit wurde dann durch Justinian allerdings nur für die Bischöfe beschränkt (l. 42, § 2. C [1, 3]); aber nachdem die Pfründenverfassung sich ausgebildet hatte, fand eine Ausdehnung dieser Rechtsnormen auf alle Benefiziaten statt, deren peculium beneficiale demgemäß auf alle Fälle an die Kirche fallen sollte, das peculium patrimoniale dagegen nur, falls sie nicht testiert hätten — hatten sie das gethan, so mußten sie der Kirche bestimmte Quoten hinterlassen —, oder keine Intestaterben besäßen.

Aber freilich traten dem von der Kirche gewünschten Resultate, Erbin des klerikalen Vermögens zu werden, starke Hindernisse entgegen.

Zunächst waren es die Kleriker selbst, welche die kirchlichen Bestimmungen mißachteten und ohne jede Rücksicht die Hinterlassenschaft verstorbener Standesgenossen an sich rissen.

Freilich sollte, den kanonischen Satzungen gemäß, beim Tode eines Bischofs der der Nachbardiözese die Verwaltung sede vacante übernehmen, aber selbst wenn dieser sich nicht, was doch häufig genug geschah, zum Mitschuldigen machte, so reichte doch seine Autorität keineswegs aus, einen ungehorsamen Klerus, der auf alte Mißbräuche als auf wohlerworbene Rechte pochte, im Zaume zu halten.

So sagt schon das Konzil von Chalcedon (a. 451): „Non liceat clericis post mortem episcopi rapere res pertinentes ad eum" (c. 42, C. XII, qu. 2), so klagt die Synode von Ilerda (a. 424, c. 16), daß die Kleriker „occumbente sacerdote expectoratoque affectu, totaque disciplinae severitate posthabita, immaniter quae in domo pontificali reperiuntur invadunt et abradunt", und das Concilium Parisiense (a. 614), um als Beleg für die allgemeine Verbreitung des Mißbrauchs auch ein französisches Konzil anzuführen, spricht mit dürren Worten aus: „Comperimus . . . cupiditatis instinctu, deficiente abbate vel presbytero, vel his, qui per titulos deserviunt, praesidium quodcunque in mortis tempore dereliquerunt, ab episcopo vel archidiacono diripi, et quasi sub augmento ecclesiae vel episcopi, in jure episcopi revocari, et ecclesiam Dei per pravas cupiditates exspoliatam relinqui."

Aber selbst die große Zahl der diese großartigen Mißbräuche verurteilenden Konzilienschlüsse giebt einen Beweis ab, wie wenig die gerechten Forderungen der Kirche Erfüllung fanden; wenn auch die erwähnte Synode von Ilerda mit Exkommunikation drohte, wenn auch die von Tarragona (a. 516, c. 12) das Spolienrecht als Diebstahl bezeichnete, oder die Pariser vom Jahre 614 den „necatores pauperum", wie sie die Spolianten nannte, die Kommunion entzog, so halfen doch diese Strafen ebenso wenig wie die dringenden Ermahnungen gefruchtet hatten.

Scheute doch der Klerus zur Ausführung seiner verbrecherischen Handlungen nicht, sich mit Laien in Verbindung zu setzen und die Scham und Schande so sehr außer Augen zu lassen, daß er nicht einmal den Tod der zu Beraubenden abwartete; „domos ecclesiae" — heißt es von der Geistlichkeit der Stadt Marseille — „apprehendunt, ministeria describunt, registoria reservant, promptuaria exspoliant omnesque res ecclesiae tamquam si jam mortuus esset episcopus, pervadunt" (Thomassinus, Vet. et nov. eccl. disc. pars III, lib. II, c. 52, n. 6.). Selbst in Rom, selbst an dem Nachlasse des Papstes wurde, wie das Concilium Romanum vom Jahre 901 sagt, die sclestissima consuetudo des Spolienrechtes von Laien und Klerikern gemeinsam ausgeübt.

Auch die Maßregeln, die Karl der Große zum Schutze der vakanten Benefizien traf,

die Abordnung von oeconomi zur Verwaltung des Kirchenvermögens brachten den alten Übeln keine Abhilfe, ja sind vielleicht als Quelle von neuen anzusehen.

Erst das Kapitulare Karls des Kahlen vom Jahre 844: volumus etiam et expresse praecipimus, quod si aliquis episcopus vel abbas aut abbatissa . . . obierit, nullus res ecclesiasticas aut facultates deripiat" scheint von nachhaltigerem Erfolge gewesen zu sein.

Aber auch die Laien verfuhren mit den klerikalen Verlassenschaften nicht anders. Zwar, so lange die Kleriker nach römischem Recht lebten, wurde ihre Testierbefugnis staatlicherseits anerkannt, als sie aber dem Landesrecht unterworfen wurden, konnten sie ebenso wenig, oder nur unter denselben Beschränkungen, testieren, wie die Laien, und es wurde, falls sie nicht letztwillig verfügt hatten, ihr Nachlaß weder den Verwandten verabfolgt, noch bei deren Ermangelung der Kirche. Vielmehr entnahmen die Grundherren der Vormundschaft, welche sie über die an ihren Kirchen angestellten Geistlichen beanspruchten, oder vielleicht auch aus ihrem Eigentume an den Kirchengebäuden, für sich die Befugnis, den Mobiliarnachlaß ihrer Geistlichen zu okkupieren, ebenso später die Patrone und, seit Friedrich I. (so behauptet Otto IV., Urk. von 1198 bei Lacomblet, Urkb. f. Gesch. des Niederrheins, 1, 392, und das ist von Waitz in Forschungen zur deutschen Gesch. XIII, 494 ff. auch gegenüber von Scheffer-Boichorst, König Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie [Berlin 1861], 189 dargethan worden. Werminghoff, Gesch. d. Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter [Hannover 1905] 1, 186 führt schon einen Fall unter Heinrich IV. a. d. J. 1072 an), die deutschen Könige bezüglich der Bischöfe. Auf welchen Rechtsgrund hin diese letzteren dies sogen. Spolienrecht beanspruchten, ist nicht deutlich nachweisbar. Nur wird man die Vermutung von Ficker, Eigenth. des Reichs am Reichskirchengut, Wien 1873, § 39, welchem Werminghoff beizupflichten scheint, daß hier eine Konsequenz des Reichseigentums am Reichskirchengut vorliege, um so weniger anerkennen können, als die Behauptung eines solchen Reichseigentums keine erwiesene ist; und ebenso wenig können die Konstruktionsversuche von Mayer und Stutz genügen. Denn wenn der letztere den Ursprung des Spolienrechts im Eigenkirchentum erblickt, so tritt doch jenes keineswegs bloß in Deutschland auf, und ist auch an dem päpstlichen Nachlasse ausgeübt worden. Auch wäre es unerklärlich, daß das Rechtsinstitut erst in einer Zeit zur Entfaltung gelangt wäre, wo der Eigenkirchengedanke längst verblaßt war.

Allerdings hat Friedrich I. selbst alle mit hohen Strafen bedroht, welche die Testierfreiheit der Geistlichen verkümmern würden (a. 1165 f. bei Pertz, Monum. Germ. IV, 38; vgl. a. 1173, ebendas. IV, 142), aber weder er noch seine Nachfolger, die beständig aufs neue dem Spolienrecht entsagten (vgl. Friedberg a. a. O. S. 224, Note 5), kehrten sich an die eigenen Gesetze und Versprechungen, und es macht einen eigentümlichen Eindruck, Ludwig den Baiern aus „besunder gnad" für einzelne Dekanien einem Rechte entsagen zu sehen, dem er als Kaiser und Landesfürst schon vielfach und längst entsagt hatte. — Aber selbst als die Thaten der Kaiser ihren Worten endlich entsprachen, war damit die Zahl der Spolianten zwar um einen, und gewiß den mächtigsten, gemindert, die deutschen Fürsten aber alle und ohne Ausnahme übten das Spolienrecht und entsagten ihm beständig, ganz wie die Kaiser früher gethan hatten.

So die Herzöge von Baiern, die das Spolienrecht wiederholt aufhoben (vgl. Friedberg a. a. O. S. 225) und von deren Praxis der lakonische Schluß der Landtagsverhandlung von 1458 (bei Krenner, Baierische Landtagshandlungen, II, 175): „Wird auch nicht gehalten", Kenntnis giebt. So die Herzöge von Sachsen, die noch 1455, wie die Grafen von Thüringen und Nassau, an die Aufgebung des Spolienrechtes die Bedingung von Seelenmessen knüpften; und „welich Priester" heißt es in der Urkunde der Grafen Johann und Heinrich von Nassau-Beilstein vom Jahre 1465 (bei Arnoldi, Miscell. a. d. Diplomatik und Geschichte; vgl. überhaupt Friedberg a. a. O. S. 225 f.) — „zcu solichem Jairegeczyde nit queme . . . der solde soliche Fryheit und pryvilegie nit haben." —

Auch die brandenburgischen Markgrafen entsagten im Jahre 1244 (bei Riedel, Cod. dipl. Brandenb. I, 8, 156), und nachdem eine Bulle von Innocenz IV. im folgenden Jahre sich über die Nichtbefolgung der Versprechungen beschwert hatte (s. bei Gercken, Stiftshist. von Brandenb. 461), von neuem 1310 (s. bei Gercken, Dipl. vet. March., I, 594. 598).

Dasselbe läßt sich von den Königen von Böhmen, den Herzögen von Österreich (Singer, Hist. Stud. über die Erbfolge nach kath. Weltgeistl. in Österreich und Ungarn, Erlangen 1883; Irbik, Die Beziehungen von Staat und Kirche in Österreich [Innsbruck

1904] S. 195 ff.), den Grafen von Meißen, Württemberg, Hessen, Hohenlohe, Henneb den Burggrafen von Nürnberg u. a. nachweisen (vgl. Friedberg a. a. O. 225 f.).

Auch die zahlreichen Schlüsse der Provinzialsynoden von der zu Tribur bis zur Ba berger, vom Jahre 895 an bis zum Jahre 1491 hinab (vgl. dieselben bei Friedbe a. a. O. S. 223) geben von der bestehenden Übung Zeugnis.

Nicht anders aber lagen die Verhältnisse in England, Schottland, Sizilien un Frankreich. Die Herrscher dieses letzteren Landes übten das Spolienrecht mit eine Schonungslosigkeit aus, die Innocenz III. in schneidender Weise kennzeichnet: . . . „more praedonum debachantes“ — sagt er — . . . „crudeliter . . . abducentes ani malia universa, frumentum, vinum, ligna etiam et lapides expolitos, quos idem episcopus (d. i. Hugo Antissiodorensis ep.) ad construendam capellam et alia aedificia praepararat nequiter asportarunt, episcopalibus domibus suppellectili qualibet spoliatis, ita ut in eis praeter tectum et parietes non fuerit aliquid derelictum“ (bei Bouquet, Script. Gall. XIX, 488). Freilich en sagten auch sie häufig genug ihren Rechten oder versprachen, die Regalien nur auf be stimmte Zeit beziehen zu wollen, aber dennoch ertönten die Klagen der Kirche imme lauter, daß sie selbst die Besetzung der Bischofstühle ungebührlich verzögerten, nur um dest länger deren Einkünfte beziehen zu können.

Allmählich aber ging auch in der Kirche selbst der Mißbrauch von neuem an. Di Äbte erhoben Ansprüche auf das Vermögen der Prioren und Regularen, die Bischöfe auf den Nachlaß ihrer Stiftsherren, Pfarrer und anderen Benefiziaten, ja auf das Vermögen der erledigten Kirchen, die Prioren und Kapitel auf den Nachlaß der Bischöfe, und das alles trotz der beständigen Verbote der Konzilien und Päpste (vgl. Thomassinus a. a. O. c. 56 nr. 1 sqq. u. s. w.).

So heißt es in den Beschlüssen der Synode von Salmur (a. 1253): Statuimus, ne Abbates, cum contingit Priores suos cedere vel decedere, prioratus bonis suis audeant denudare, sed saltem tantum de praedictis bonis futuris Prioribus dimittant, ut ipsi fratres et familia, usque ad futuram collectam, de eisdem competenter sustentari valeant et domos prioratuum refici et in statu debito conservari“, und die Ansprüche der Bischöfe stellten sich ohne Scheu so offen dar, daß die Synode von Poitiers z. B. (a. 1280) anordnete, die Besitzer der zum Nachlaß eines Klerikers gehörigen Sachen hätten dieselben binnen Monatsfrist dem Bischof, als deren rechtmäßigem Eigentümer, abzuliefern (s. Thomassinus a. a. O. c. 56, nr. 2).

Auch die hier einschlagende Konstitution Bonifatius' VIII. (cap. 9 de offic. ordin. in VI° [1, 16]) vermochte trotz der den Bischöfen angedrohten Excommunicatio minor um so weniger Abhilfe zu schaffen, als ihr durch die Klausel „nisi de speciali privilegio vel consuetudine jam praescripta legitime, seu alia causa rationabili, hoc eisdem competere dignoscatur“ die Spitze abgebrochen wurde. Ebenso wie der Beschluß des Konstanzer Konzils (sess. 39 tit. de spoliis — Thomassinus a. a. O. c. 56, nr. 4) verhinderte sie zwar das Aufkommen neuer Mißbräuche, ohne jedoch im stande zu sein, die alten aufzuheben.

Selbst die staatlich gewährleistete Testierfähigkeit der Kleriker wurde jetzt von seiten der Bischöfe aufs neue beschränkt, wie es denn z. B. der hartnäckigen Kühnheit des Trierschen Klerus nur mit Mühe gelang, die Testierbefugnis zu erreichen (vgl. Neller, De cleric. secul. testamentifact. act. in Schmidt, Thes. iur. eccl. VI, 416). Aber selbst dann, als fast überall den Klerikern die testamentifactio und sogar über die in dem geistlichen Amte erworbenen Güter zugesprochen war, blieb doch von dem Spolienrecht der Ferto zurück, den die Kleriker dem Bischof hinterlassen mußten und der in einzelnen deutschen Ländern bis ins 19. Jahrhundert hinein in Geltung blieb (vgl. Friedberg, Kirchenrecht S. 562); auch sollten die Testamente von dem Bischof, dessen Offizial oder auch den Landdekanen bestätigt werden, wofür noch zuweilen aus dem Nachlaß eine Abgabe gezahlt werden mußte (s. ebendas. und Richter, K.-Recht § 315).

Was aber das Ärgste war und in keiner Weise entschuldigt werden kann, die Päpste selbst, die so sehr gegen die Beraubung der Kirchen geeifert hatten, nahmen schließlich für sich dasselbe Recht in Anspruch, das sie den Bischöfen mißgönnt hatten, und zeichneten sich weder in der Art der Erhebung noch auch in der Verwendung der Spolien in irgend einer Weise vor jenen aus.

Thomassinus knüpft hier an eine Erzählung des Matthäus Parisius an, der zum Jahre 1246 berichtet, daß drei Archidiakone in England gestorben seien und zwei davon ohne Testament. Als deren Vermögen an Laien gefallen, habe der Papst es ohne

weiteres beansprucht und als Rechtfertigung seines Verlangens das freilich durch nichts motivierte Axiom aufgestellt: „ut si clericus ex tunc decederet intestatus, ejusdem bona in usus domini papae converterentur“. Aber wenn damals die Forderungen des Papstes an dem Widerstande des englischen Herrschers scheiterten, so schwand in Frankreich die alte Gegenwehr, die die Könige daselbst seit Ludwig dem Heiligen den päpstlichen Erpressungen entgegengesetzt hatten, zur Zeit des Avignonschen Schismas gänzlich, nachdem Clemens VII. dem Herzog von Anjou, dem Regenten, den Löwenanteil an der Beute des Spoliums zugestanden hatte. Wie hätte auch Clemens VII. seinen 36 Kardinälen und dem ganzen Troß seines Hofes den nötigen Unterhalt schaffen können, wenn nicht, wie der Mönch von St. Denis berichtet, beim Tode eines jeden Bischofs die Collectores und Subcollectores der apostolischen Kammer alles in Eile fortgenommen hätten, ohne Rücksicht freilich auf die Testat- oder Intestaterben des Verstorbenen, auf die Not des Klerus, der zum notdürftigsten Unterhalt die hl. Gefäße verpfänden oder veräußern mußte.

Vergeblich eiferte die Pariser Universität gegen derartige unerhörte Mißbräuche; der Regent ließ die Führer der Mißvergnügten ins Gefängnis werfen und der Schrecken machte die übrigen gegen das Unvermeidliche gefügig. Dennoch aber erschollen die Protestationen nicht fruchtlos, und als erst die Folgen der päpstlichen Mißbräuche klar zu Tage traten, als die Kirchen verfielen, die Bischöfe als die schlechtesten Schuldner angesehen wurden, da ihr Nachlaß den Gläubigern keine Sicherheit bot, als die gallikanische Kirche selbst die politischen Erwägungen durch ihre Autorität stützte, da verordnete Karl VI. im Jahre 1385 mit scharfen Worten die Aufhebung des päpstlichen Spolienrechts für Klöster und Bistümer (s. Preuves de libertés de l'église gallicane, Paris 1731. II, 9). Zwar entsagte dann auch der Papst Alexander V. auf dem Pisanischen Konzil (sess. XXII) dem Spolienrecht, allein der Verzicht des einen Papstes war ebenso wenig für die Gegenpäpste von irgend einer Bedeutung, als er auch bei den Nachfolgern Anerkennung gefunden zu haben scheint. Wenigstens sah sich schon das Konstanzer Konzil nach wenigen Jahren in die Lage versetzt, diesem Mißbrauch und freilich wiederum vergeblich entgegenzutreten (sess. XXXIX. tit. de spoliis); denn Martin V. verzichtete zwar, den Beschlüssen des Konzils gemäß, auf die Annaten, überging jedoch die Spolien mit diplomatischem Stillschweigen (vgl. Thomassinus a. a. O. c. 57, nr. 10). Die Folge davon war, daß sogar in Frankreich die Päpste das Spolienrecht wiederum einzuführen trachteten und nur an dem starren Widerstande der französischen Könige scheiterten; Ludwig XI. wiederholte im Jahre 1463 die Bestimmungen Karls VI. und gab durch scharfe Strafandrohungen seinem Edikte den nötigen Nachdruck. „Die Einsammlung des Spoliums“ — sagt er — „leur soit prohibé et défendu . . . sur peine de confiscation de corps et de biens, et de bannissement de nostre Royaume. Et avec ce, voulons qu'ils soient prins, arrestez et detenus prisonniers, et condamnez en amende envers nous (Preuves des Lib. de l'égl. gall. II, 39). Ja sogar Pithou formulierte den 14. Artikel seiner Libertez de l'église gallicane: „Le Pape ne peut leuer aucune chose sur le reuenu du temporel des benefices de ce Royaume, sous pretexte d'emprunt, impost, vacant, dépouille, succession“ etc.

Aber selbst dieser Widerstand der weltlichen Fürsten, der, von der Kirche so lebhaft unterstützt, den Päpsten das Gehässige ihres Treibens hätte klar machen können, selbst die fortwährende Aufmerksamkeit, welche die Vorkämpfer der evangelischen Kirche auf jeden Schritt des Nachfolgers Petri richteten, um der Welt darzuthun, wie wenig das Ideal der kirchlichen Hierarchie der Wirklichkeit entspreche, alles das hielt die Päpste nicht zurück, der „insatiabilis Charybdis“ der apostolischen Kammer, wie sie schon in früherer Zeit von dem unbekannten Verfasser der ruina ecclesiae genannt worden war, die einträglichen Spolien zu entziehen.

Noch Pius IV. verbot im Jahre 1560 durch die Konstitution „Grave nobis“ (Bullar. Magn. II, 9) allen Geistlichen, ohne Erlaubnis des apostolischen Stuhles zu testieren, und nahm nicht Anstand, zukünftige Schenkungen geradezu für ungiltig zu erklären, und auch Pius V. (1567) und Gregor XIII. (1577) ließen die alten Ansprüche nicht fallen (c. 2. 3. 4 de spoliis cleric. in VII° [3, 3]).

Das waren aber auch die letzten größeren Erscheinungen eines Mißbrauchs, der von Laien und Klerikern Jahrhunderte hindurch in gleicher roher Weise geübt worden war, und der in Italien, wo die Bestrebungen des Papstes am wenigsten Widerstand fanden, auch auf die neuere Zeit übergegangen ist (Vgl. Ferraris, Prompta bibliotheca iur.

canon. s. v. „spolium". — Zamboni, Coll. Declar. sacr. congreg. V, p. 367 sqq.; VIII, p. 81 spp.)

Dem Plane dieser Encyklopädie gemäß, die keine juristische, sondern eine theologische ist, fällt die Behandlung der Spolienklage fort. Dieselbe ist wesentlich ein römischrechtliches Rechtsmittel gegen Störung des Besitzes (interdictum unde vi) mit mehreren freilich bedeutenden, aber auch selbst irrationellen Modifikationen, die sie, wie ja viele andere Lehren des römischen Rechts, durch das kanonische und die Praxis der geistlichen Gerichte erhalten hat. **Friedberg.**

Spondanus (de Sponde), Heinrich, gest. 1643. — Seine Schriften: De coemeteriis sacris, Bordeaux 1596, Paris 1648; Défense de la Déclaration du sieur de Sponde par Henry de Sponde son frère contre les cavillations des ministres Bonnet et Souis, Bordeaux 1597; Annales ecclesiastici Card. Baronii in epitomen redacti, Paris 1612; Annales sacri a mundi creatione ad eiusdem redemptionem, Paris 1637; Annalium Baronii continuatio ab anno 1127 ad annum 1622, Paris 1639. Ueber ihn: Die der letztgenannten Schrift beigegebene Biographie des S. von Peter Frizon; Biographie universelle, tom. XLIII. Paris 1825; Art. Sponde in Haag, La France protestante IX, 316.

Heinrich Spondanus (de Sponde), Bischof von Pamiers und als Apostat der protestantischen Kirche wie auch durch seine historisch-kirchlichen Schriften bekannt, ist am 6. Januar 1568 zu Mauléon in der Gascogne geboren. Sein Vater stand als Rat im Dienste der Königin Johanna von Navarra. Die wissenschaftliche Bildung fand er zu Orthez, wo ein den Reformierten zugehöriges Kollegium war und auf der Akademie von Genf. Er studierte die Rechte, wurde Advokat bei dem Parlamente in Tours und zeichnete sich durch seine Kenntnisse wie durch seine Redefertigkeit so aus, daß ihn Heinrich IV. zum Maître des requêtes des Königreichs Navarra ernannte. Vom Bischof von Evreux bearbeitet verließ er dem Beispiele seines bereits im Jahre 1593 zur römischen Kirche übergetretenen Bruders Johann folgend, am 21. September 1595 die reformierte Kirche und wurde durch die Vermittelung des Kardinals du Perron Kanonikus. Im Jahre 1600 begleitete er den Kardinal de Sourdis nach Rom; hier lebte er mit Baronius in enger Verbindung und erhielt am 7. März 1606 die Priesterweihe. Paul V. übertrug ihm die Revision der Breven für die Pönitenzen. In Rom verweilte er bis zum Jahre 1626, da ernannte ihn Ludwig XIII. zum Bischof von Pamiers. In seinem Bistume zeigte er den größten Eifer für die Austilgung ketzerischer Lehren, insbesondere ließ er es an Verfolgungen der Protestanten nicht fehlen. Kränkelnd legte er im Jahre 1639 seine bischöfliche Würde nieder und ging nach Paris, um seine Kräfte nur noch der Herausgabe seiner schriftstellerischen Arbeiten zu widmen; doch seine Kränklichkeit nötigte ihn, die Leitung jenes Geschäftes seinem Freunde, dem Kanonikus Peter Frizon, zu übergeben und nach Toulouse zu gehen, um hier in einem milderen Klima sein Leben zu fristen, das er aber am 18. Mai 1643 beschloß.

(Neudecker †) Eugen Lachenmann.

Sprenger, Jakob s. d. A. Hexen Bd VIII S. 33, 4.

Springer s. Jumpers Bd IX S. 634.

Sprüche Salomos. — Litteratur. Kommentare: Umbreit 1826; Bertheau (im kurzgef. exeg. Handb.) 1847 (² Nowack 1883); Hitzig 1858; Zöckler (in Langes Bibelwerk) 1867; Franz Delitzsch 1873; Strack (in Strack u. Zöcklers Komment.) 1888, ²1899); Wildeboer (in Martis Komm.) 1897; Frankenberg (in Nowacks Komm.) 1898; Toy (im Internat. critical Commentary) 1899.

Bruch, Die Weisheitslehre der Hebräer, 1851; Ewald, Die salomonischen Schriften, ²1867; Cheyne, Job and Salomon, Lond. 1887, und Das religiöse Leben der Juden, 1899; v. Baudissin, Die alttest. Spruchdichtung (Rede), 1893; Pfeiffer, Die relig.-sittl. Weltansch. des B. der Sprüche, 1897; Wildeboer, De Tijdsbepaling van het boek der Spreuken (Versl. a. Meded. d. K. Akad. v. Wetensch. 1899); Meusel, Die Stellung der Sprüche Sal. in der israel. Litt. und Rel.-Gesch. 1900; Gasser, Das althebr. Spruchbuch und die Sprüche Jesus ben Sira, 1903; Moritz Friedländer, Griech. Philosophie im AT, 1904; Sellin, Die Spuren griech. Philos. im AT, 1905. — Weiter die Handbücher der alttest. Einleitung und Theologie und die Bibellexika.

Zum Text: Lagarde, Anmerkungen zur griech. Uebers. der Proverbien 1863; Dyserinck in Theol. Tijdschr. 1883, 577 ff.; Baumgartner, Étude critique sur l'état du texte du livre des Prov. 1890; Bickell in Wiener Ztschr. f. Kunde d. Morgenl. 1891; Pinkuß in ZatW 1894

(zur syr. Uebers.). Ausgaben: A. Müller und Kautzsch in Sacr. Books of OT. 1901; Beer in Kittels Biblia Hebraica 1906.

(Ein Stern * bei einem Worte bedeutet durch Konjektur ermittelten Text).

1. Stellung im Kanon. Kanonicität. Das Buch der Sprüche hat schon nach Hieronymus (Quaestiones hebr. ad 1 Reg. 4, 32) aus 915 masoretischen Versen bestanden. Es gehört im hebr. Kanon zu den drei Büchern אמ״ת (Psalmen, Hiob, Sprüche), jener durch eigentümliche Accentuation ausgezeichneten Gruppe von Schriften, die schon den Alten im besonderen Sinne als poetische Bücher galten. Überall gehört das Buch zum Hagiographenkanon (den Ketubim), aber die Stellung der Bücher אמ״ת und mit ihnen unseres Buches innerhalb der Ketubim ist nicht immer dieselbe (s. PRE² diesen Art.; PRE³ Bd IX, 745 f. 756; Strack, Einl.⁶ § 78 f.), doch hat in den Handschriften (gegen Talmud und Masora) sich früh, besonders in den deutschen, die heutige Ordnung, nach welcher die Bücher אמ״ת an die Spitze traten, herausgebildet, während allerdings die spanischen Kodices mehrfach die Voranstellung der Chronik (weil mit Adam einsetzend) mit der Masora beibehielten. Auch innerhalb der Bücher אמ״ת wechselt die Reihenfolge zwischen Hiob und Sprüchen (s. PRE³ Bd IX, 756), während LXX und Vulgata bekanntlich überhaupt vielfach anders ordnen.

Die Kanonisierung des Buches vollzog sich nicht ohne Widerspruch. Die Synode von Jamnia (etwa 100 n. Chr.) hatte sich mit der Frage zu befassen, und gegen unser Buch wurden 26, 4 f. und 7, 7—20 geltend gemacht, jenes enthalte Widersprüche, dieses unziemliche Äußerungen. Doch wurde der Widerspruch beseitigt.

2. Name. Seinen Namen hat das Buch nach seinem Anfangsworte מִשְׁלֵי. Das hebr. מָשָׁל bezeichnet innerhalb des AT teils ein Gleichnis, teils einen Sinnspruch oder ein Sprichwort, teils ein Spottlied bezw. einen Spottvers (vgl. Ez 17, 2. 21, 5 — 1 Kg 5, 12; Spr 1, 1. 6 u. a.; 1 Sa 10, 12. 24, 14 — Ez 12, 22 f. 18, 2 f.; Jes 14, 4; Jer 24, 9 u. a.). Das Gemeinsame in allen diesen Bedeutungen scheint das Gleichnis, die Vergleichung zu sein. Demgemäß müßte das im Hebräischen und den andern Dialekten vorkommende Verbum משל, das im Hebr. im Kal die Bedeutung: einen Maschal fertigen oder vortragen hat, die Grundbedeutung „vergleichen" oder „gleich sein" gehabt haben. Dafür spricht allerdings manches. Das Nifal des hebr. משל bedeutet thatsächlich „ähnlich sein, gleichen", also „verglichen sein"; das assyr. mašālu entspricht der aus dem hebr. Nifal fürs Hebräische zu erschließenden Bedeutung „vergleichen" oder „gleich sein"; die andern Dialekte lassen mit der Bedeutung „stehen, als etwas dastehen, sich darstellen" sich wohl ebenfalls am ehesten auf jene Grundvorstellung des „Gleichens" zurückführen, doch könnten sie auch selbstständig etwas Beziehungsreiches, Bedeutsames im Auge haben. Maschal würde demnach den aus Vergleichung geflossenen, auf Gleichnis, Anspielung, Vergleichung ruhenden Sinnspruch, oder überhaupt den beziehungsreichen bedeutungsvollen Spruch (s. a. unten 4 e S. 694, 30), bedeuten. — Dieser Auffassung hat allerdings unlängst energisch widersprochen P. Haupt in Sacr. Books of OT, Prov., S. 32. Er beruft sich auf assyr. mišlu „Hälfte" und erklärt hebr. mašal rein äußerlich von den zwei gleichartigen Hälften eines Spruches, also den Hemistichen eines Distichons. Ich kann diese Hypothese nicht für glücklich ansehen. Denn einmal heißt im Hebräischen der einzelne Spruch mašal, nicht mešalim, was erwartet werden müßte, wenn mašal nicht den Spruch selbst (das „Distichon"), sondern seine zwei Hälften (die zwei „Stichen", bezw. „Hemistichen") bezeichnen sollte. Sodann trifft es nicht zu, daß jeder mašal gerade distichisch gebaut wäre; es finden sich auch andere Gattungen, z. B. tristichisch gebaute Maschale (doch s. u.). Weiter: wäre in diesem Falle mašal einfach = Stichos bezw. Distichon und würde gar nicht eine besondere Gattung der Poesie bezeichnen, so wäre höchst befremdlich, daß Psalmen und andere Lieder nie als mašal bezeichnet werden. Vor allem aber sind gerade einige der ältesten uns bekannten Maschale: „Ist Saul auch unter den Propheten?" oder „Von Frevlern geht Frevel aus" — das letztere geradezu als mešal hakadmoni bezeichnet — (1 Sa 10, 12. 24, 14) durchaus nicht Disticha, sondern einfache Sätze, bezw. kurze einfache Stichen oder Hemistiche. Eine Vergleichung liegt freilich auch in diesen Sätzen nicht, wohl aber ein beziehungsreicher, bedeutsamer Spruch; und dieselbe Bedeutung ließe sich auch für die Segensorakel des Bileam, die ebenfalls als Maschal eingeführt werden (Nu 23, 7. 18 u. s. w.), in Anspruch nehmen.

3. Die Form des Buches. Damit sind wir von selbst schon der Frage nach der Form unseres Buches nahegeführt. Schon der Umstand, daß das Spruchbuch unter die

sog. poetischen Bücher אמ״ת eingereiht ist, läßt erwarten, daß es den Alten als Buch in gebundener Rede galt. Dem entspricht es, daß einzelne hebräische Handschriften wie wichtige Kodices der LXX das Buch stichisch geschrieben haben, während allerdings die herrschende masoretische Schreibung, wie fast durchweg so auch hier, in der hebr. **Bibel** die ehemals vermutlich vielfach vorhandene stichische Schreibung des Textes verwischt hat. Trotzdem läßt sich die gebundene Rede ohne Schwierigkeit heute noch erkennen und bei richtiger Gliederung des Textes läßt sich ein annäherndes Bild der ursprünglichen Gestalt des Buches wohl herstellen; vgl. den Text von Beer in meiner **Biblia Hebraica**.

Die Anhaltspunkte dafür geben an die Hand: einmal der fast überall unverkennbare Parallelismus der Glieder, sodann der fast durchweg leicht erkennbare Rhythmus. Der letztere zeigt große Vorliebe für das dreihebige Metrum, doch finden sich mehrfach auch Abweichungen davon. Schon der starkentwickelte Parallelismus weist auf das Vorherrschen des einfachen oder mehrfachen Distichons (Distichon, Tetrastichon 2c.), oder wohl besser des aus zwei Halbstichen zusammengesetzten langzeiligen Stichos in einfacher oder in Perioden von 2 oder 3 u. s. w. Stücken gegliederter Wiederholung hin. Meist ist der Stichos in 3 + 3 Hebungen gleichschwebend, doch finden sich auch 3 + 4 oder 4 + 3 oder 4 + 4 Hebungen in einer („distichischen", besser aus zwei Hemistichen bestehenden) Langzeile.

Das Schema der einfachen zweiteiligen Langzeile tritt am deutlichsten heraus in 10, 1—22, 16. In diesem ganzen Hauptteil des Buches ist jede Zeile für sich ein metrisches Ganzes. Er ist formell gewissermaßen das Ideal eines Spruchbuchs, eine Zusammenstellung von einzelnen mehr oder minder lose aneinandergereihten Gnomen und Epigrammen. Dabei ist die Regel 3 + 3, also die gleichschwebende Langzeile, z. B. 10, 2

לא־יועילו אוצרות רשע | וצדקה תציל ממות

Nichts nützen Schätze aus Frevel | aber Gerechtigkeit rettet vom Tode

oder 10,7 זכר צדיק לברכה | ושם רשעים *ירקב

Das Gedächtnis des Frommen ist ein Segen | aber der Gottlosen Name wird verflucht.

Daneben 4 + 3, so z. B. 12,1

אהב מוסר אהב דעת | ושנא תוכחת בער

Wer Wissen liebt, der liebet Zucht | und wer Strafe hasset ist dumm.

Ebenso 18, 13; 19, 3 und oft. Daneben findet sich auch das Schema 3 + 4, so z. B. 14, 28

ברב־עם הדר(?)מלך | ובאפס לאם מחתת *רזון

Auf viel Volks ruht der Stolz des Königs | finds aber wenig Leute, erschrickt der Herrscher.

Daneben findet sich auch die Zusammenstellung 4 + 4, sei es für sich, sei es in Verbindung mit andern Versen (häufiger außerhalb als innerhalb dieses Abschnittes). So 25, 2

כבד אלהים הסתר דבר | וכבד מלכים חקר דבר
שמים לרום וארץ לעמק | ולב מלכים אין חקר

Die Herrlichkeit Gottes ist Verbergen der Dinge | die Herrlichkeit der Könige Ergründen der Dinge

Der Himmel an Höhe, die Erde an Tiefe | so das Herz der Könige unergründlich.

Tritt hier ein Stichenpaar 4 + 4 und 4 + 3 auf, so in 25, 25 ein einfacher Achtervers (4 + 4):

מים קרים על־נפש עיפה | ושמועה טובה מארץ מרחק

Kühles Wasser auf eine müde Seele | so gute Botschaft aus fernem Lande.

Ebenso in 26, 1

כשלג בקיץ וכמטר בקציר | כן לא־נאוה לכסיל כבוד

Wie Schnee im Sommer, wie Regen in der Ernte | so wenig steht an dem Thoren die Ehre.

Was die Zusammenstellung dieser langzeiligen Verse zu Versreihen anlangt, so fehlt sie, wie schon erwähnt, im Hauptteile des Buches 10, 1—22, 16 ganz, ebenso in Kap. 28 und 29. Diese Abschnitte bestehen aus zweigliedrigen („distichischen") Einzelversen, von denen jeder einen Sinnabschnitt für sich bildet. Je und dann, aber durchaus nicht immer, nicht einmal besonders häufig, läßt sich wahrnehmen, daß Sprüche verwandten Inhalts

räumlich zusammengerückt sind (10, 2—5. 13, 2—3. 18, 6—8 u. a.); aber auch dann läßt sich fast durchweg wahrnehmen, daß jeder Spruch auch als Einheit für sich genommen werden kann. — Die Zweigliedrigkeit der Langzeilen ist fast durchweg durch den Parallelismus der Glieder bedingt. Jeder Satz besteht aus zwei einander entsprechenden Gliedern, die teils im Verhältnis der Identität bezw. der inhaltlichen Analogie, teils im Verhältnis des Gegensatzes zueinander stehen. Für den letzteren Fall (antithetischer Parallelismus) sind typisch Sätze wie 10, 7

Das Gedächtnis des Frommen ist ein Segen | aber der Gottlosen Name wird verflucht.

Der erstere Fall erscheint teils in der Form des synonymen Parallelismus, so z. B. 16, 6

Durch Liebe und Treue wird Schuld gesühnt | und durch Furcht Jahves meidet man Böses,

teils in der Form des synthetischen, so z. B. 15, 20

Ein weiser Sohn erfreut den Vater | aber ein Thor von einem Menschen schmäht seine Mutter.

Doch bildet der Parallelismus nicht die ausnahmslose Regel. Es finden sich auch Sprüche, die zwar zweigliedrig der Form nach sind, inhaltlich aber lediglich einen aus Vorder- und Nachsatz bestehenden Satz darstellen. Hierher kann man wohl schon die vielen Vergleichungssätze rechnen: besser ist ... als ..., z. B. 15, 16. 17. Noch deutlicher sind Sätze wie 16, 3

Wälz' auf Jahve dein Anliegen | gelingen werden dann deine Pläne.

Ebenso bildet im heutigen Masoretentexte dieses Abschnittes die Zweigliedrigkeit der Stichen, wenn auch durchaus die Regel, so doch nicht die ausnahmslose Regel. Es finden sich gelegentlich auch dreigliedrige Stichen. Aber man kann allerdings zweifeln, ob sie ursprünglich sind. Der einzige Fall, der sich sicher nachweisen läßt, scheint Folge einer nachträglichen Störung des ursprünglichen Textbestandes zu sein; vgl. in der Bibl. Hebr. zu 19, 7.

Bildet nach dem Gesagten in dem großen Mittelstück unseres Buches die zweiteilige Langzeile durchaus die Regel, so tritt in den andern Abschnitten des Buches die Zusammenstellung einer Reihe von solchen Stichen in den Vordergrund. So ist in Kap. 3—5 die Doppellangzeile fast durchweg, wo nicht durchweg, herrschend. Je zwei solcher Stichen bilden hier Eine Sinnstrophe. Ebenso in Kap. 7—9. In den übrigen Abschnitten finden sich neben gelegentlichen zweizeiligen Strophen („Tetrastichen") solche von drei, vier und mehr Langzeilen. Die Beispiele mögen in der Bibl. Hebr. nachgesehen werden.

Über weitere poetische Kunstformen in unserem Buche s. unter 4, S. 695. 696.

4. Die einzelnen Teile. Schon im Bisherigen ist gelegentlich von verschiedenen Bestandteilen, aus denen unser Buch zusammengesetzt ist, die Rede gewesen. Dieselben müssen nun aber nach ihrem Inhalt und ihrer Eigenart näher ins Auge gefaßt werden.

a) Die Überschrift. Das Buch beginnt mit einer lang ausgesponnenen Überschrift, welche mit den Worten „Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs Israels" beginnt und dann des Längeren den Zweck und die Bestimmung des Buches darlegt: „zu erkennen Weisheit und Zucht, zu merken auf Worte der Einsicht" u. s. w. (1, 1—6). Auf welche Überlieferung die Benennung des Buches nach Salomo zurückgeht, ist nach 1 Kg 5, 12 unschwer zu erkennen, da dort ausdrücklich gesagt ist, daß Salomo sich als Spruchdichter hervorgethan habe; er soll 3000 Sprüche gedichtet haben. Auf der andern Seite ist aber auch unverkennbar, daß die hier in Frage stehende Notiz sich nicht auf das ganze Buch, wie wir es jetzt lesen, beziehen kann. Denn in späteren Teilen werden auch andere Verfasser genannt. Aber allerdings muß der Verfasser der Überschrift einen stattlichen Teil des heutigen Buches, nämlich die Mehrheit der heute im Spruchbuch enthaltenen Einzelsammlungen, auf Salomo zurückgeführt haben. Wie weit er damit im Rechte sei, wird noch zu fragen sein (S. 695, 10 ff.).

b) Es folgt ein erster Hauptteil 1, 7—9, 18. Hier tritt der Charakter der Sentenzensammlung, als welche man das ganze Buch nach dem in formeller Hinsicht oben schon charakterisierten zweiten Teil gerne bezeichnet, vollständig zurück. Vielmehr haben wir es mit zusammenhängenden lehrhaften Ausführungen zu thun, in kürzeren oder längeren Reihen von Stichen verlaufend und den Leser als „Sohn", den Dichter also als Lehrer und Erzieher vorstellend. Schon diese Form der Rede weist auf etwas anderes als eine lose Zusammenstellung einzelner Sätze hin: der Verfasser ermahnt an der Eltern Stelle (1, 8) und im Namen der Weisheit (1, 20 ff.), demgemäß stellen seine Ausführungen in stichischer Form und mit häufiger Verwendung des Parallelismus gehaltene Ermahnungen dar, die bald in kürzeren (bes. Kap. 3—5), bald in längeren Reihen von

Stichen sich ergehen. Dabei wird gelegentlich die Weisheit selbst redend eingeführt (1, 20 ff. Kap 8).

Der Inhalt der Ausführungen gipfelt in der Ermahnung zur Annahme und Pflege der Weisheit, ohne daß immer dabei gesagt ist, worin nun eigentlich diese Weisheit bestehe. Wohl aber wird versichert, daß der Weise Heil, der Thor Unheil zu erwarten habe, ebenso daß die Weisheit von Gott stamme und daß die Furcht Jahves zur Weisheit führe. Ja die Weisheit stammt nicht nur von Gott, sie war schon vor der Welt bei Gott, sie ist die Throngenossin Gottes und stand ihm zur Seite schon als er die Welt schuf (Kap. 8). Wo der Verfasser über diese allgemeinen Wendungen hinaus Forderungen aufstellt, da sind es vorwiegend Warnungen vor groben Sünden einerseits und Regeln der praktischen Lebensklugheit andererseits. Man halte sich frei vom Umgang mit gottlosen verbrecherischen Menschen, die andern nachstellen, um sie zu berauben oder zu übervorteilen; man halte sich besonders frei von der Gemeinschaft mit ehebrecherischen, buhlerischen Weibern; man übe Vorsicht im Bürgschaftleisten und in Rechtsgeschäften; man nehme sich die Ameise zum Muster des Fleißes (6, 6 ff.); man lasse es nicht an Güte und Mildthätigkeit fehlen und verschiebe das Gute nicht auf morgen (3, 28). Bei solchem Verhalten wird der Segen Jahves nicht ausbleiben, während der Gottlose seinen Fluch zu gewärtigen hat (3, 33. 4, 10). Auch hat diese Weisheit und Gottesfurcht selbst eine sittlich behütende, vor Bösem bewahrende Kraft (7, 5).

Man sieht, die Moral steht nicht gerade auf sehr hoher Stufe. Die Art der prophetischen Predigt vermissen wir hier vollständig, ebenso aber die Art der priesterlichen Gesetzeslehre. Es ist praktische Alltagsmoral, Lebensweisheit auf religiöser Grundlage, ohne ernste Vertiefung in die religiösen und sittlichen Probleme, dafür aber mit einem Einschlag spekulativer Grundlegung: die Lebensweisheit ist dem Verfasser Emanation der personifizierten göttlichen Weisheit, die ihm als vorzeitliches Weltprinzip neben Gott erscheint. Wo er sie schildert, wird er zum Philosophen und Dichter zugleich, wie es ihm auch sonst nicht an der Gabe der Darstellung fehlt (Kap. 5. Kap. 7).

Aus welcher Zeit haben wir diesen Teil zu erklären? Der vollständige Mangel jeder direkten Beziehung läßt uns über Vermutungen nicht hinauskommen. Immerhin läßt die Art und Weise, wie die Weisheit personifiziert erscheint und die Stellung, die ihr neben Gott selbst zugewiesen wird, viel eher eine spätere spekulative Fortbildung der alttestamentlichen Religion vermuten, als daß anzunehmen wäre, die Anschauung habe zum ursprünglichen Bestand derselben gehört. Am ehesten könnte man dabei wohl Berührungen mit griechischer Weisheit vermuten. Das würde uns in die Zeit von der Mitte oder dem Ende des babylonischen Exils an führen, ohne daß wir in der Lage sind, den Zeitpunkt genauer zu bestimmen. Denn von den Tagen des Thales und Cyrus an konnten einzelne jüdische Priester oder Gelehrte durch Vermittelung Kleinasiens ohne Schwierigkeit mit griechischen Ideen vertraut werden, noch viel mehr natürlich seit Alexander. Der universalistische Zug, nach welchem nicht der Israelit, sondern die „Menschenkinder“ als Weisheitsjünger gedacht sind (8, 4), würde wohl hierzu stimmen.

Mit Recht haben unlängst Frankenberg (im Kommentar) und Sellin (a. a. O. S. 17 f.) die Deutung von 8, 22 ff. als von einer Hypostase der Weisheit mit Entschiedenheit bestritten. Sie lehnen besonders die Übersetzung Werkmeister für אָמוֹן ab, da die Aufgabe eines solchen nicht sei zu scherzen und zu spielen, und treten für אָמוּן Pflegling ein. Der ganze Passus handle nicht von der Weisheit als selbstständiger Person neben Gott, sondern zeichne in lediglich poetischer Personifikation das Geschaffenwerden und Werden der Weisheit schon vor der Schöpfung. Richtig ist, daß diese Fassung ihre Analogie an der poetischen Personifikation der Thorheit in 9, 13 ff. (2, 16 ff.; 5, 1 ff.) hat, wo die letztere als fremde Buhldirn geschildert wird, und daß überhaupt die Wahrscheinlichkeit auf Seite dieser Deutung ist. Aber die Thatsache, auf die alles ankommt, ist doch schließlich die, daß die Weisheit hier als vor der Welt daseiend geschildert wird — und sie wird ganz ohne Berührung mit verwandten griechischen Ideen kaum anzunehmen sein. Nur hat man dazu, wie Sellin (S. 25 ff.) vollkommen richtig betont, absolut nicht nötig, erst die Zeit nach Alexander heranzuziehen; „Beeinflussungen durch den griechischen Kaufmann können wir wohl auch in Pr 1—9 und Hiob konstatieren, den Kaufmann, der die Waren seiner guten wie schlechten heimatlichen Kultur importiert und dazwischen auch mit der Bildung seines Volkes daheim und dessen Weisen, so gut er sie versteht, renommiert“ (28). Könnte man also demnach selbst für 1—9 in die vorexilische Zeit heraufgehen (s. Sellin 30), so rät doch der Gesamtcharakter die oben gegebene Zeitbestimmung an.

b) Der zweite Hauptteil 10, 1—22, 16 ist früher schon als der umfangreichste

und besonders charakteristische Teil des Buches bezeichnet worden. Es ist der eigentliche Kern des ganzen Spruchbuchs, die richtige Sentenzensammlung. Die Weisheit, wenn sie auch keineswegs verleugnet werden soll, tritt lange nicht so in den Vordergrund wie im ersten Teile, von ihrer Personifikation ist nicht mehr die Rede, lehrhafte Ausführungen, überhaupt größere Zusammenhänge, vollends im Tone der Predigt, fehlen ganz; sind gelegentlich gleichartige Sprüche zusammengestellt, so bleibt die Verbindung eine äußerliche und jeder Stichos hat sein Recht für sich, s. o. Nr. 3, S. 688, 20 ff. 52 ff. Man vergleiche dazu noch besonders die Königssprüche in 16, 10—15, oder 16, 1 ff. das Thema: der Mensch denkt und Gott lenkt.

Was Inhalt und Geist der Sentenzen anlangt, so stehen auch hier die Regeln der bürgerlichen Moral und der allgemeinen Lebensklugheit voran. Rechtschaffenheit erhält sicher ihren Lohn, sie erhält am Leben; Gottlosigkeit führt zum Verderben. Dabei fehlen nicht Sprüche, die mit volkstümlichem Humor gewürzt sind oder sonst an die „Weisheit auf der Gasse" erinnern. So 11, 22

Ein goldner Ring in des Schweines Rüssel | ist ein schönes Weib, dem es fehlt an Verstand,

oder 15, 17

Besser ein Gericht Kohl und Liebe dabei | als ein gemästeter Ochse und Haß bei ihm.

Dabei geht aber die moralische Betrachtung tiefer als im ersten Teile. Die eigentlich sittlichen Tugenden wie Genügsamkeit, Freundlichkeit, Langmut, Mitleid und besonders die Demut im Gegensatz zum Hochmut werden mehrfach und zum Teil mit großer Wärme empfohlen. Die liebevolle Gesinnung erscheint dem Verfasser als besonders bedeutsam, 10, 12

Hader erregt der Haß | aber allerlei Sünden deckt die Liebe zu.

Auch religiöse Töne — abgesehen von der Unterstellung des ganzen Verhaltens unter die göttliche Vergeltung — fehlen nicht, so 14, 31

Wer den Schwachen bedrückt, der schmäht seinen Schöpfer | aber ihn ehrt, wer des Armen sich erbarmt,

oder 20, 22

Sprich nicht: ich will Böses vergelten | hoff' auf Jahve, der wird dir helfen,

wozu noch Sprüche wie 15, 3. 11. 16, 33 verglichen werden können. Wie hier das spezifisch religiöse Element nicht ganz selten zu Tage tritt, so fehlt es neben Sprüchen alltäglicher Lebensklugheit auch nicht an solchen, die eine tiefere Lebensauffassung verraten. Ich rechne darunter 14, 34

Gerechtigkeit erhöhet ein Volk | aber ein Schwinden* der Leute macht die Sünde,

oder 14, 10. 13. 16, 18 (18, 12)

Ein Herz gedenkend des eignen Leids, | in dessen Freude mengt sich kein Hochmut*,
... Selbst beim Scherzen hat das Herze Schmerz | und das *Ende der Freude ist Leid,
... Dem Verderben geht Übermut voran | und vor dem Falle kommt Hochmut.

Die mitgeteilten Proben können für sich schon wahrscheinlich machen, daß dieser Teil, verglichen mit dem ersten (einleitenden) einer sittlich und religiös reicheren Persönlichkeit oder Zeit entstammen werde. Den Unterschied beider Teile kennzeichnet ferner die Abwesenheit aller spekulativen Gedanken und Anklänge im zweiten Teile. Wenn man damit die eigentümliche Behandlung der Weisheit im ersten vergleicht, so kann man sich schwer des Gedankens erwehren, daß der zweite Teil seine natürlichste Erklärung aus der Zeit des israelitischen Prophetentums heraus finde. Freilich sind die Sprüche nicht von einem Propheten oder einer Anzahl prophetischer Männer verfaßt oder zusammengestellt. Ihre Art ist wesentlich anders als die der prophetischen Rede. Es sind Gnomen, von Gnomendichtern stammend, die dem Volke und den Kreisen der Laien, etwa des städtischen Bürger- und Handwerkerstandes, viel näher stehen als denen der Propheten. Priester und Propheten bilden den geistlichen Stand im weitesten Sinn, jene sozusagen die beamtete, hierarchisch verfaßte offizielle Geistlichkeit darstellend, diese die freien auf sich selbst stehenden „Männer des Geistes" in sich beschließend: aber beide sind doch für die Menge des Volkes, für König, Hof, Soldaten- und Beamtenkreise, Handwerker, Bürger und Bauern darin eines, daß sie „Geistliche", also Vertreter Jahves sind. Alle anderen sind Laien. Aber auch diese Laienstände haben ihre Moral und sozusagen ihre Prediger unter sich. Diesem Bedürfnis dient die Sentenzenweisheit unseres Abschnittes. Sie ist nicht Prophetenarbeit — noch weniger natürlich priesterliche — aber sie steht unter dem unmittelbaren Einfluß der prophetischen Ideen und der prophetischen Predigt. Ohne ihren Ernst und ihre Tiefe — sittlich und religiös — zu erreichen, macht sie doch den Eindruck, daß die Predigt der

Propheten auch in diesen Kreisen nicht ungehört verhallt ist und unmittelbaren Erfolg hatte.

So erklärt sich ganz ungesucht das vielfache Hereinspielen des Königtumes nicht bloß als einer bekannten Erscheinung, sondern als einer solchen, die dem Verfasser aus eigener Erfahrung geläufig und vertraut ist. Er, bezw. er und seine Genossen, kennen das Leben am Hofe recht wohl, so daß man fast annehmen könnte, die betreffenden Sprüche stammen von solchen, die selbst am Hofe gelebt haben vgl. 16, 15. 19, 12. 16, 12f. 18, 16. Und dieser Hof kann doch wohl nur der des vorexilischen israelitischen Königtums gewesen sein. Jede andere Erklärung stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Einen Königshof giebt es freilich für Israel auch in persischer Zeit und ferner in der Zeit der Diadochen, der Ptolemäer und Seleuciden, wie denn auch das Buch Sirach Könige nennt. Aber hier wird nicht bloß vom Hofe und dem Verhalten bei Hofe gesprochen, sondern der Verfasser lebt (oder lebte) dort eine Zeit lang oder kennt das Leben dort sonstwie aus naher Anschauung. Damit ist doch wohl der persische Hof zum voraus ausgeschlossen. Ebenso scheidet der Seleucidenhof aus, wenn man Jesus Sirach zum Vergleich heranzieht. Bei aller Ähnlichkeit beider Bücher wird doch die Abhängigkeit Sirachs vom kanonischen Spruchbuche kaum in Zweifel gezogen werden können (s. u. Nr. 5). Das Buch Sirach wird aber den Seleucidenhof im Auge haben, womit auch er für unser Buch ausscheidet.

Es bliebe somit nur der ptolemäische Hof in Ägypten. An ihn könnte man in der That denken, wofern sich sonst Spuren so später Abkunft in den Sprüchen dieses Teiles fänden. Wir wissen, daß die Juden an diesem Hofe zu Zeiten wohl gelitten waren; am ehesten möchte man also Schriftwerke spätjüdischen Geistes, die Zusammenhang mit einem Königshofe verraten, hierher verweisen. Aber auch dagegen sprechen hier starke Gründe, vor allem der Umstand, daß nichts sonst auf ägyptische, wohl aber alles auf palästinische Herkunft weist. Denn ein hebräisches Schriftwerk, das uns die bürgerliche Gesellschaft Israels in Städten lebend und von einem König und Großen beherrscht schildert, müssen wir wohl, wenn nicht entscheidende Gründe dagegen sprechen, als in Palästina verfaßt annehmen. Auch die persönliche Wärme dem Königtum gegenüber, wie sie aus mehreren dieser Sprüche hervorklingt (16, 10. 12ff. 20, 8. 28. 22, 11), wenn sie auch nicht entscheidend ist, legt doch immer das einheimische Königtum näher als ein fremdes.

Das einzige, was, wie mir scheint, mit Grund für eine späte Entstehung dieser Sprüche — und dann wohl am ehesten unter den Ptolemäern — sprechen könnte, ist die Stellung des Königs durchaus als Richter und nicht als Krieger. Nur ganz ausnahmsweise (vgl. 30, 31, obwohl der Text sehr unsicher ist) blickt jene Auffassung vom König durch. Wenn die Sprüche der Ptolemäerzeit entstammen sollten, so würde sich diese in ihnen zu Tage tretende Anschauung vom Königtum daraus erklären, daß damals die Juden über Krieg und Frieden nicht mehr zu bestimmen und keinerlei nationale Kriege zu führen hatten, der König also für sie ganz vorwiegend als oberster Verwalter und Richter des Reiches in Betracht kommt, als Kriegsherr nur in zweiter Linie. Man müßte in diesem Falle annehmen, daß der Verfasser zwar in Palästina lebte, aber bei dem vielfachen Verkehr, der zwischen Ägypten, dem Sitz der Regierung, und Palästina bestand, reichlich Gelegenheit hatte, den Hof kennen zu lernen, ja daß er vielleicht selbst eine Weile in der Nähe des Ptolemäerhofes gelebt habe. Doch halte ich auch diesen Grund nicht für entscheidend. Auch im vorexilischen Israel und Juda spielt der König als Richter eine bedeutende Rolle (vgl. Salomo und 2 Kg 4, 13), und da gerade das alltägliche bürgerliche Leben in Handel und Wandel besonderer Gegenstand der Sprüche ist, kann die Nichterwähnung des Krieges wenig auffallen. — Neben dem Königtum ließe sich vielleicht auch noch auf die eigentümliche Gestaltung des sozialen Lebens verweisen. Hier fällt vor allem die mehrfache Warnung vor Bürgschaft auf (11, 15. 17, 18. 20, 16; vgl. 22, 26f. 27, 13 und 6, 1—5). Sie setzt ein reich entwickeltes Kreditwesen voraus, ein Volk, in dem bereits der Kaufmann und kaufmännisches Geschäftsleben eine gewisse Rolle spielen. Aber gerade über diese Dinge fließen vor dem Exil die Quellen so dürftig, daß wir aus ihrem Schweigen kaum in der Lage sein werden, bestimmte Schlüsse zu ziehen.

Was gegen unsere Datierung der hier enthaltenen Spruchsammlung eingewandt wird, hat, soviel ich sehe, keine zwingende Kraft. Die Abwesenheit von Sprüchen, die den Götzendienst oder die Polygamie voraussetzen, kann jedenfalls nichts Entscheidendes beweisen. Im allgemeinen dürfen wir annehmen, daß die Einehe auch schon in vorexilischer Zeit als Regel bestand, wird also das Gegenteil nicht erwähnt, so kann dies keineswegs befremden. Und was den Götzendienst anlangt, so ist er freilich in der vorexilischen Zeit vielfach im Schwange; aber es besteht auch kein Zweifel, daß die Jahve-

verehrung als das Normale und als die Regel gilt. Hätten nun die Sprüche in der Weise der prophetischen Predigt oder auch des ersten (einleitenden) Teils unseres Buches die Ermahnung und Erziehung sowie die Rüge bestehender Mißstände zum eigentlichen Zwecke, so könnte das Fehlen strafender und warnender Sprüche der genannten Art auffallen. Vor allem wenn sie das religiöse Leben in den Vordergrund stellten. Bei einer Sentenzensammlung der oben beschriebenen Art, die wesentlich das bürgerliche Leben im Auge hat und Lebensregeln in Spruchform über bürgerliches und persönliches Wohlverhalten aufstellt, dürfen wir Warnungen vor Polytheismus kaum erwarten. Sie überließ der Verfasser den Priestern und Propheten.

Natürlich kann auch die Frage des religiösen Individualismus nicht mit in die Wagschale gelegt werden, um damit die Frömmigkeit des ganzen Spruchbuches als nachexilisch zu erweisen. Gewiß tritt seit Jeremia und besonders seit dem Exil das Individuum in seinem Verhältnis zur Gottheit mehr in seine Rechte ein als früher. Aber gewisse Beziehungen ließen sich auch vorher unmöglich anders denn als individuelle vorstellen. Mit vollem Rechte weist v. Baudissin Einl. 739. 740 auf die Gestalten der Patriarchen in den alten Erzählungsbüchern hin. Hier wird durchaus ein individuelles Verhältnis zwischen dem einzelnen Frommen und Jahve angenommen. Dasselbe kann aus dem Gesetz erwiesen werden. Dekalog und Bundesbuch sind natürlich Gesetze für das Volk, aber sie bekunden durchaus das Bewußtsein, daß das Volk sich aus Individuen zusammensetzt und daß schließlich doch jeder einzelne in seinem persönlichen Verhalten zur Gottheit und zum Gesetz in Frage steht. Wo jemand im alten Israel von eigenen religiösen und ethischen Angelegenheiten redete (man denke an das Gebet um Rettung aus Gefahr, Krankheit; man denke an Lüge, Ehebruch, Freundestreue u. dgl.), da konnte er es der Natur der Sache nach nicht anders als in individueller Weise. Man darf daher jene Grundsätze nicht schablonenhaft anwenden, und da im Spruchbuch gerade Angelegenheiten der genannten Art eine Hauptrolle spielen, so wird man aus seiner individuellen Färbung unmöglich die Abfassung im nachexilischen Zeitalter erschließen dürfen.

Endlich hat man gewisse Gedanken dieses Teiles als unbedingt nachexilisch in Anspruch genommen (vgl. Cornill, Einl.), so die Betonung der Liebe 10, 12; 16, 6; der Mildthätigkeit gegen Arme 14, 21. 31. 19, 17; die Erschaffung des Frevlers für den Tag des Unheils 16, 4 u. a. Aber selbst wenn die Möglichkeit durchaus zugegeben wird, daß dieser und jener Spruch in späterer Zeit zum ältern Bestande zugewachsen sein könnte, so wird doch von keinem der genannten mit irgendwelcher Sicherheit nachexilische Abkunft behauptet werden können. Die Art und Weise wie die vorexilischen oder allenfalls exilischen Bestandteile des Gesetzes die Nächstenliebe und Mildthätigkeit betonen, lassen es durchaus nicht als befremdlich erscheinen, daß gerade diese spezifischen Tugenden einer bürgerlichen Moral in den Sprüchen auch vor dem Exil schon ihre Stelle fanden und noch weniger, daß sie hier — entgegen der höheren prophetischen Auffassung — als verdienstlich und sühnend angesehen werden. Noch weniger kann 16, 4 befremden; im Gegenteil könnte diese der spätern Theodizee jedenfalls anstößige Naivetät der Zurückführung des Bösen auf Gott viel eher als Grund gegen, denn als Grund für nachexilisches Zeitalter in Anspruch genommen werden.

Anhangsweise mag hier noch ein Wort über den von Wildeboer (Komm. S. XIV) unternommenen eingehenden Sprachbeweis gesagt werden. W. zählt eine ganz stattliche Zahl „späthebräischer" und „aramäischer" Wörter auf, die in dieser Menge geradezu erdrückend zu wirken scheinen. Rechnet man aber ab, was unter den „spätheBräischen" Worten als Sondergut der Proverbien und der verwandten Litteraturgattung (bes. Ps. und Hiob) erscheint oder was Jeremias, Ezechiel und dem Priesterkodex angehört — und was darum noch nicht ohne weiteres als spätheBräisch zu bezeichnen ist — so bleiben einzelne Worte und Formen wie die irrig als Aramaismen angesehenen Nomina auf ות־ oder קָבַל, סַגְרִיר, הַלְשִׁין übrig. Alles andere oder beinahe alles andere wird man als nicht oder nur möglicherweise spätheBräisch ansehen müssen (קשט und נכה würden eher unter die Aramaismen einzustellen sein). Wie weit sich daraus ein Sprachbeweis führen läßt, mag dahingestellt sein. — Ähnliches gilt von den „Aramaismen". Auch hier hat W. sicher zu viel in die Liste eingestellt. Die Konstruktion in 5, 12 ist einfacher Pleonasmus (Glosse!) und hat mit der bekannten aramäischen Konstruktion nichts zu thun. In 8, 2 darf das aram. בֵּית doch wohl nicht einmal mit Fragezeigen angezogen werden. Noch viel weniger יָד לְיָד (= „eingeschlagen!") 11, 21 oder רעה sich abgeben 13, 20 und manches andere. Bleiben auch zweifellos eine Anzahl von Aramaismen übrig, so sind sie einerseits viel weniger zahlreich als W. annimmt, und andererseits kann, was in den

von uns für vorexilisch angenommenen Abschnitten übrig bleibt, keinesfalls mehr die ihm zugemutete Beweislast tragen.

c) Es folgt in 22, 17—24, 22 ein dritter Teil, der gewöhnlich als Anhang zu dem eben besprochenen Abschnitte angesehen wird. Er unterscheidet sich von ihm nach Form und Inhalt. Die Form läßt den Abschnitt als Anrede bezw. Sendschreiben an einen jungen Mann erscheinen, dessen Eltern noch am Leben sind (23, 22); zugleich wird die Mahnschrift als „Worte der Weisen" bezeichnet, und die Einzelsentenz wird durch Reihen von Stichen ersetzt. Neben Mahnungen zur Rechtlichkeit und Barmherzigkeit spielen eine besondere Rolle Warnungen vor Übermaß beim Weine, vor Unzucht oder Ehebruch, vor unschicklichem Benehmen in Gesellschaft und bei vornehmen Leuten. — Auch hier wird der König genannt (24, 21), aber ganz allgemein im Sinne von „Regierung", ohne daß der Verfasser nähere Beziehung zum Hofe verrät oder ihn in Palästina selbst denken müßte. Hingegen verrät die Form des Briefes und die Annäherung an den ersten Teil eher eine spätere als frühere Zeit Israels, und die mehrmalige Betonung der göttlichen Vergeltung in der Zukunft (23, 18. 24, 14) würde diese Annahme bestätigen, falls damit, was doch wohl wahrscheinlich ist, die jenseitige Vergeltung gemeint ist.

d) Unter der Überschrift גם אלה לחכמים „auch das stammt von Weisen" schließt sich ein weiterer kleiner Anhang an. Die Schlußverse der kleinen Sammlung lauten gleich mit 6, 10f. Warum die kleine Anthologie nicht den größeren Sammlungen einverleibt ist, bleibt dunkel; sie mag wohl vom Redaktor als eigene kleine Rolle vorgefunden und so belassen worden sein. Immerhin spricht dieser Umstand dafür, daß bei der Redaktion und Zusammenstellung des heutigen Buches mit Pietät verfahren wurde.

e) In Kap. 25—29 folgt nun wieder eine größere Spruchsammlung. Sie führt den Titel: „Auch das sind Sprüche Salomos, welche die Männer des Hiskia, Königs von Juda, zusammengestellt haben". (Über das Wort העתיק s. jetzt auch Gaster in der Festschrift für Nöldeke I, 534; es bedeutet: „abschreiben".) Die große Ähnlichkeit dieser Sammlung mit dem großen Hauptstück des Buches (b) ist längst erkannt und thatsächlich unverkennbar. Schon äußerlich tritt die Ähnlichkeit in dem fast durchgehenden Vorherrschen des (zweiteiligen) Einzelstichos hervor. Nur im Anfang und gelegentlich eingestreut finden sich einzelne Doppelstichen. Die Möglichkeit der Herkunft des Wortes משל von einem Verbum משל „vergleichen" wird bei diesem Teile recht einleuchtend, denn eine stattliche Anzahl seiner Sprüche besteht thatsächlich aus Sentenzen, die sich auf einen Vergleich, meist aus dem Natur- und Menschenleben, gründen; vgl. z. B. 26, 1. 2 (3. 6. 7). 8 (9. 14). 17. 18f.

Auch hier spielt die Lebensweisheit eine Hauptrolle: richtiges Reden, richtiges Handeln und Benehmen, besonders in kritischen Lagen, so bei Streitigkeiten und bei Hofe, Verächtlichkeit des Faulen und ähnliche Dinge bilden die Hauptthemen. Das eigentlich Lehrhafte tritt, wie im zweiten Teile des Buches im Unterschied vom ersten, stark zurück hinter der einfachen praktischen Lebenskunst. Daneben finden sich Sentenzen, die eine einfache Beobachtung und Abzeichnung des Lebens bezwecken, gelegentlich in derb realistischer Zeichnung, so 26, 11

Wie ein Hund zu seinem Gespei wieder geht | wiederholt der Thor seine Narrheit,

aber auch in feiner und zarter Empfindung und Rede, so 25, 26

Ein zertretener Quell und zerstörter Brunn: | ein Gerechter wankend vor einem Frevler.

Fragt man nach der Entstehungszeit dieses Teiles, so ist zunächst bemerkenswert, daß hier ganz gegen die sonstige Regel im Spruchbuche von der Prophetie die Rede ist. Wenn es nämlich 29, 18 heißt:

Ohne Gesicht geht ein Volk zu Grund, | wenn es Lehre bewahrt, wohl ihm!

so steht man durchaus unter dem Eindruck, als sei „Gesicht", also prophetische Offenbarung damals, als dieser Spruch entstand und in die Sammlung eingestellt wurde, noch zu erlangen gewesen. Das ist aber nur möglich vor dem Aussterben der Prophetie. Wir hätten also hier ganz gegen die sonstige Regel der Spruchweisen (s. o. S. 691, 45 ff.) einen Hinweis auf die gleichzeitige prophetische Bewegung. Auch die Bezeichnung **tora** für das Prophetenwort, denn nur dieses kann gemeint sein, spricht mindestens nicht gegen diese Fassung, während umgekehrt in der Zeit nach dem Ersterben der Prophetie ein derartiger Spruch kaum mehr verständlich wäre. Hierzu würde nun weiter vortrefflich der Umstand stimmen, daß auch hier wieder (25, 2—7) der König stark in den Vordergrund tritt, und zwar abermals nicht bloß als eine im allgemeinen bekannte Erscheinung, sondern als eine Erscheinung, die den Dichter und seine Kreise stark beschäftigt und mit der man mannigfache Berührung haben kann. Die Königssprüche sind hier nicht gerade so, daß sie

.r die israelitische Königszeit im besonderen Sinn beweisend wären, aber doch so, daß : sich aus dieser Zeit am ungezwungensten erklären (29, 26. 30, 27 f. 31).

Nach alledem wird kaum eine ausreichende Veranlassung sein, an der nahen zeit- :hen Verwandtschaft dieses Abschnittes mit dem ihm sonst nahestehenden Hauptteil des uches, und damit an der Richtigkeit der in der Überschrift niedergelegten Tradition zu veifeln, nach welcher diese Sprüche unter König Hiskia gesammelt sein wollen. Ist auch ie Überschrift selbst, wie es in der Natur der Sache liegt, in der Form, in der wir sie :ute lesen, vielleicht erheblich später als Hiskias Zeit, weil sonst die Bezeichnung „König on Juda" eine gewisse Schwierigkeit böte, so spricht doch im übrigen nichts gegen die :ichtigkeit jener Angabe. Eine andere Frage ist natürlich, wie viel auf Salomo und ine Zeit zurückreichendes Material in dieser wahrscheinlich aus verschiedenen Zeiten is auf Hiskia stammenden (vielleicht auch nachher noch erweiterten) Spruchsammlung ch finden möge. Darüber läßt sich wie beim zweiten Teile nur sagen, daß die Richtigkeit er Überlieferung von salomonischen Sprüchen durchaus zugegeben werden kann, ihre Er- .ärung im einzelnen aber, vollends die Bestimmung einzelner salomonischer Sprüche un- iöglich ist. Keinesfalls werden die Königssprüche 25, 2 ff. einen König zum Verfasser haben.

f) Den Beschluß des ganzen Buches bilden drei kleinere Abschnitte, die ohne Zweifel n diese Stelle gerückt sind, weil sie vom Redaktor als Nachträge zum übrigen Buche ngesehen wurden.

α) Der erste, Kap. 30 umfassend, führt die Überschrift „Worte des Agur ben Jakeh" iit dem Zusatz הַמַּשָּׂא, wobei sowohl die Worte ben Jakeh als der weitere Zusatz dunkel :nd; der letztere ist wohl zu verbessern in מִמַּשָּׂא aus Massa; vgl. 31, 1; Gen 25, 14; 1 Chr , 30. Auch die folgenden Worte scheinen im heutigen Masoretentext zur Überschrift ge- ·ören zu sollen; doch sind sie aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls zu emendieren und ,ehören zum Texte selbst (s. die Biblia Hebr.). Dann enthält der Anhang ein beweg- iches Bekenntnis: „Ich habe mich abgemüht, o Gott, habe mich abgemüht und bin hin- ;eschwunden". Dies Geständnis stimmt dann zu dem folgenden V. 2

Denn ein Vieh bin ich und kein Mensch | und Verständnis der Menschen besitze ich nicht,

ım dann von V. 3 (im berichtigten Text) an bis V. 6 auf den hohen Wert und die Unentbehrlichkeit der göttlichen Unterweisung zu kommen:

Aber Gott hat mich Weisheit gelehrt | so daß ich Kenntnis der Heiligen gewann.

Die „Kenntnis der Heiligen" ist göttliche Erkenntnis.

Der weitere Verlauf bietet dann allerlei Sentenzen und Beobachtungen, teilweise in 'remdartiger, nicht selten rätselhafter Form. So werden in V. 11—14 in gleichartig zebauten Sprüchen Aussagen über die Gottlosen gemacht in einer der hebräischen Sprache 'onst so gut wie fremden Ausdrucksweise; es fehlt jedes Prädikat; oder es wird in V. 15 die Aluḳa (aram. Blutegel) genannt — ein vollkommen dunkles (wohl dämonisches) Wesen — samt ihren Töchtern; oder wir lesen in V. 31 ein Wort אַלְקוּם, das einem arabischen Worte viel ähnlicher sieht als einem hebräischen. Gleichklänge sind eine Lieb- haberei des Verfassers, so V. 4 (viermaliges מִי), V. 11 ff. (viermaliges דּוֹר), V. 19 (vier- maliges דֶּרֶךְ), V. 21 ff. (dreimaliges תַּחַת). Ebenso verwendet er mit besonderer Vorliebe den Zahlenspruch. Diese Kunstform hebräischer Poesie (bei den Spätern מִדָּה genannt) findet sich vorher nur einmal, 6, 16—19:

Sechs sinds, die Jahve hasset | und sieben sind seiner Seele ein Greuel,

worauf in sechs Halbzeilen sieben üble Dinge genannt werden. Hier hingegen treffen wir auf engstem Raume mehrere, und zwar in derselben Form wie dort, die sich auch bei Sirach (23, 16. 25, 7. 26, 5. 28) findet, so daß zwei Zahlen genannt werden, von denen die zweite die erste um eines überbietet. Demnach V. 18

Drei Dinge sinds, die mir zu hoch sind | und viere verstehe ich nicht,

worauf vier wundersam scheinende, geheimnisvolle Dinge genannt werden: Vogelflug, Schlangengang, die Bewegung des Schiffes und der Zug der Geschlechter zu einander. Ähnlich 21

Unter dreien erzittert die Erde | viere kann sie nicht ertragen,

worauf vier auffallende, nach des Verfassers Meinung aller Ordnung und Regel zuwider- laufende Dinge genannt werden. Nach diesem Schema werden auch die zwei weitern Zahlensprüche, bei denen der Text verderbt ist, herzustellen sein. Man sieht nämlich, daß von den zwei in Frage stehenden Zahlen bei der Ausführung des Spruches thatsächlich immer die zweite höhere gewählt wird. Demnach müssen in V. 30 und 31 ebenfalls vier Dinge genannt gewesen sein und זַרְזִיר muß daher ebenfalls als Tier neben dem Löwen und dem stolz einherschreitenden Ziegenbock erklärt werden. Ebenso muß in 15ᵇ, 16

erwartet werden, daß ursprünglich vier unersättliche Dinge genannt waren. Der Spruch lautet also:

Drei sinds, die nicht satt werden, | vier sagen nicht: Genug!
Die Scheol [wird der Toten nicht satt] | und unfruchtbarer Schoß [des Mannes]
Die Erde wird Wassers nicht satt | und Feuer sagt nicht: Genug!

Rechnet man noch dazu, daß auch in V. 24—28 eine ähnliche, wenn auch nicht ganz dieselbe Kunstform angewandt ist, so unterliegt es nach dem Gesagten keinem Zweifel, daß der Verfasser dieses Abschnittes in höherem Maße als der eines der bisherigen Stücke der Verwendung eigenartiger dichterischer Formen zugeneigt ist. Dabei liebt er Wortspiel und Witz, in V. 19 scheint sogar eine das geschlechtliche Gebiet anlangende Zweideutigkeit beabsichtigt zu sein (בעלמה wird wohl die Jungfrau, das Mädchen — keinesfalls die Dirn — sein). Jedenfalls aber liegt ein Wortwitz vor in 33

Denn Druck auf Milch erzeugt Käse | und Druck auf die Nase (אף) erzeugt Blut
Und Druck auf Zorn (אפים) erzeugt Streit . . . . . .

Es wäre von hohem Interesse zu wissen, wer dieser Agur ben Jakeh und was seine Heimat war. Die Fremdartigkeit der Namen — auch ein Gebiet Massa kennen wir sonst in Israel nicht — und einzelne fremdartige Worte (s. oben) lassen vermuten, daß die Sprüche außerisraelitischer Herkunft sind, etwa dem arabischen oder aramäisch-arabischen Sprachgebiet Edoms oder des Haurangebietes entstammend. Freilich ist damit das Rätsel keineswegs gelöst, sondern eher das Dunkel vermehrt. Denn sind die Sprüche auch etwa fremder Abkunft, so enthalten sie doch nicht nur das Zeugnis der Zugehörigkeit ihres Verfassers zum Kreis der Jahveverehrer (V. 9; allerdings LXX יהוה), sondern sie bieten auch sonst nichts dar, was zur Jahvereligion nicht passen würde.

β) Zu dem soeben mit einiger Wahrscheinlichkeit Ermittelten würde sodann auch Überschrift und Inhalt eines zweiten kleinen Anhangs stimmen (31, 1—9). Die Überschrift lautet in verbessertem Text: „Worte Lemuels des Königs von Massa, die ihn seine Mutter lehrte". Es geht daraus mit Wahrscheinlichkeit hervor, daß Massa ein Land ist, und da die Sprache Aramaismen enthält, so mag jenes Massa im Osten oder Nordosten von Palästina, im Haurangebiet vermutet werden. Inhaltlich stellt das kleine Stück mütterliche Ermahnungen und Warnungen vor Ausschreitung und Ungerechtigkeit dar.

γ) Den Schluß des Buches bildet ein akrostichisches Gedicht in alphabetischer Anordnung, den Lobpreis der tugendsamen Hausfrau enthaltend.

Über die Zeit der drei Anhänge läßt sich weder aus äußern noch innern Anzeichen etwas Bestimmtes sagen. Zum Spruchbuch selbst können die beiden ersten erst, nachdem es im allgemeinen fertig war, zugefügt worden sein, sonst könnte das Buch selbst nicht wohl Sprüche Salomos heißen. Aber damit ist über ihre Entstehung selbst gar nichts gesagt. Wenn in 30, 6 die Warnung, den Worten Gottes nichts zuzufügen, an geschriebene und zugleich kanonisierte Gottesworte dächte, müßte der erste Anhang allerdings recht jung sein. Aber was wissen wir thatsächlich über den Begriff „Gotteswort" und seine Anwendung — vollends wenn der Abschnitt gar nicht ursprünglich israelitisch sein sollte?

5. Das heutige Buch. Aus diesen mancherlei Bestandteilen ist das Buch in der Gestalt, in der wir es heute lesen, zusammengesetzt worden. Die obere Grenze für die Zeit der Zusammenstellung ergiebt sich nach dem Gesagten von selbst. Wofern nicht einzelne Abschnitte erst als spätere Nachträge zum Ganzen zu gelten haben, muß die Zeit der Abfassung der jüngsten Bestandteile als obere Grenze für die Zeit der Redaktion angesehen werden. Dadurch sind wir zweifellos in die nachexilische Zeit geführt. Wie weit wir innerhalb derselben herab zu greifen haben, bleibt eine Frage für sich. Hier kann eigentlich, wenn man einen sehr weitgehenden griechischen Einfluß innerhalb des Buches selbst, so wie es oben geschehen ist, glaubt ablehnen zu sollen, nur eine genauere Vergleichung mit Jesus Sirach etwas weiter führen. In Jesus Sirach haben wir ein ebenfalls von Hause aus hebräisch geschriebenes Spruchbuch vor uns, das einerseits den Vorzug hat, daß wir es sicher datieren können und andererseits nach Inhalt und Form so große Ähnlichkeit mit unserem Buche besitzt, daß es notwendig zur Vergleichung herausfordert. Nun besteht kein Zweifel, daß Sirach (ebenso wie weiterhin die sog. Weisheit Salomonis) ein Ast an demselben Stamme ist, aus welchem die Proverbien erwachsen sind — beide gehören einer und derselben Geistesrichtung und, formell wie materiell, derselben Litteraturgattung an. Kann man also die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis ausreichend beantworten, so muß auch auf die Frage nach der Entstehung der Proverbien von hier aus ein Licht fallen. Sowohl die Abfassungszeit der

einzelnen Teile des Spruchbuches kann von hier aus beleuchtet werden, obwohl bei der Mischung verschiedenartiger Elemente in ihm gerade hier mit Vorsicht zu verfahren sein wird, als besonders die Zeit der Sammlung und der endgiltigen Redaktion. Für diese Frage kann das Buch als einheitliche Größe angesehen und der andern Größe gegenübergestellt werden.

Es scheint mir ein sicheres Ergebnis der verdienstlichen, diesem Gegenstande gewidmeten Schrift von Gasser zu sein, daß Jesus Sirach vom Spruchbuch nicht allein abhängig, sondern auch durch einen erheblichen Zeitraum von ihm getrennt ist. Wenn der Verfasser dieser Schrift vielleicht an einzelnen andern Punkten mehr beweist, als sich strikte erhärten läßt, das hat er m. E. ausreichend sicher gestellt, daß Jesus Sirach einen erheblich vorgeschritteneren Standpunkt vertritt. Man wird die Worte, mit denen Gasser den beide Bücher vergleichenden Abschnitt schließt (S. 254) unterschreiben können: „Was das althebräische Spruchbuch anlangt, so hat es sich herausgestellt, daß Sirach kein anderes Buch des AT stärker benutzt hat und daß er keinem mehr von seiner schriftstellerischen Bildung verdankte als gerade diesem. Die Proverbien hat er nachgeahmt. Zu ihnen schaute er als zu seinem Vorbilde empor. Sie zählte er augenscheinlich zu dem Erbe der großen Vergangenheit seines Volkes, welcher seine Begeisterung galt". Damit sind wir von selbst mit der Redaktion unseres Buches in eine Periode geführt, die derjenigen der Abfassung des Buches Sirach voranging. Die Proverbien gehören dem Siraciden ebenso wie die Psalmen und Hiob bereits zu den *πάτρια βιβλία*, die er eifrig studiert. Es können wie beim Psalter, so auch hier einzelne Elemente auch nach Sirach noch zugeflossen sein; aber im ganzen war das Spruchbuch zu Sirachs Zeit abgeschlossen. Das würde uns etwa in die Mitte des 3. oder den Ausgang des 4. Jahrhunderts führen.

Ich kann ferner mich des Gedankens nicht erwehren, daß auch in Beziehung auf die Königssprüche Sirach anders zu beurteilen sei als die Proverbien. Hier tritt uns der König über 30mal entgegen (und zwar nur in bestimmten Teilen des Buches; z. B. 1—9 überhaupt nicht, da 7, 15 doch wohl zu allgemein ist); bei Sirach, obwohl sein Buch viel umfangreicher ist, nur 4mal (7, 4 f. 10, 3. 38, 2); dabei lediglich als eine Erscheinung, die man kennt, als objektive Thatsache. Von irgend welchem persönlichen Verhältnis zum Hofe oder irgend welcher Wärme der Empfindung für das Königtum ist nichts zu spüren. Man meide es, dem König begehrlich nahezutreten; ein zügelloser König schädigt sein Volk, nur durch einsichtsvolle Fürsten wird eine Stadt volkreich; der Leibarzt eines Königs kann auf gute Bezahlung rechnen — das ist so gut wie alles, was vom Könige gesagt ist (denn Worte, die vom Richter oder den Fürsten handeln, dürfen doch nicht ohne weiteres mit auf das Königtum bezogen werden). Dieser Sachverhalt weckt durchaus den Gedanken, als liege das Königtum dem Siraciden erheblich ferner als den Verfassern von Pr 10 ff. 25 ff.; ja seine Sprüche könnten z. T. unmittelbar durch jene beeinflußt sein. **Kittel.**

Spurgeon, Charles Haddon, gest. 1892. — Litteratur: Wolfgang Buchrucker, C. H. Sp. (nach dem Englischen von Dr. Stevenson), Leipzig 1863; Heinrich Wolff, Emerson, Parker, Robertson, Sp., Bremerhaven 1867; Sp., ein Volksprediger der Neuzeit, Ev. KZ. 1870; C. H. Sp. und seine Thätigkeit, eine Skizze, Hamburg 1881; O. Funke, In Sp.s Tabernakel. „Englische Bilder in deutscher Beleuchtung". Volksausgabe, Altenbg. o. J., S. 72—83; Brömel, Cl. Harms u. Sp. in Allg. luth. KZ. 1884, Nr. 36—39; G. Holden Pike, C. H. Sp., Prediger, Schriftsteller u. Philanthrop, autor. Uebers., Hagen i. W. 1887; Benjamin Beddow, Erinnerungen an Stambourne, übers. v. E. Spliedt, ebd. o. J.; Behrmann, C. H. Sp., Ein Vortrag, Hamburg 1887; Gustav Kawerau, C. H. Sp., ein Prediger von Gottes Gnaden, Hamburg 1892; Edw. Millard, Gedenkschrift an den sel. C. H. Sp., Hamburg 1892; E. Spliedt, Sp.s Austritt und das Tadelsvotum des Rates der Baptist Union, Bonn 1892 (jetzt Neukirchen o. J.); (dies.), C. H. Sp., ein kleiner Beitrag zur Charakteristik seines persönlichen sowie seines Amtslebens, ebd. o. J.; R. Schindler, Ein Fürst unter den Predigern, Leben und Wirken v. C. H. Sp., Hamburg 1892; G. Fischer, C. H. Sp., Herborn 1892; C. Wagner, C. H. Sp., Berlin 1893; Weinreich, C. H. Sp. in „Halte, was du hast" XVI, Heft 7—10, Berlin 1893; Robert König, C. H. Sp. nach persönlichen Erinnerungen und neuesten Quellen, in Neue Christoterpe, Bremen 1896, S. 190—233; L. Oehler, C. H. Sp.s Leben, Calw 1896; F. Pfeiffer, Sp. als Kanzelredner, Gr. Lichtfld. o. J. (Sonderabdruck aus Kirchl. Monatsschr. 1899); Kapff, Sp. ein Mann für unsre Zeit, Stuttg. 1899; H. L. Wayland, C. H. Sp., his faith and works, Philad. [1892] illustr.; C. H. Sp.s Autobiography, Compiled from his diary, letters, and records, by his wife and his private secretary [W. J. Harrald], 4 Voll. 4°, London 1897—1900 illustr.; Charles Ray, The life of C. H. Sp., London 1903 illustr. Ferner an mir nicht zugänglichen Schriften: Stevenson, Sketch of the life of Sp. 1887; Douglas, Prince of Preachers; Drews, C. H. Sp.; W. Wil=

liams, Personal Reminiscences of C. H. Sp.; George C. Needham, C. H. Sp., his life and labors. Außerdem vgl. die Charakteristik Sp.s als Prediger in Christliebs Artikel „Geschichte der christl. Predigt, PRE² XVIII, 637—639, sowie die Lebensabrisse in einzelnen Predigtsammlungen (Funken vom himml. Leuchter; Ev. für allerlei Volk u. a.) und in Schaffs Encyclop. of living divines; Dictionary of nat. Biogr. LXXX; Encyclop. Britann. XXXII; Gedenkblatt des „Wahrheitszeugen" 1892 und zahlreiche Nekrologe in englischen und deutschen Blättern. — Werke (in Auswahl, vgl. das vollständige Verzeichnis in Autobiogr. IV auf 4 Seiten 4°!) Englischer Verlag von Paßmore & Alabaster, London; um die Veranstaltung deutscher Uebersetzungen hat sich besonders die Verlagshandlung J. G. Oncken Nachf. in Cassel (früher Hamburg) verdient gemacht (jährlicher Absatz ca. 23000 Ex. deutsche Spurgeonschriften). — Predigten und Reden: The Metropolitan Tabernacle pulpit, bisher 51 Jahrgänge, wird fortgesetzt. Zusammenstellungen daraus in der Hamburger großen und Miniaturausgabe der Predigten, 3. Aufl. 1869 ff., in den Ludwigsburger, Basler und Hagener Sammlungen, letztere jetzt im Casseler Verlag. Funken vom himml. Leuchter 1860; Bausteine zum geistl. Tempel 1861; Stimmen aus der Off. Jo 1862, Ludwigsburg. Botschaft des Heils 1875 ff.; Schwert und Kelle I—XII, 1880 ff.; altteſt. Bilder (3. Aufl. 1897); neutest. Bilder (2. Aufl.); Hauspostille (3. Aufl. 1896); Gott d. heil. Geist 1900; die Taufe der Wiedergeborenen 1904 (sämtl. Hamburg-Cassel). Ein Brunnen lebendigen Wassers; Zeugnisse vom Heil in Christo; Blätter vom Lebensbaum (sämtl. Heilbronn). Till He come, Communion Meditations and Addresses (Deutsch Cassel 1899). Christ in the Old Testament (Deutsch ebend. 1901); Sermons on our Lord's Parables (Deutsch ebend. 1896); Our Lord's Miracles (Deutsch ebend. 1897); The Gospel for the People (Deutsch ebend. 1898). — Volksschriften und „Illustrationen": John Ploughman's Talk (Deutsch Reden hinterm Pflug, Cassel, 5. Aufl. 1901); John Ploughman's Pictures (Deutsch ebend. 4. Aufl. 1901); Around the Wicket Gate (Deutsch An der Pforte, Bonn, 6. Aufl.); All of Grace (Deutsch 10. Aufl., ebend. 1904); According to Promise (Deutsch Cassel, 4. Aufl. 1896); The Salt-Cellars (Deutsch Cassel 1889); Sermons in Candles (Deutsch Nur eine Kerze, Cassel 4. Aufl. 1901); Illustrations and Meditations (Deutsch, Cassel 1884); Buch der Bilder und Gleichnisse ebend. 4. Aufl. 1902. — Andachtsbücher: The Cheque Book of the Bank of Faith (Deutsch Bonn); Morning by Morning und Evening by Evening (Deutsch Tauperlen u. Goldstrahlen, Cassel 7. Aufl. 1900). — Vorlesungen: Lectures to my Students, 2 Bde (Deutsch Vorlesungen in meinem Predigerseminar, 3. Aufl. Cassel 1895 f. und in kirchl. überarbeiteter Ausgabe: Ratschläge für Prediger, mit Vorwort von Häring, Stuttgart 2. Aufl. 1901); The Art of Illustration (Deutsch Heilbronn, 3. Aufl. 1895); An All-Round Ministry (Deutsch Der Dienst am Ev., Cassel 1901); The Greatest Fight in the World (Deutsch Cassel 15. Taus.). — Schriftauslegung: The Treasury of David, 7 Voll. (Deutsch in unendlich langsamem Erscheinen: Die Schatzkammer Davids, bearbeitet von J. Millard, Bonn 1894 ff., bisher 3 Bde (Pſ 1—106); The Gospel of the Kingdom (Deutsch, Ev. des Reiches, Cassel 1894).

Spurgeon ist nicht mit Unrecht „der letzte der Puritaner" genannt worden. Seine holländischen Vorfahren, die vor der blutigen Verfolgung des Herzogs Alba nach Südengland flüchteten, hatten auch in der neuen Heimat wegen ihrer puritanischen Richtung viel zu leiden, und der Enkel ist stets stolz gewesen auf diese Abkunft von edlen Glaubenszeugen. Sein Großvater James (geb. 1776, gest. 1864) war in Gesinnung und Lebensführung das Urbild eines Puritaners. 55 Jahre hindurch wirkte er als Pastor der kleinen Independentengemeinde in Stambourne. Auch Sp.s Vater John (1811—1902) diente einer solchen Gemeinde in dem kleinen Dorfe Kelvedon, Essex, als Seelsorger. Hier wurde ihm am 19. Juni 1834 als erstes Kind Charles Haddon geboren. Da die Familie zahlreich wurde, und der Vater die Gemeinde häufiger wechselte, durfte Charles als der Liebling der Großeltern in dem romantischen Pfarrhause des Großvaters eine glückliche Jugend verleben, die er selbst in den „Erinnerungen an Stambourne" anziehend geschildert hat. Erst als Siebenjähriger kehrte er ins Elternhaus zurück, um in Colchester die Schule zu besuchen. Bis zum 15. Jahre erhielt er auf verschiedenen Colleges eine tüchtige Schulbildung, dann finden wir ihn als Hilfslehrer an einer Privatschule zu Newmarket. Trotz seiner ernst religiösen Erziehung brachten ihm die Jünglingsjahre eine Zeit schwerer innerer Kämpfe, die ihn in seiner Gewissensnot von einer Kirche zur anderen trieben, bis er in einer kleinen Kapelle der Primitivmethodisten zu Colchester unter der ihn tief erschütternden Ansprache eines Laienpredigers zum lebendigen Glauben kam: Dieser 6. Januar 1850 ist ihm zeitlebens als sein Bekehrungstag unvergeßlich geblieben. Noch aber wollten die innern Kämpfe nicht aufhören, denn ohne Anstoß von außen kam er durch eifriges Schriftstudium zu ernsten Zweifeln an der Rechtmäßigkeit der Kindertaufe, die sein zu Rat gezogener Seelsorger noch vermehrte. Da der Jüngling mit Baptisten nur oberflächlich bekannt war, begann er nach einem Täufer zu suchen. Wohl waren die Eltern über die eigentümliche Entwickelung des Knaben bekümmert, aber als echte Independenten achteten sie des Sohnes Entschluß. Am 3. Mai 1850 ließ er

sich im Flusse Lark bei Isleham auf biblische Weise taufen und bekannte sich damit „vor Himmel, Erde und Hölle als Nachfolger des Lammes", von der Stunde an ausgerüstet mit einem Zeugenmut, der ihm sein Leben hindurch treu geblieben. So sind es drei große Gemeinschaften, denen Sp. seinen Christenstand verdankt: Puritanismus, Methodismus und Baptismus haben ihm ihr Bestes gegeben und ihn, obwohl er bis zu seinem Ende seiner Denomination treu geblieben, zu dem ökumenischen Glaubenszeugen gemacht, welcher der ganzen Christenheit mit seinen reichen Gaben diente. Bald nach seiner Bekehrung wurde der Jüngling durch eine eigentümliche Fügung gezwungen, vor einigen Bauersleuten völlig unvorbereitet seine erste Predigt zu halten, und das entschied über sein ferneres Leben. Er bethätigte sich weiter auf diesem Gebiete und zog bald die Aufmerksamkeit der Stillen im Lande auf sich. Die kleine Baptistengemeinde des Dorfes Waterbeach berief den jungen Unterlehrer 1851 zu ihrem Pastor, und der „Knabenprediger" entfaltete schon hier eine Wirksamkeit, welche ihn zu einem Phänomen stempelte. Das ganze Dorf strömte zu seiner Predigt, und Frömmigkeit und Sittlichkeit hoben sich sichtlich unter den verwahrlosten Bewohnern. Der junge Prediger hatte inzwischen mehrfach versucht, zu regelrecht theologischer Ausbildung auf ein Seminar zu kommen, aber alle Wege wurden ihm auf merkwürdige Weise verlegt, so daß er sich auf sein Privatstudium angewiesen sah, dem er bei guter Begabung und namentlich hervorragendem Gedächtnis mit ernstem Fleiße oblag. Nach kaum zweijähriger Wirksamkeit in seinem Dorfe erging an ihn ein Ruf „auf Probe" an die alte Baptistengemeinde in New Park Street in London, der eifrige Diakonen durch diese Berufung aus langjähriger Erstarrung zu neuem Leben verhelfen wollten. Unter mancherlei Bedenken leistete Sp. Folge, von der Gemeinde mit geteilten Gefühlen empfangen: kaum 100 Personen versammelten sich zu seinem ersten Gottesdienst. Aber nach kurzer Zeit war die Opposition beseitigt, und am 28. April 1854 erfolgte seine endgiltige Anstellung. Es dauerte nicht lange, da war auch die Weltstadt von dem Rufe des eigenartigen Predigers erfüllt. Seine Kirche, welche 1200 Sitzplätze zählte, erwies sich bald als zu klein, um die Scharen der Heilsverlangenden und Neugierigen zu fassen. Seine feurige, im Anfang oft überschwengliche Beredsamkeit zog die Leute in seinen Bann, und sein tapferes Verhalten während der schweren Cholera-Epidemie desselben Jahres erhöhte seine Volkstümlichkeit. Nicht zuletzt aber trugen dazu die Tageszeitungen und Witzblätter bei, die sich unermüdlich mit ihm beschäftigten und in teilweise sehr bezeichnenden Karikaturen den Unterschied zwischen den gesalbten Pastoren der Hochkirche und dem himmelstürmenden Sektenprediger zum Ausdruck brachten. Mit dem Januar des nächsten Jahres begann Sp. auf Drängen des zu seiner Gemeinde gehörigen Buchhändlers Paßmore mit der wöchentlichen Veröffentlichung seiner Predigten, welche noch jetzt ohne Unterbrechung fortgeführt wird und schon 3000 Nummern umfaßt. Bald war die Kirche des jungen Predigers viel zu klein. Die große Exeterhalle mußte zu Hilfe genommen werden. Aber auch zu mancherlei Gastpredigten ergingen an den schnell berühmt Gewordenen aus allen Teilen des Landes Einladungen, so daß er in mancher Woche zehn bis zwölf Versammlungen zu leiten hatte. Nirgends wollten die Gotteshäuser ausreichen. Da nahm denn Sp. keinen Anstand, in eilig hergerichteten Scheunen, unter freiem Himmel oder gar einmal von den Dächern herab zu predigen. In der eignen Kapelle wurde der Platzmangel schließlich so unerträglich, daß die Gemeinde beschloß, ein wenigstens dem normalen Ansturm gewachsenes Versammlungshaus zu errichten. Am 18. März 1861 wurde das „Metropolitan Tabernacle" bezogen. Hier hat Sp. bis zu seinem Tode gewirkt und Sonntag für Sonntag 6000 Hörer um sich gesammelt. Während dreier Jahre predigte er regelmäßig in der Musikhalle in den Surrey-Gärten vor mehr als 10000 Zuhörern. Hier herrschte ein solcher Andrang, daß gleich bei einem der ersten Gottesdienste böswillig hervorgerufener Feuerlärm eine Panik hervorrief, die sieben Personen das Leben kostete; den Eindruck dieses schweren Unglücks hat Sp. nie ganz verwunden. Noch großartiger war der Gottesdienst, welcher an einem von der Regierung ausgeschriebenen Bußtage im Oktober 1857 im Kristallpalast abgehalten wurde: Sp. war zum Redner ausersehen und hielt einer Gemeinde von 24000 Seelen eine erschütternde Bußpredigt.

Dem Unermüdlichen wuchsen, ohne daß er sie suchte, von allen Seiten neue Aufgaben zu. Schon 1855 nahm er den ersten Zögling zur Ausbildung fürs Predigtamt ins Haus auf. Als bald darauf ein zweiter hinzukam, gründete er 1857 sein „Pastor's College", welchem er im Jahre 1873 ein umfangreiches Anstaltsgebäude errichtete. An 700 Prediger und Evangelisten sind in Sp.s College von tüchtigen (übrigens zum Teil auch nicht baptistischen) Lehrkräften ausgebildet worden und haben dann auf den verschiedensten Arbeits-

gebieten in reichem Segen gewirkt. Gerade in den verrufenen Stadtteilen setzten sich diese Sendboten fest, indem sie zunächst Kinder zur Sonntagsschule einluden und unerschrocken die Verkommensten aufsuchten. Aus solchen Anfängen entstanden blühende Gemeinden, deren Prediger mit dem geliebten Lehrer in engster Fühlung blieben und auf jährlichen Konferenzen über den Fortgang des Werkes Bericht erstatteten. Sp. hat, so lange er irgend konnte, den Versammlungen selbst präsidiert und hierbei wie im Seminar seine berühmten „Vorlesungen" gehalten, für alle Zeiten eine reiche Quelle homiletischer und pastoraler Weisheit. Am Gemeindeort selbst entfaltete sich naturgemäß das reichste Leben. Ein Kranz von Sonntagsschulen für Kinder und Bibelklassen für Erwachsene schloß sich um die große Muttergemeinde, deren innere Bedürfnisse von zahlreichen Hilfsvereinen versehen wurden (s. das Verzeichnis bei Schindler, S. 171—173). Sp. selbst war der Präsident einer ausgedehnten Kolportagevereinigung für Bibel- und Schriftenverbreitung, in deren Dienst unter seiner anregenden Leitung gegen 90 Kolporteure arbeiteten. Die Gründung seines großen Waisenhauses 1867 wurde ihm durch die reiche Gabe der Witwe eines staatskirchlichen Geistlichen aufgenötigt. Es hat in Stockwell am Clapham Road ein mehrere Morgen umfassendes freundliches Heim erhalten, dessen schmucke Einzelhäuser 500 Knaben und Mädchen aller Bekenntnisse in fröhlicher Familiengemeinschaft bewohnen. Häufig nahm sich der Vielbeschäftigte Zeit, einige Stunden unter den Kindern zu verbringen, für deren Wohl er väterlich sorgte, und die dafür mit rührender Liebe an ihm hingen.

Zu diesen mancherlei Arbeiten kam Sp.s ungemein fruchtbare litterarische Thätigkeit: die Zahl seiner Bücher und Schriften ist eine kaum übersehbare. Schon die Herausgabe der wöchentlichen Predigten, welche von Stenographen nachgeschrieben und von Sp. druckfertig gemacht wurden, erforderte nicht geringe Zeit. Dazu kam die Redaktion seiner Monatsschrift „The Sword and the Trowel", in welcher das Interesse für die verschiedensten Missionszweige seiner Gemeinde gepflegt und Aufsätze erbaulichen und pastoralen Inhaltes veröffentlicht wurden. Zahlreiche Beiträge stammen aus Sp.s Feder, und namentlich die Menge der Bücheranzeigen, welche er lieferte, beweisen überraschende Belesenheit und scharfsinnige Urteilsgabe. Das großartigste Denkmal seines liebevollen Schriftstudiums und immensen Fleißes ist aber sein praktisch-erbauliches Kommentarwerk zum Psalter „The Treasury of David" in sieben starken Bänden Lexikonformats, welches er in zwanzigjähriger Arbeit vollendete. Kein Kommentar englischer und deutscher Zunge hat je eine ähnliche Aufnahme gefunden, denn es ist in mehr als 120000 Exemplaren verbreitet worden. Neben der eignen geistvollen Auslegung, die nicht in den ausgefahrenen Geleisen schulmäßiger Exegese einhergeht, sondern überall die hohe Freude an der Erforschung des göttlichen Wortes durchblicken läßt, ist auch die Arbeit englischer und deutscher Exegeten sorgfältig benutzt und Anschauungsmaterial aus allen möglichen Wissensgebieten herbeigetragen. Seine Helfer haben die reichen Schätze des britischen Museums für ihn durchforscht, und er selbst hat aus den vergilbten Schriften der Puritaner, in denen er zu Hause ist wie kaum ein anderer, ungeahnte Schätze gehoben. Obwohl Sp. sich mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln um das Verständnis des Grundtextes müht, ist er sich bewußt, keinen wissenschaftlichen Kommentar zu schreiben. Er will mit seinen originellen homiletischen Andeutungen hauptsächlich dem „village preacher" dienen, bietet aber in Wirklichkeit jedem Geistlichen, welcher ihn recht zu lesen versteht, eine reiche Fundgrube fruchtbarer Predigtgedanken. Auch seine köstlichen „Illustrationen und Meditationen" sind eine Frucht dieses Puritanerstudiums. Wie viel er von ihnen gelernt, zeigen seine in Hunderttausenden von Exemplaren verbreiteten Sammlungen „Reden hinterm Pflug" und „Hans Pflügers Bilder". Hier beweist sich Sp. als Volksschriftsteller im edelsten Sinne des Worts, der seine Leute kennt mit ihren Freuden und Nöten und ihnen in körniger, von sonnigem Humor durchleuchteter Sprache die ewigen Wahrheiten packend nahe zu bringen weiß. Daneben treffen wir dann wieder auf erbauliche Traktate für die verschiedenen Lebensalter und Seelenstimmungen, nicht in dem landläufig „erbaulichen" Stil langweiliger Lehrhaftigkeit, sondern stets fesselnd, in echt volkstümlicher, moderner Sprache, auch inhaltlich überraschend durch die heilige Energie, mit welcher er das alte Evangelium fruchtbar zu machen weiß für das tägliche Leben in all seinen Beziehungen. Seine unermüdliche Feder hat nicht gerastet, bis sie der Tod ihm aus der Hand nahm; war er doch bis kurz vor seinem Heimgang beschäftigt, seine populäre Auslegung des Matthäusevangeliums druckfertig zu machen, welches er mit kräftiger Betonung des beherrschenden Grundgedankens ungemein wirkungsvoll als „Evangelium des Reiches" darstellt. Daß er mit seinen Büchern wirklich einem Bedürf-

nis entgegenkam und es verstanden hat, den rechten Ton zu treffen, beweist ihre Verbreitung: Nicht nur in alle Kultursprachen sind sie übersetzt, sondern auch in Dialekte und Idiome, die sich kaum der Anfänge einer Litteratur rühmen können, wurden sie übertragen und haben darin einen dankbaren Leserkreis gefunden.

Rechnen wir zu dieser ausgedehnten litterarischen Thätigkeit die Fülle von Anforderungen, welche die Leitung der großen Gemeinde an Sp. stellte. Er hatte nicht den Ehrgeiz, alles allein zu thun, sondern besaß die Gabe, die vorhandenen Kräfte zu wecken und am rechten Platze nutzbar zu machen. Weil er sie selbstlos und glaubensvoll suchte, darum fand er einen so großen Kreis freudiger Mitarbeiter, die sich seiner Führung willig unterordneten und mit ihrem freiwilligen Helferdienst seiner Gemeinde das anziehende Gepräge einer wirklich lebendigen gaben. Er hat das in unsrer Zeit so brennend gewordene Problem gelöst, eine große Gemeinde lebensvoll zu organisieren. Dabei war Sp. eine ausgesprochene Herrschernatur. Sein verzehrender Eifer für das Reich Gottes, das Bewußtsein von der Größe seiner Aufgabe und seine überragende Begabung machten ihn zum natürlichen Mittelpunkt der um ihn sich scharenden Arbeitskreise. Selbstsucht und Ehrgeiz waren seinem Wesen trotz männlichen Kraftgefühls fremd, allem Personenkultus war er von ganzer Seele abhold. Weil er nicht das Seine suchte, sondern auch in irdischen Dingen bestrebt war, Gottes Willen völlig zu thun, darum ist die Eintracht zwischen ihm und seinen Mitarbeitern nie getrübt worden. Besonders rührend ist das Verhältnis seines Bruders James zu ihm gewesen, der seit 1868 sein Mitpastor an der Tabernaclegemeinde war und jahrzehntelang die schwere Kunst geübt hat, neben dem genialen Bruder selbstlos der zweite zu sein.

Sp. ist über dem Vielerlei oft kleinlicher Obliegenheiten nicht kaltherzig und oberflächlich geworden und hat seines Amtes vornehmste Anliegen, Gebet und Schriftforschung, nie darüber vernachlässigt. Gerade weil er in diesen beiden Stücken treu war, hat er alle Gefahren seiner zerreibenden Thätigkeit so lange glücklich überwunden. Und mehr als das: Er hat, was so viele Große im Reiche des Geistes nicht verstehen, Zeit gehabt, Mensch zu sein und als glücklicher Gatte und Vater seiner Familie zu leben. Sp. hat bei aller Selbstzucht keine Anlage zum Asketen gehabt, sondern auch die irdischen Gaben seines himmlischen Vaters mit dankbarer Freude genossen. Er verteidigte aller Engherzigkeit weltflüchtiger Schwärmer gegenüber die christliche Freiheit und hat sogar durch seine kühne Behauptung, daß man auch zur Ehre Gottes rauchen könne, die er mit Rö 14 verteidigte, nicht geringen Anstoß erregt. Alle aber, die ihm in seiner Häuslichkeit nahe getreten sind, rühmen die Gastlichkeit und Herzlichkeit dieses anziehenden Familienkreises. Er war sein starker Rückhalt gegen die aufreibenden Anforderungen seines Berufes und die mancherlei Anfechtungen, die damit verbunden waren.

Und Sp.s Leben ist reich an Anfechtungen gewesen, auch an solchen, welche er selber durch seinen unerschrockenen Mut zur Wahrheit heraufbeschworen. An seine „Exzentrizität" hatte man sich nach vielem Spott schließlich gewöhnt, und die beißende Satire der Gegner hatte ihn zum populärsten Prediger der Riesenstadt gemacht. Dazu trug nicht zuletzt bei, daß Sp. in spezifisch englischem Sinne Demokrat war. „Er hatte," wie Dr. Pattison sich ausdrückt, „das Vertrauen zur Ehrenhaftigkeit und Rechtlichkeit, zu der inneren Tüchtigkeit und dem Scharfsinn der vox populi, welche England bis heute zum demokratischsten Volk der Erde macht" (Wayland S. 84). Er war aber nicht der Mann, sich die Gunst der Menge durch Schmeichelrede und Leisetreterei zu sichern. Wo immer er Schäden entdeckte im Christentum und Kirchentum wie im öffentlichen Leben der Zeit, da erhob er seine mahnende und warnende Stimme und richtete schonungslos am Evangelium, was ihm als widerchristlich erschien. So trat er bei Beginn des Unionskrieges mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit für die Sklavenbefreiung in die Schranken, obwohl ihn ängstliche Freunde warnten, daß er damit den Absatz seiner Schriften in den Vereinigten Staaten vernichte. Er hat auch diesen Verlust, der seinen Anstalten empfindlich fühlbar wurde, um der Wahrheit willen freudig getragen. Noch tiefergehende Erregung hat Sp. mit seiner Rede über die Taufwiedergeburt (vom 5. Juni 1862) hervorgerufen, welche in mehr als 300000 Exemplaren verbreitet worden ist. In ihr betonte er mit ganzer Schärfe die Schriftwidrigkeit der hochkirchlichen Lehre und erregte damit namentlich bei den Evangelikalen heftigen Unwillen und stürmischen Widerspruch. In Rede und Gegenrede aus beiden Lagern wogte der Streit, zum Teil leidenschaftlich geführt, hin und her, und erst nach Jahren ebbte die Hochflut der Broschüren, die er gezeitigt, allmählich ab.

In das Jahr 1887 fällt der Beginn des scharfen Konfliktes, in welchen Sp. durch

die sog. downgrade-Kontroverse mit der Baptist Union geriet. Diese Körperschaft umfaßt als eine freie Vereinigung die große Mehrzahl der Baptistengemeinden Großbritanniens. Bei dem independenten Charakter des Baptismus ist die Union keine Kirchengesellschaft, sondern lediglich ein freiwilliger Bruderbund aller Taufgesinnten, welcher die großen allgemeinen Aufgaben der Denomination in Mission, Erziehung und Organisation gemeinsam betreibt. Jeder Gemeinde ist ihr Selbstbestimmungsrecht in der Verwaltung sowie ihre Autonomie in dogmatischen Fragen völlig gewahrt, da nur das gemeinsame Bekenntnis zur Taufe der Erwachsenen durch Untertauchung das einigende Band ist. Sp. hatte schon seit längerer Zeit mit Besorgnis beobachtet, daß „das Gift der neueren Theologie“ in der Gemeinschaft Eingang gefunden und weite Kreise angesteckt hatte. In der Augustnummer 1887 seiner Zeitschrift erhob er warnend seine Stimme gegen die „neue Religion“. Er sieht auch die Nonkonformisten in der Gefahr, von der puritanischen Strenge der Väter in Lehre und Leben abzuweichen und damit der Kirche gleich in geistliche Lethargie zu versinken. Das führt er, ohne irgendwie persönlich zu werden, sachlich aber mit der ganzen Schärfe seines Temperaments aus. Die Gegner konnten auf diesen überscharfen Angriff, der noch dazu ihre sittliche Qualität in Zweifel zog, nicht schweigen. Während aber die Besonneneren in vornehmer Sachlichkeit das gute Recht ihres Standpunktes wahrten, ergingen sich einige Heißsporne in der Presse in heftigen persönlichen Ausfällen gegen Sp., den sie einen gichtigen Pessimisten und neuen Papst nannten. Sp. schwieg nicht, und da ihm der Fortgang des Streites zeigte, wie stark das bekämpfte Übel bereits um sich gegriffen, erklärte er kurz entschlossen seinen Austritt aus der Union. Deren Präsidium that sein Mögliches, um den Riß zu heilen; auf die Bedingung Sp.s aber, der Union die feste Grundlage eines verbindlichen altgläubigen Bekenntnisses zu geben, glaubte man um des geschichtlich vorgezeichneten Charakters der Vereinigung willen nicht eingehen zu dürfen. Dem Rat der Union blieb nichts übrig, als seine Austrittserklärung anzunehmen; er that dies mit einem öffentlichen Tadelsvotum: Ohne Namen zu nennen und Beweise zu erbringen, habe Sp. Anklagen erhoben, die auf die ganze Körperschaft einen Schatten würfen und Brüder dem Verdacht aussetzten, welche die Wahrheit ebensosehr wie er selber liebten. Damit war der Bruch besiegelt. Sp. ist bis an sein Lebensende außerhalb der Union geblieben, aber nicht, ohne zu erklären — was von kirchlicher Seite oft übersehen wird, um dem gefeierten Kanzelredner das Odium des Baptismus zu nehmen —, daß er mit diesem Austritt aus einer freien Vereinigung nicht aufgehört habe, Baptist zu sein. Die Erregung über die Kontroverse ist schließlich vorüber gegangen; Sp. hat vielseitige Zustimmung gefunden, aber auch manchen Verlust, der seinem Werke hieraus erwuchs, tragen müssen; die Union hat nicht aufgehört in alter Weise zu existieren und im Segen zu wirken. Bei Gelegenheit des ersten Weltkongresses der Baptisten, welcher 1905 in London stattfand, hat sie dem letzten der Puritaner in dankbarem Gedenken eine prächtige Statue in ihrem Verwaltungshause gesetzt.

Es war vorauszusehen, daß Sp., obwohl er auch dem Leibe sein gutes Recht angedeihen ließ, bei so vielgestaltigem Dienst sich vor der Zeit verzehren würde. Infolge heftiger rheumatischer Anfälle, die seine Nervenkraft angriffen, mußte er sich häufig längere Erholungspausen gönnen, welche er mit Vorliebe an der sonnigen Riviera verbrachte. Aber seine Gebrechen mehrten sich, ohne daß die Tausende seiner Hörer es seiner Predigtthätigkeit abfühlten. Noch konnte er auf der Pastoralkonferenz im April 1891 seinen gewaltigen Vortrag „Der größte Kampf in der Welt“ halten, — auch hier noch in Auseinandersetzung mit der ihn im Innersten bewegenden modernen Theologie —, dann brachte eine heftige Influenza ein verhaltenes Nierenleiden zum Ausbruch, dem sich quälende rheumatische Schmerzen zugesellten. Monatelang schwebte er in höchster Gefahr, aber das Gebet der Seinen hielt ihn aufrecht. Am 26. Oktober war er denn auch so weit hergestellt, daß er nach Mentone geleitet werden konnte. Im Januar des folgenden Jahres jedoch ergriff ihn die Influenza aufs neue. Seit dem 20. Januar ans Bett gefesselt und in den letzten Tagen zumeist bewußtlos, ist er am 31. Januar 1902, einem Sonntage, während seine Gemeinde zum Gottesdienst versammelt war, heimgegangen. Seine sterbliche Hülle wurde in die Heimat überführt und auf dem Norwoodfriedhofe beigesetzt.

Bei einer Beurteilung Sp.s als Prediger dürfen wir zunächst nicht außer acht lassen, daß er Engländer gewesen ist. Vieles an ihm, was uns anfangs fremdartig berührt, erklärt sich aus der Art des englischen Charakters und Christentums und ist die Grundbedingung für den Erfolg seines Wirkens gewesen. Er war nach Pattison „der typische Engländer mit den Vorzügen und Schranken seiner Rasse“. Sodann will be-

achtet sein, daß Sp. Nonkonformist war. In Deutschland wäre er als Prediger schon deshalb unmöglich, weil er nie einen geordneten Studiengang durchgemacht hat. Gewiß hätte Sp., wenn er ein in unserm Sinne wissenschaftlich gebildeter Theolog gewesen, manche Einseitigkeit seines Wesens und seiner Lehre überwunden. Aber das wäre der Tod seiner Größe gewesen, denn in dieser glücklichen Einseitigkeit und Konzentration auf das puritanisch verstandene „alte, alte Evangelium" lag seine Kraft. Trotz dieses Mangels geordneter Vorbildung ist er doch kein „Laienprediger" gewesen. Denn zunächst war er ein geborener Prediger, und dann hat er sich in theologischer und allgemeiner Wissenschaft eine Bildung angeeignet, welche ihn jedem praktischen Theologen in Deutschland ebenbürtig macht. Gerade aber, weil er frei war von dem Bleigewicht des theologischen Kriticismus, konnte er seine religiöse Eigenart voll ausleben und sich mit ungebrochener Ursprünglichkeit seinen Hörern hingeben. Er redete zu seiner großen Gemeinde nicht als der verpflichtete Pastor von Amts wegen, sondern nach apostolischem Muster als Zeuge oder gemäß Schleiermachers Forderung als Bruder zu seinen Brüdern, mit denen er sich des gemeinsamen Evangeliumsbesitzes erfreut, und bei welchen er die Sorge dafür erweckt. Sp. war kein „Geistlicher" im Sinne klerikaler Anmaßung und doch, recht verstanden, ein Geistlicher, dessen ganzes Leben und Wirken betrachtet sein will im Lichte seiner alles beherrschenden Frömmigkeit. Er mag ein schlechter Theolog gewesen sein, aber er war mehr: Er war ein religiöses Genie.

Freilich, er war auch ein gottbegnadeter Redner, ohne sich dessen bewußt zu sein. Die gefeilte Kunstrede mit ihren blühenden Phrasen empfand er, wie er sich scharf ausdrückte, als eine Gottlosigkeit, wo es sich um der Seelen Seligkeit handelte. Er redete nicht, sondern er sprach in gefälligem, edlem Unterhaltungston, der nur durch die Größe des Raumes und des Gegenstandes seine Schattierung bekam. Dabei war sein Vortrag vollkommen druckreif, in reinem, durchsichtigem, rassigem Englisch; jedem Kanzelpathos abhold, reiht er die Worte wie Perlen aneinander. Da ist nichts von der Zungenfertigkeit des gewandten Causeurs, wie man sie auf manchen freikirchlichen Kanzeln findet. Aber flüssig, ohne je zu stocken oder Worte zu suchen, gleitet seine Rede dahin. Er kennt kein Versprechen, keine Wiederholungen und abgebrochene Perioden; in jedem Augenblick hat er den bezeichnenden und angemessenen Ausdruck bereit und spricht in einem Stil, den selbst ein Meister wie Ruskin schlechthin vollkommen nennt. Schon der boy preacher machte durch seine ungewöhnliche Redegabe tiefen Eindruck, der auch durch manche Züge jugendlicher Unreife nicht verwischt wurde. Und nun der reife Spurgeon! In lautloser Stille empfing ihn sein vieltausendköpfige Gemeinde, in der noch eben ein Summen und Zischeln wie Meeresbrausen hin und hergegangen war. Vielleicht standen viele unter der Suggestion seiner Berühmtheit. Aber wenn er dann seine helle, wunderbar klangvolle Stimme erhob, welche jeden Winkel des großen Gebäudes mit Wohllaut erfüllte, dann stand die Kopf an Kopf gedrängte Menge ausnahmslos in seinem Banne.

Weil ihm diese kostbare Gabe von Natur eignete und zudem sein ganzes Leben von Religion durchdrungen war, darum hatte er so wenig Zeit nötig für die Einzelvorbereitung seiner Predigten. Er brauchte sie nicht niederzuschreiben in künstlichem Periodenbau. Dazu hätte er auch bei drei und mehr Predigten, die er wöchentlich hielt, kaum die Zeit gehabt. Es bedurfte für ihn nur einiger Nachmittagsstunden stiller Meditation am Sonnabend, um sich für den Sonntag zu rüsten. Textlose Predigten kennt er nicht, denn die Schrift ist ihm die unbedingt verpflichtende Urkunde der göttlichen Lehre, welche zu verkündigen und auszulegen er berufen ist. Um Texte aber war er, so treffend er auch in seinen Vorlesungen die Not der Textwahl zu schildern weiß, nie in Verlegenheit. Sein Leben in der Schrift, seine intensive Lektüre namentlich der Puritaner, denen er sich auch hierin tief verpflichtet fühlt, die täglichen Erfahrungen seines persönlichen und Berufslebens gaben ihm stets zur rechten Zeit das rechte Wort. Mit schneller Hand entwarf er die Disposition, um nicht von der Fülle der ihm zuströmenden Gedanken überflutet zu werden; dann verweilte er einige Zeit in betendem Sinnen und konnte nun getrost ohne Konzept und Memorie seine Weltkanzel besteigen in der fröhlichen Zuversicht göttlichen Beistandes. Das gewohnheitsmäßige Extemporieren der Predigt hält er für durchaus schädlich und warnt seine Studenten ernstlich davor. Sie würden sonst, wie er in scherzhaftem Doppelsinn bemerkt, eine gefährliche Gabe der „Zerstreuung" erwerben und ihre Kirche bald genug leer predigen. Nur in den Gebetsstunden am Montagabend, zu denen sich auch stets 2—3000 Teilnehmer fanden, überließ er sich den Impulsen des Augenblicks, um sich in völlig unvorbereiteter Rede zu üben. Eine noch gründlichere

Abneigung aber hat er gegen das in England eingebürgerte Ablesen der Predigt, das den Prediger zum Schauspieler und Sykophanten herabwürdige.

So steht er gänzlich frei und zudem unabhängig von jeder strengen äußeren Form des Gottesdienstes seiner Gemeinde Auge in Auge gegenüber: Alles Interesse vereinigt sich auf die Wortverkündigung und ihren Träger. Es ist ein Glück für Sp., daß er kein Kirchenmann, sondern freier Baptist war und sich als solcher nicht in eine vorgeschriebene Form des Gottesdienstes zu schicken brauchte; denn die Agende hätte seine Eigenart erdrückt. Wer aus St. Paul mit seinen Priesteraufzügen, Litaneien und musikalischen Darbietungen in Sp.s Kirche kam, der sah sich in eine ganz andere Welt versetzt. Schon das Äußere des riesigen Gebäudes mit seiner säulengeschmückten Front und der breiten Freitreppe machte eher den Eindruck eines Börsen- oder Theaterhauses als einer Kirche. Auch im Innern gemahnte nichts, was den kirchlichen Christen beim Eintritt andächtig stimmt, an den gottesdienstlichen Charakter des Raumes. Jeder äußere Schmuck ist vermieden; keine Säulen und Leuchter hemmen den Blick auf den Prediger, den man überall sehen und bei der vollendeten Akustik des Raumes überall verstehen kann. Der Pastor selbst kommt im einfachen schwarzen Rock; sogar die weiße Binde hat er in späteren Jahren abgelegt. Ist so die Gesamtwirkung zunächst eine recht nüchterne, so ist doch schon der Anblick der dichtgedrängten Versammlung ein überwältigender. In überwiegender Zahl sind es Männer, die zu Sp.s Füßen sitzen, — für das bescheidene deutsche Auge ein ungewohnter Anblick! Neben der Kaufmannschaft und dem Mittelstand senden die Arbeiterkreise ihre Vertretung; Reisende aller Herren Länder wollen den großen Baptistenprediger in Augenschein nehmen. Ihnen zur Seite haben schüchtern Männer Platz genommen, welche den Stempel des Lasters und der Verkommenheit im Angesicht tragen. Aber auch Fürsten und Minister erbauen sich an seiner Predigt. Männer wie Dickens und Tennyson, Gladstone und Lord Russel, Livingstone und Ruskin gehörten zu den Verehrern des Predigers und waren häufig im Tabernacle zu finden.

Die Urwüchsigkeit seines Glaubenszeugnisses war es, welche alle diese großen und kleinen Geister anzog. Sp. ist sich bewußt, daß er keine neue Weisheit predigt, und will nichts anderes bringen als das alte Wort vom Kreuz. Aber er steht nicht hinter diesem Wort als objektiver Referent der Heilsthatsachen, sondern hat seiner Verkündigung den Stempel seiner impulsiven Individualität aufgeprägt. Alles in seinem Gottesdienst ist von seiner Eigenart durchdrungen, und doch verschwindet er in demütiger Selbstvergessenheit gegenüber dem Herrn, dem seines Lebens ganze, heiße Liebe gilt. Schon die Art, wie er sich nach dem Betreten der Plattform zum stillen Gebet beugt, ist bezeichnend. Keine stereotype Form, keine Pose. Dann fliegt sein klares Auge mit glücklichen Lächeln über die Versammlung, die nun lautlos an seinen Lippen hängt. Er giebt das erste Lied an und liest Strophe für Strophe mit ergreifender Betonung vor. Die Gemeinde erhebt sich und aus dem Munde der ungezählten Menge steigt lebendig und machtvoll ein Gesang empor, welcher auch ohne Orgelklang jedes Herz himmelan ziehen muß. Dann liest der Prediger einen längeren Abschnitt der hl. Schrift und begleitet ihn mit kurzen, überaus treffenden Bemerkungen, welche das Bibelwort der Gemeinde praktisch nahe bringen, und auf deren Vorbereitung er viel Sorgfalt verwendet. Dann betet er. Auch hier fehlt jede gemeinsame Form der Andacht. Die meisten knieen, einige stehen, viele sitzen mit vorgebeugtem Haupt; der Pastor selbst kniet nieder und betet frei, wie es der Geist ihm giebt auszusprechen. Gerade von diesem Gebet haben viele bekannt mehr noch ergriffen worden zu sein als von seiner Predigt. Das war keine vorgeschriebene Kultübung, kein Gott dargebrachtes Opfer; es war der Erguß eines Herzens, das sich unmittelbar vor Gottes Angesicht wußte und der Erhörung gläubig gewiß war.

Nach abermaligem Gemeindegesang kam dann die Predigt. Auch ihr fehlt jede stereotype Form. Heut hat er einen ganz kurzen Text von wenigen Worten, die er in überraschender Beziehung zu den Bedürfnissen seiner Hörer zu bringen weiß; morgen spricht er in gründlicher Exegese über ein ausgedehntes Textkapitel. Seine Predigt sucht den Sünder zur Buße zu leiten, bietet aber auch dem gefördertsten Christen reiche Seelennahrung. Wohl predigt er immer die Botschaft von Sünde und Gnade und dringt auf die Bekehrung des Sünders, aber er ist deshalb doch kein Erweckungsprediger im Sinne des modernen geistlichen Spezialistentums. Aus der Überzeugung, daß der Glaube aus der Predigt kommt, erwächst ihm die Aufgabe, das ganze Evangelium mit heiligem Ernst seinen Hörern ans Herz zu legen, aber auch die gläubige Gewißheit, daß Gott sein Wort

nicht unbezeugt und leer werde zurückkommen lassen. Darum ist er den in Dissenterkreisen so beliebten „Nachversammlungen“ abgeneigt, auch darin ein echter Calvinist. Er bringt dem Sünder den Heiland nahe, dann aber läßt er in zarter Zurückhaltung die Seele mit ihrem Erlöser allein, der an den Erwählten der göttlichen Gnade den ewigen Heilsrat schon zur Vollendung bringen wird. Es gilt nur, erst einmal die Feindschaft des natürlichen Menschen gegen Gott zu brechen. Diesem Zweck dient die Einleitung seiner Predigt; sie soll den Hörer willig machen, nicht eines Menschen Rede, sondern Gottes Wort zu hören, ihm zum Bewußtsein bringen, daß es sich im Evangelium um eine eminent persönliche Angelegenheit handle, um die Überwindung der Sünde und ihrer Not, die jedem Einzelleben in tausend Gestalten zu schaffen macht. Darum richtet sich Sp. nicht gemeinhin an die Menschen, sondern an den einzelnen und giebt seiner Predigt, ohne je taktlos zu werden, den starken persönlichen Einschlag. Darum sucht er auch die Einleitung so interessant wie möglich zu gestalten und verschmäht, um Ohr und Herz seiner Hörer zu gewinnen, selbst stark drastische Mittel nicht, in späteren Jahren auch hierin reifer und freier von der Exzentrizität seiner Jugend. Hierbei kommt ihm seine glückliche Gabe zu statten, dem Thema die scharfe Spitze zu geben, die den Hörer trifft und unwillkürlich packt. Er kennt keine langweilige Formulierung, die bei dem seltenen Kirchgänger das unbehagliche Gefühl erweckt, nun dreiviertel Stunden hindurch eine herablassende Belehrung anhören zu müssen, deren Ende er seufzend herbeisehnt. Von Sp. hört er Themata, die seine Neugier, manchmal auch seinen Widerspruch reizen, ihn aber stets fesseln: Über Je 2, 3 schreibt er bedeutungsvoll „Vielleicht!“; nach Gen 33, 9 und 11 spricht er über das aus dem Text hervorspringende Wort: „Ich habe genug,“ und schildert nun erst in Esau einen gottlosen und dann in Jakob einen gläubigen Mann, der genug hat. Mc 12, 34 giebt ihm Gelegenheit zu einer ernsten Predigt über das Thema „So nahe!“, und AG 13, 26 überschreibt er einfach „Euch!“ Aus 1 Jo 3, 20. 21 weiß er über das Thema „Der untere Gerichtshof“ viel Tröstendes zu sagen, und AG 4, 14 veranlaßt ihn zu einer Predigt: „Der goldene Maulkorb“. Nach unserem Empfinden übertreibt er diese Art nicht selten, aber er bleibt fern von jeder Effekthascherei. Hat er nur erst die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer gewonnen, dann verbindet er die Wahrheit der Schrift mit seiner reichen Erfahrung und Menschenkenntnis und zieht die Sünder mit der unwiderstehlich werbenden Gewalt der Liebe zu Gottes Vaterherzen empor. Dann weiß er das Erbarmen Gottes in Christo so brünstig zu schildern, das Kreuz von Golgatha so anschaulich vor die Seele zu malen, daß unter seiner Predigt manches Sünderherz überwältigt dem Heiland zu Füßen sinkt und wohl keiner, ohne im Innersten ergriffen zu sein, von dannen geht.

Mit homiletischer Kunst behelligt er seine Gemeinde nicht. Wohl sind seine Dispositionen zumeist logisch geordnet, aber auf ihre formvollendete Durchbildung legt er gar keinen Wert. In schlichter Aufzählung reiht er die Teile, oft bis zu sieben und acht, aneinander und läßt in seinen Übergängen den Hörer reizvolle Einblicke gewinnen in seine Gedankenwerkstatt, indem die Predigt erst gleichsam unter seinen Augen und seiner Teilnahme entsteht und wächst. Alles an ihr ist klar und einfach, aber von packender Anschaulichkeit und Prägnanz. Dem Redner kommt es darauf an, auch von seinen geringsten Hörern verstanden zu werden, ohne den Gebildeteren langweilig zu sein. Darum spricht er in kurzen knappen Sätzen, ohne Fremdwörter ängstlich zu meiden; aber nicht in der viel mißbrauchten Sprache Kanaans, welche seinem weltstädtischen, der Kirche entwöhnten Publikum doch meist zur Fremdsprache geworden, redet er, sondern kleidet die alte Wahrheit in ein durchaus modernes Gewand. Alle möglichen Zeitereignisse und Wissensgebiete zieht er dabei zur Veranschaulichung heran und versteht auch das tägliche Leben konkret und drastisch zu schildern. Diese „Illustrationen“, in deren Anwendung er es zu vollendeter Meisterschaft gebracht hat, sind ihm aber nicht lediglich interessante Füllstücke für die Predigt, sondern zielen darauf ab, den Zuhörern in packender Form geistliche Wahrheiten als unverlierbares Eigentum einzuprägen. Sein Wahrheitssinn sträubt sich auch gegen die erfundenen frommen Geschichtchen; was er bietet, ist durchaus dem Leben abgelauscht oder entstammt ernster Lektüre, die er in der ausgesprochenen Absicht betreibt, Anschauungsmaterial für die Predigt zu gewinnen. Mit dieser Kunst prägnanter Erzählung verbindet sich aufs glücklichste sein prächtiger Humor. Es ist ihm auch in England stark verdacht worden, daß er ihn auf die Kanzel gebracht hat, und in der Jugend hat er ihm wohl zu Zeiten stark die Zügel schießen lassen. Wer aber seine Art vorurteilslos studiert und wahrnimmt, wie er mit wachsender Reife auch dies Talent für seinen Beruf wirklich geheiligt hat, der wird sich seiner schönen

Gabe von Herzen erfreuen. Nichts war ihm ja so verhaßt wie der Kirchenschlaf, und ihn zu verscheuchen, ruft er unbedenklich ein heiteres Lächeln in den Mienen seiner Zuhörer hervor. So schildert er eine hervorstechende Form landläufigen Namenchristentums in so naturwahren starken Farben, daß die Versammlung über seiner launigen Ausmalung ganz des Ernstes der Predigt vergißt. Dann aber überrascht er die Hörer mit einer plötzlichen Wendung aufs Geistliche, und sie müssen beschämt erkennen, daß sie ihre eigne Thorheit gründlich verlacht haben. Er liebt diese Überraschungen. Mitten in seiner Schilderung unterbricht er sich und wendet sich mit dringlichem Ernst an einzelne in der Versammlung, deren Gedanken und Herzenszustand er mit einigen markanten Worten verblüffend kennzeichnet. Die Wirkung war oft überwältigend, und mündlich oder schriftlich haben es ihm viele bekannt, durch solch eine Enthüllung ihres Innersten zu aufrichtiger Buße gelangt zu sein.

Es liegt in Sp.s Stellung zum Inspirationsdogma, daß er das Alte und NT völlig gleich wertet. Wird er auch nicht müde, die großen Heilsthatsachen des neuen Bundes besonders hervorzuheben, so sieht er doch das alttestamentliche Wort stets unter dem Gesichtswinkel der neutestamentlichen Erfüllung. Das giebt seiner Predigt etwas Zeitloses. Wohl versteht er die Besonderheit seines Textes zumeist treffend hervorzuheben, und namentlich seine „alttestamentlichen Bilder“ sind Meisterstücke lebensgetreuer Charakteristik und geistlicher Porträtkunst. Aber seine enge Gebundenheit an das geoffenbarte Wort veranlaßt ihn, um auch den entlegensten Texten ihren Ewigkeitssinn abzugewinnen, seine Hilfe zu geistlicher Schriftausdeutung zu nehmen, die vor der nüchternen Exegese nicht bestehen kann. Ist auch seine Auslegung im ganzen durchaus gesund, so ist er der Gefahr der Allegorese, welche er seinen Studenten so lebhaft vor Augen führt, nicht immer entgangen. Freilich, er verliert sich dabei nie in die kleinliche, übergeistliche Spielerei, welcher die Mystik Selbstzweck wird, und findet immer den Weg zurück zu den weltbewegenden Heilsgedanken.

Daß er auf sie bewußt sich beschränkt, macht seine Wirksamkeit zu einer so überaus gesegneten. Reichte doch seine Gemeinde weit über die Grenzen Londons hinaus in alle Welt. Und welche ungezählten Erfolge neben seinem mündlichen Zeugnis den gedruckten Predigten beschieden waren, wer vermag das zu ermessen? Ein Pastor, dessen Kanzelreden lange Zeit hindurch an jedem Montag nach New York gekabelt wurden, um in den angesehensten Tageszeitungen zu erscheinen, ja dessen Predigten ein reicher Verehrer Monate hindurch in einem australischen Blatt als Inserat drucken ließ, muß eine gewaltige Macht über Menschenherzen gehabt haben. In Afrikas Einsamkeit hat der sterbende Livingstone an Sp.s Predigten starken Todestrost gehabt, und ein armer Neger, dem zufällig eine Nummer der Wochenpredigt in die Hände kam, ist durch sein Glaubenszeugnis ohne menschliches Zuthun dem Evangelium gewonnen worden. Solche schlichten Thatsachen führen eine wunderbar beredte Sprache. Der sichtbarste Beweis seiner gewaltigen Thätigkeit bleibt mit ihrem ausgebreiteten Missionswerk die große Tabernaclegemeinde, welcher während Sp.s Pastorat 14 692 Seelen durch die Taufe einverleibt wurden. Noch heute blüht sie unter der umsichtigen Leitung seines Sohnes Thomas, der des Vaters Lebenswerk in der aus einem Brande in neuer Schönheit und gleicher Größe wieder entstandenen Kirche fortsetzt.

Und dies auserwählte Rüstzeug war kein Wunderprediger, wie man es seiner Jugend oft prophezeit, daß er ein glänzendes Meteor am geistlichen Himmel sein werde. Er war aber auch kein Modeprediger, der den Erfolg seiner Predigt durch Konzessionen an den Zeitgeist erkaufte, wovon man heut nicht selten das Heil der Predigt erwartet. Er steht vor uns vielmehr als ein altmodischer, starrer Puritaner, welcher von dem alten Inspirationsglauben nicht ein Jota preisgab. Auch seine äußeren Gaben, so glänzend sie waren, erklären das Phänomen nicht, daß seine gedruckten Predigten nicht minder wirksam sind als die mündlichen Zeugnisse. Aus seinem Wirken spricht ein Mann von unbedingter Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit zu uns, dessen Glauben und Leben unlöslich verbunden sind. Er lebt, was er predigt, denn Gott ist die große Realität seines Lebens. Weil er vor Gottes Angesicht lebt, giebt es in seinem Leben keine Phrase, keine Unaufrichtigkeit, keinen lähmenden Zwiespalt. Weil er seinem Gott unerschütterlich vertraute und sich mit der Allmacht in weltüberwindendem Bunde wußte, darum hat sich Gott so wunderbar zu seinem Wirken bekannt und ihn der halbherzigen, zweifellahmen Christenheit zu unendlichem Segen gesetzt. Er war nichts weiter als ein Prediger des Evangeliums, das aber nicht nur mit der ihm verliehenen Macht der Rede, sondern vielmehr mit der That seines sich für Gottes Reich verzehrenden Lebens. Den Mann, der

fast 40 Jahre auf derselben Kanzel gestanden, ohne sich zu erschöpfen, ja selbst ohne sich merklich zu wiederholen, der nie geseufzt hat unter der Last eines Berufes, welcher vielen seiner Amtsgenossen gerade wegen der ständigen Not, sich auszupredigen, so schwer auf der Seele liegt, der vielmehr leuchtendes Angesichts einem Elia gleich für seinen Gott eiferte, den hat sein Grabredner sicherlich ohne Übertreibung einen Prince of Preachers und Champion of God genannt. **Gust. Gieselbusch.**

Staat und Kirche. — Litteratur: Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung, 1872; Hinschius, Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche, 1883 (in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts I, 1); Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, 1894, Bd I, S. 246ff.; E. Troeltsch bei Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung 4, 1905; R. Sohm, Kirchenrecht Bd I, 1892; ders., Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff entwickelt (ZKR 1873). — K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian, 1890; Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, 1899; J. Burkhardt, Die Zeit Konstantins des Großen, 1891; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 1887ff.; E. Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 1878; F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, 1892. — K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1893; ders., Grundsätze der reformierten Kirchenverfassung, 1899; J. Rüttimann, Kirche und Staat in Nordamerika, 1871. — M. Lecomte, Rapport au Sénat sur le projet de loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat, 1905; P. Sabatier, A propos de la séparation des églises et de l'état, Paris 1906; E. Mayer, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, 1884; F. Heiner, Der sog. Toleranzantrag nach der ersten Beratung (Archiv für katholisches Kirchenrecht, 1902). — E. Foerster, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms III., 1905; A. Niedner, Grundzüge der Verwaltungsorganisation der altpreußischen Landeskirche, 1902; K. Rieker, Sinn und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments (Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1902); G. Kawerau, Ueber die Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments, 1887; Th. Kaftan, Vier Kapitel von der Landeskirche, 1903; The American and English Encyclopaedia of law, Bd VI, V° church, Bd XXIV, V° religious society, 1903.

I. Die Gemeinde Christi stellt sich dar in äußerlichen Menschengemeinschaften. Damit tritt sie auf den Boden des gesellschaftlichen Zusammenlebens, für welches der Staat seine Herrschaft errichtet hat, und die Frage erscheint, wie das Verhältnis zwischen den beiderseitigen Ordnungen sich gestaltet.

Je nach dem Standpunkte der verschiedenen Bekenntnisse wird dafür von vornherein schon ein größerer oder geringerer Spielraum von Möglichkeiten eröffnet sein. Und zwar ist maßgebend, was und wie viel ein jedes als göttlichem Willen gemäß in Anspruch nimmt für die äußerliche Form und Machtentfaltung der Kirche. Denn daraus erwachsen jeweils ganz von selbst die entsprechenden Forderungen gegenüber dem Staat, der nach kirchlicher Anschauung diese Ordnung der Dinge nicht hindern soll, wie er äußerlich genommen könnte, sondern im Gegenteil sich auch seinerseits darunter fügen und unterwerfen. Wo er das nicht thut, da ist der Widerspruch da: die Kirche klagt über Unrecht und sucht in stillem Ringen oder in offenem Kampfe durchzusetzen, was sie den Willen Gottes nennt und ihre Freiheit.

Es ist klar, daß der Punkt, wo dieser Streit beginnt, verhältnismäßig weit nach vorwärts gelegt ist für die katholische Kirche mit ihrer reich entfalteten, durch Glaubenssätze geheiligten Herrschaftsordnung (hierarchia) und der dafür in Anspruch genommenen rechtlich wirksamen Regierung der christlichen Völker: totum saeculum gubernandum! Für sie muß es einem kräftigen, vollentwickelten Staate gegenüber fast der ordentliche Zustand sein, daß sie mehr oder minder ihr Recht als verletzt und ihre Freiheit als unterdrückt betrachtet.

Auch die reformierte Kirche hat von Haus aus ihre bestimmte, gottgewollte Verfassung und stellt die Forderung auf, daß das ganze äußerliche Gemeinleben unter die strenge Zucht des Wortes Gottes sich stelle, wie es auf Grund jener Verfassung gepflegt und zum Ausdruck gebracht wird. Im Namen dieses ihres Rechtes hat sie Geschichte gemacht, streitbar und thatenreich wie die katholische Kirche.

Ganz anders die griechische Kirche, welche vom Staate nichts weiter verlangt, als daß er ihren feierlichen mysterienerfüllten Kultus nicht antaste. War doch der Kampf mit ihm um ihre Bilder vielleicht in ihrer ganzen Geschichte das Erlebnis, das ihr am tiefsten ging.

Ihr ist an Anspruchslosigkeit das Luthertum verwandt. Das Christenvolk muß ja

irgend eine äußerliche Ordnung haben, damit die frohe Botschaft in ihm gehen könne. Aber diese Ordnung hat keine im voraus bestimmte Gestalt. Denkbar ist, daß die Begeisterung alle Rechtsformen ersetzen soll; aber auch jede Rechtsform ist gut, bei der das heilbringende Wort unbeeinträchtigt sein Werk thun kann. Es steht also nichts im Wege, daß der Staat selbst eine solche Ordnung schaffe und bestimme. Verpflichtet ist er nur dazu, daß er gewähren lasse. Auch das ist nicht sowohl eine Pflicht gegenüber der Kirche selbst, als gegenüber der Freiheit seiner evangelischen Bürger.

So ergibt sich schon vom Standpunkte der Kirche aus eine große Mannigfaltigkeit von Arten, wie das Verhältnis zwischen ihr und dem Staate gedacht werden kann. Nun fügt aber auch der Staat noch das Seine hinzu durch die verschiedene Art, wie er dazu Stellung nimmt. Er kann sich den Forderungen der Kirche unterwerfen, er kann den freien Spielraum, den sie ihm läßt, zu sehr verschiedener Ordnung des Verhältnisses benutzen. Er kann aber auch die Grenzlinie des beiderseitigen Machtgebietes einseitig kraft der Herrschaft, die er in Anspruch nimmt, anders bestimmen und die Kirche selbst auch gegen ihren Willen unter seine besondere Aufsicht und Leitung zwingen. Er kann auch so weit gehen, daß er sie geradezu mit harter Gewalt verfolgt und unterdrückt, sei es in vermeintlichem eignem Interesse, sei es im Dienste einer bevorzugten Religionsgemeinschaft.

Die wissenschaftliche Systematik ist bestrebt, die mancherlei Erscheinungen, die sich daraus ergeben, nach gewissen Grundformen zu ordnen. Besonderheiten im einen oder andern Punkte vorbehalten, entspricht der herrschenden Auffassung wohl am meisten die folgende Unterscheidung.

Entweder beherrscht die Kirche den Staat, derart, daß sie ihn ihren Zwecken dienstbar macht: das katholische Ideal, wie es im Mittelalter ausgebildet wurde, giebt das Musterbeispiel; Theokratie, Hierokratie, Kirchenstaatstum sind die Namen dafür.

Oder umgekehrt der Staat bemächtigt sich der Kirche und behandelt ihre Angelegenheiten wie seine Anstalt, die er leitet und wohl auch für seine Sonderzwecke benutzt: Cäsaropapismus, Territorialismus, Staatskirche.

Das Dritte wäre dann die Lösung von Staat und Kirche. Damit ist zunächst nur die Verneinung des ersten und zweiten Falles ausgesprochen: keines soll über das andere schlechthin verfügen, sondern jedes soll seinen eignen Zwecken ausschließlich dienen. Damit verträgt sich aber noch eine große Mannigfaltigkeit von positiven Gestaltungen. Vor allem werden Besonderheiten dadurch entstehen, daß gewisse Stücke aus den weitergehenden Ansprüchen der beiden andern Systeme noch beibehalten sind. Nach der einen Richtung kommt das zum Ausdruck durch das sog. Koordinationssystem. Staat und Kirche stehen sich danach als vollkommen gleichberechtigte Ordnungen gegenüber, insbesondere hat der Staat der Kirche gar nichts zu sagen. Das wäre unbestreitbar, wenn die katholische Kirche — um sie allein handelt es sich hier — nur das Verhältnis des Menschen zu Gott im Auge hätte. Da sie aber sehr stark auch in äußerliche Dinge hineinwirken will, so bedeutet diese Koordination eine Verneinung der Souveränetät des Staates, so wie er sie seiner Natur nach beanspruchen will, und somit noch ein gutes Stück der im „Kirchenstaatstum" beanspruchten Übermacht der Kirche. Umgekehrt kann der Staat einen besondern Anteil in Anspruch nehmen an den Angelegenheiten der Kirche, die nicht mehr geradezu als seine eignen angesehen werden, aber ihn doch mehr angehen als die eines gewöhnlichen Vereins; eine besondere Kirchenhoheit entwickelt sich als eine schwächere Form des Staatskirchentums.

Ohne alle Zusammenhänge mit den beiden ältern Formen des Verhältnisses tritt die Lösung von Kirche und Staat dann auf, wenn der Staat sich entschließt, die Kirche zu behandeln als das, was sie, voraussetzungslos genommen und ohne Rücksicht auf die großen geschichtlichen Thatsachen, jetzt eigentlich für ihn wäre: ein Verein von Unterthanen, die sich zu diesem besonderen Zwecke verbunden haben, und der unter den allgemeinen Staatsgesetzen über Vereine zu erlaubten Zwecken steht. Das ist die volle und reine Trennung von Staat und Kirche. Sie empfiehlt sich zugleich durch eine großartige Vereinfachung, die sie mit sich bringt. Denn neben den wichtigeren Christengemeinschaften, Kirchen genannt, haben sich allmählich unter dem Schutze der modernen Religionsfreiheit zahlreiche kleinere Gemeinschaften herausgebildet, die der Staat in verschiedenen Abstufungen als Vereine, Korporationen, Privatkirchengesellschaften behandelte. Das wird nun alles auf eine und dieselbe Formel gebracht. —

Diese ganze Einteilungsweise muß natürlich ein stark scholastisches Gepräge tragen. Die großen Wirklichkeiten der Geschichte fügen sich doch immer nur annähernd in ihre Rubriken. Die Idee der Staatskirche z. B. ist durchaus nicht überall dieselbe; die Über-

macht des Staates, der die Kirche sich dienstbar macht, kann in sehr verschiedener Weise begründet sein und zum Vorschein kommen. Die Übermacht der Kirche andererseits ist ja zu gegebener Zeit als ein wunderbar geschlossenes System von Ansprüchen formuliert und logisch begründet worden; es käme aber auch hier darauf an, wie viel davon allgemein und in dauernder Weise durchgesetzt wurde. Überhaupt ist es ein plumpes Mißverständnis, wenn man diese wissenschaftlichen Einteilungen nun so auffaßt, als wären sie den Menschen zur Wahl gestellt, um nach Abwägung der jeder eignen Vorteile und Nachteile sich das zweckmäßigste Schema auszuwählen. Hier handelt es sich um grundsätzliche Rechtsordnungen und die machen sich in der Regel nicht so einfach durch freien Willensentschluß, sondern werden übertragen von einem Zeitraum auf den andern und von einer Menschengemeinschaft auf die andere. Es erben sich Gesetz und Rechte! Das gilt auf keinem Gebiete mehr als da, wo die Gottesverehrung hereinspielt. Selbst wo neue Kräfte großartige Umwälzungen vollziehen, suchen sie von jeher die Form zu wahren, als griffen sie nur zurück auf das Alte. Die Zeit des Königs Josias, welche die Umarbeitung der israelitischen Überlieferungen im Geiste des neuen Gesetzes bewirkt, Pseudo-Isidor, der die beanspruchten Steigerungen der Macht der Hierarchie als altes Recht hinstellte, die Reformation selbst, welche so mannigfach auf die urchristliche Gemeinde sich berief, sie alle sind Zeugen dafür. So ist insbesondere auch die Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in der ausgeprägtesten Weise jeweils ererbt von früheren kirchlichen Zuständen nicht nur, sondern auch aus heidnischen Anschauungen. Die größten religiösen Umwälzungen zerreißen nicht notwendig zugleich auch diesen Zusammenhang. Wo scheinbar mit jähem Entschluß zu einem ganz neuen Systeme übergegangen wird, ist es in Wahrheit oft nur die Befolgung des Beispiels einer andern Nation, deren Führerschaft man damit anerkennt, eine andere Art der Vererbung. Wo ein derartiger äußerer Anstoß fehlte, erhalten sich auch völlig überlebte Formen — Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage —, bloß weil es so schwer ist, auf diesem Gebiet den Entschluß zu Neuschöpfungen zu finden.

II. Als die Christengemeinschaft in die Weltgeschichte eintrat, fand sie gewisse Grundsätze vor, die maßgebend werden mußten für die Stellung der weltlichen Obrigkeit gegenüber einer derartigen Form der Gottesverehrung.

Von Haus aus und von den ersten geschichtlichen Anfängen an steht ja beides, Obrigkeit und Gottesverehrung überall im innigsten Zusammenhang. Der Häuptling des rohen Stammes und ebenso nachher der König der ersten Gemeinschaft, die den Namen Staat verdient, vereinigt in sich ordentlicherweise die drei Zuständigkeiten des Richters, des Heerführers und des Priesters — Vertretung des Volkes gegenüber den einzelnen Volksgenossen, gegenüber dem Feinde und gegenüber der Gottheit. Religion ist Staatsangelegenheit.

Wo dann in weiterer Entwickelung diese dritte Aufgabe einem besonderen Priesterstande übertragen wird, bleibt doch ein gewisser Zusammenhang gewahrt. Entweder wird dem König durch Weihungen, Segnungen, Salbungen von seiten des Priestertums ein Anteil gewährt an der diesem eignen besonderen Heiligkeit. Oder umgekehrt, der König behält sich noch die Stellung vor als Oberhaupt des dem Gottesdienste gewidmeten Beamtentums mit dem Vorrecht besonders bedeutsamer gottesdienstlicher Verrichtungen; eine nähere Beziehung seiner Person zur Gottheit versteht sich dabei von selbst.

Das letztere war zur Zeit der Erscheinung des Christentums die Ordnung im römischen Staat. Seit dem Jahre 12 v. Chr. stand der Kaiser als pontifex maximus an der Spitze das Sakralwesens. Während dieses durch die Republik vom politischen Regimente streng gesondert worden war, hatte es sich jetzt wieder damit vereinigt und dadurch ganz von selbst eine schärfere rechtliche Ausprägung erhalten.

Es sind selbstverständlich die Götter des römischen Volkes, denen der offizielle Kultus gilt. Aber Rom ist ein Weltreich geworden und denkt nicht daran, seine Herrschaft sich zu erschweren durch den Kampf mit fremden Gottheiten. Alle Kulte der unterworfenen Völker sind mit großartiger Duldung zu freier Lebensthätigkeit in diesem Reiche zugelassen. Die herrschende Religion, die des herrschenden Volkes und seines pontifex maximus, geht nicht darauf aus die andern zu unterdrücken.

Und gleichwohl, als nun zum erstenmal die Frage auftaucht nach dem Verhältnis zwischen Staat und christlicher Kirche, da gestaltet sich dieses unheilvoll. Die Jahrhunderte der Verfolgung kennzeichnen es. Konnte etwas Friedlicheres, Ergebeneres gedacht werden als eine Menschengemeinschaft, deren Herr und Meister geboten hatte: gebet dem Kaiser was des Kaisers ist? Darauf kam es aber für die römische Denkweise nicht an.

Die Gottheiten waren hier rein juristisch eingeordnet worden in das große Ganze. Rom hat die seinen. Die Unterworfenen brachten die ihrigen hinzu, und sie wurden geachtet, gleich anderen Landessitten und Landesrechten, um des Volkes und des Staates willen, die man dem Römerreich hinzuthat. Es waren ebenbürtige Gottheiten. Auch Jahwe galt als solche. Als Jerusalem zerstört wurde, war er depossediert; er wurde gleichwohl noch weiter geachtet, mit einigen Bedenken wohl. Der Christengott dagegen hatte niemals ein Volk und einen Staat sein genannt, er paßte nicht in die römische Formel, er war kein Gott im Sinne des Gesetzes. Daher die Christen als Atheisten verfolgt wurden. Daß man sie zwang den Staatsgöttern zu opfern, war nur zum Zweck der Widerlegung des Verdachtes solches Atheismus. Die Römer waren von jeher ein frommes Volk gewesen und hielten daran, sich als solches kräftig zu bethätigen, auf ihre Art natürlich. Danach haben sie auch im späteren Verlaufe der Weltgeschichte gehandelt. —

Als nun der entscheidende Umschwung kam, der christliche Kaiser, ward der äußeren Gestalt des Christentums und seinem Verhältnis zum Staat die endgiltige Form gegeben für lange Zeit. Aber der Jubelruf des Apostels: siehe, es ist alles neu! paßt hierauf keineswegs. Der Halbheide Konstantin hat die wesentlichen Grundlagen aus dem Alten mit herübergebracht. Die Stellung eines pontifex maximus, die der Kaiser mit seiner diktatorischen Gewalt verband, weit entfernt durch den Verfall des altrömischen Glaubens geringer zu werden, hatte inzwischen durch die nähere Verbindung mit dem Orient an Kraft und phantastischem Schwunge gewonnen. Selbstverständlich war jetzt dieser Kaiser kein gewöhnlicher Christ, sondern membrum praecipuum in ausgesprochener Weise, und die Form, in der er das war, gab seine ererbte Eigenschaft als pontifex maximus. Er nennt sich nicht mehr so, wenn er auch bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts die Tracht trägt. Aber die Bezeichnung als *τῶν ἐκτὸς ἐπίσκοπος* oder episcopus universalis ist nur die Übersetzung des Wortes ins Christliche. Der eigentliche priesterliche Dienst ist natürlich abgestreift. Nur was sich in obrigkeitlichen Formen ausdrücken läßt, paßt für dieses Kirchenhaupt; aber das bringt es auch alles mit: vor allem die Ernennung der wichtigsten Priester, Aufsicht und Disziplinargewalt über das ganze Priestertum. Es bringt auch mit die alte Hüterschaft der Pflichten, die um der Götter willen von jedermann zu erfüllen sind, der leges regiae; das erhält jetzt, wo die rechte Lehre so wichtig wird, seine besondere Bedeutung. Und alles das wird Recht, wird Gesetz und äußerer Rechtszwang durch sein, des Kaisers Wort. *Ὅπερ ἐγὼ βούλομαι τοῦτο κανὼν νομιζέσθω. Βασιλεὺς-ἱερεύς*, „Sieger im Krieg und Lehrer des Glaubens", alles häuft sich auf diesen Mittelpunkt.

So wird die Kirche eine Anstalt des Staates und durch ihn zugleich eine umfassende Zwangsanstalt. Denn mit der alten heidnischen Toleranz ist es vorbei; die Idee der regierenden Landesgötter verträgt sich nicht mit dem Christentum. Die nämliche Verfolgung, die es selbst zuerst im Namen der Religion erlitt, vernichtet jetzt zu seinen Gunsten das Heidentum. Sie vernichtet ebenso die innerhalb der Kirche auftauchenden Sondermeinungen, denen der jeweilige Kaiser widerstrebt, es sei denn, daß die revolutionären Elemente stark und ausdauernd genug sind, um wieder einen günstigeren Kaiser zu erleben. Reichsangehöriger sein und rechtgläubiger Christ sein, trifft notwendig zusammen.

Die Trennung Ostroms von dem anderen Lebens vollen Abendlande gab Byzanz die Freiheit, dieses sein System rein zu entfalten. Das russische Zarentum hat dann die Erbschaft übernommen. Seit Peter dem Großen ist sogar der Patriarch mit seinem Schein einer kirchlichen Spitze beseitigt; dafür steht der heilige Synod — vielleicht die Nachahmung eines lutherischen Oberkonsistoriums? — ein Kollegium aus Geistlichen und gewöhnlichen Staatsbeamten, als Vorsitzender wohl auch einmal ein General, alles willenlos in der Hand des Zaren. Nach Pobjedonoszew, dem maßgebenden Mann der letzten Zeit, ist der Zweck der kirchlichen Ordnung, die Stärkung des Staates dadurch, daß er „zugleich das religiöse Element repräsentiert". Austritt aus der Staatskirche war folgerichtig bisher bei Strafe verboten; man behauptet es solle jetzt anders werden.

Dieses Staatskirchentum byzantinischer Art kennzeichnet sich auch durch die religiöse Weihe, mit welcher die Person des Kaisers umkleidet wird. Der Name Augustus deutet darauf hin; er begründet für den heidnischen Kaiser eine Anwartschaft auf Vergöttlichung nach dem Tode. Der christlich gewordene römische Kaiser hat den Titel beibehalten; er selbst wurde dem Klerus, dem heiligen Stande der Kirche zugerechnet. Der Zar läßt eine Art Ordination im Kreml mit sich vornehmen, die ihn zum Statthalter Gottes weiht. —

Während hier aus dem vollen Heidentum heraus alles in einer geraden Linie zu verlaufen scheint, hat im Abendland mit der Teilung des römischen Reichs die zweite eigengeartete Form des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche sich zu entwickeln begonnen. Die Voraussetzung dafür war, daß hier die gewaltige Erscheinung des alles aufsaugenden antiken Staates alsbald dahin schwand und an die leere Stelle zwei neue Mächte traten: das Papsttum und die germanischen, später zum Teil romanisierten Königreiche. Zwischen diesen beiden spielt die Frage.

Wie in den Stürmen der Völkerwanderung die staatliche Ordnung nach und nach zusammenbricht, bleibt der geistliche Zusammenhang mit dem schon immer hervorragenden Bischof von Rom zunächst allein unversehrt; der versinkende Kaiser klammert sich geradezu an diesen einzigen festen Punkt. Das Gesetz Valentinians III. vom Jahre 445, welches allgemeinen Gehorsam gegen die Anordnungen des Papstes vorschreibt, ist eine Art Erbeseinsetzung. Dieser Erbe nimmt nun auch allen Ernstes den kaiserlichen Titel eines **pontifex maximus** an. Mit der Kirchenregierung beansprucht er zugleich ein gutes Teil der bisher so eng damit verbundenen weltlichen Obergewalt, grundsätzlich alles, was mit seiner priesterlichen Eigenschaft sich vereinigen läßt. So vermischt sich der religiöse Traum einer **civitas Dei** mit der Tradition des dem römischen Kaiser zustehenden **imperium mundi**. Der Klassiker der päpstlichen Staatsphilosophie, Thomas von Aquino behauptet, im Anschluß an die sog. Konstantinische Schenkung, geradezu eine Rechtsnachfolge: **cessit in imperio beato Silvestro**, sagt er vom Kaiser.

Dem gegenüber haben sich nun in den Trümmern der alten Kultur die Germanenstämme eingerichtet. Ihre Bekehrung war ohne große Schwierigkeiten erfolgt, aber auch ohne ihnen sehr tief zu gehen. Vor allem waren sie von Natur ganz unkirchlich veranlagt; für die Kirche, wenigstens wie sie nun einmal auf römischem Boden gewachsen war, fehlte ihnen der entsprechende Sinn. Schon Julius Cäsar hatte beobachtet: **nec Druides habent, qui rebus divinis praesint, nec sacrificiis student.** Das wird jetzt bedeutsam genug. Zunächst verhindert die Zugehörigkeit der germanischen Stämme zum Arianismus noch eine Zeit lang die engere Berührung. Gothen, Burgunder, Vandalen haben ihre Kirchen für sich, geschieden von der der Provinzialen und durch die Natur der Sache ganz und gar angewiesen auf den herrschenden Stamm und sein Haupt. Die Bischöfe sind Große des Königs, wie andere auch. Die unterworfenen katholischen Provinzialen werden ungefähr behandelt wie die Phanarioten von den Türken: man läßt ihnen ihre Einrichtungen und sieht in den Bischöfen ihre geborenen Führer und Vertreter. Auch der Übertritt der Franken zum Katholicismus ändert zunächst nicht viel; die Bischöfe werden auch hier verantwortlich gemacht für die Unruhen der Provinzialen. Und als mit zunehmender Verschmelzung der Rassen das Verhältnis ein innigeres wird, da läßt sich, ganz nach Art der arianischen Völker, das Vorbild wirkt natürlich, auch der Frankenkönig in seine Kirche nichts drein reden, namentlich vom Papste nicht. Von der Idee eines *βασιλεὺς ἱερεύς* ist er deshalb noch weit entfernt. Bezeichnenderweise stehen vielmehr die materiellen Interessen hier stark im Vordergrund: die Kirche kommt vor Allem in Betracht als große Besitzerin. Die Franken haben auch die Säkularisationen erfunden — früher hat man nur feindlichen Religionsgemeinschaften gegenüber an Vermögenseinziehung gedacht.

Durch Pippin und Karl den Großen ändert sich das Verhältnis zu Rom. Bei der Wiederherstellung des abendländischen Kaisertums durch den letzteren kommen unverkennbar byzantinische Ideen ins Spiel. Die eignen Weltherrschaftsgedanken Roms scheinen zu schlummern. Nikolaus I. wurde in der germanischen Welt nicht verstanden. Wie der Schwerpunkt der europäischen Geschichte sich auf deutschen Boden verlegt, glaubt daher das Königtum sich nicht besser stützen zu können, als durch die Beförderung seiner Bischöfe zu richtigen Reichsfürsten neben den anderen, minder handlichen. Otto der Große vollendet dieses Werk, indem er auch das geistliche Oberhaupt dieser Fürsten, den römischen Papst, unter seinen Schutz und seine Herrschaft nimmt. Die deutschen Bischöfe sind schließlich in hohem Grade verweltlicht; die Belehnung mit Reichsgut ist ihr Titel und der Dienst für die Reichsgeschäfte ihre vornehmste Aufgabe. Ahnungslos geht das germanische Königstum in diese verhängnisvolle Bahn. Gregor VII. zerreißt den Schleier: die herrschaftsgewaltige Kirche enthüllt ihr Haupt. Den Deutschen zum Bewußtsein gebracht zu haben, was sie sei, ist sein geschichtliches Verdienst.

Man bezeichnet die Zeit, die damit anhebt, als die des geistlichen Universalstaates oder des Kirchenstaatstums; wie vorher wohl der Staat sich des Regiments

der Kirche bemächtigt hatte, so regiert jetzt, sagt man, die Kirche die abendländischen Staaten.

Wahr ist, daß die Kirche dem Staate gegenüber jetzt eine große Selbstständigkeit gewonnen hat. Sie hat ihr Beamtentum fest an das Papsttum gebunden und besorgt einen großen Kreis von öffentlichen Angelegenheiten als die eigentliche Trägerin der Kultur: Wissenschaft und Unterricht, Armenwesen, öffentliche Krankenpflege, Justiz sogar. In großem Maße hat sie diese Thätigkeiten dem Machteinfluß des Staates entzogen und beansprucht im Gegenteil eine Oberhoheit über ihn selbst, welche sie nicht müde wird in den kraftvollsten Bildern zum Ausdruck zu bringen. Der Staat seinerseits ist roh und unentwickelt. Heerwesen und ein Stück unbeholfener Justiz, das ist so ziemlich alles, was er leistet. Er fügt sich willig darein, daß er der Kirche gegenüber der minder würdige sein soll. Zuweilen erleidet er auch durch innere Parteiungen eine Niederlage. Aber andererseits übt er wieder eine gewisse Anziehungskraft auf die nationale Geistlichkeit und scheut sich nicht, wo es sein muß, die Kirche seine Faust fühlen zu lassen; er zieht es vor, gottlos zu heißen, als sich selbst aufzugeben. Gegen das Ende der Periode, wir müssen ja hier immer eine Reihe von Jahrhunderten zusammenfassen, bilden sich sogar Rechtsinstitute heraus, die zur planmäßigen Einschränkung der kirchlichen Machtentfaltung dienen: placetum regium, recursus ab abusu u. s. w. Deshalb ist der geistliche Universalstaat doch mehr nur blendende Theorie als Wirklichkeit. Die mittelalterlichen Weltherrschaftsansprüche haben das alle an sich: auch der deutsche Kaiser besaß je einen solchen und der byzantinische hat nie aufgehört, sich als den einzig legitimen imperator mundi anzusehen. Das Bild des mittelalterlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche ist eher das einer rechtlichen Gleichstellung (Koordination) mit weit vorgeschobener Zuständigkeit der Kirche.

III. Eine neue Zeit zieht herauf, als nun der Staat beginnt seiner selbst bewußt zu werden, als mit der Renaissance die antike Staatsidee wieder auflebt. Alles geht jetzt ins Große. Die Aufgabe des Staates zumal und sein Recht wächst ins Unendliche. Polizei ist der Name der Staatsthätigkeit, welche bestimmt ist, das Wohl der Volksgenossen zu fördern oder, wie man später sagt, sie zur Glückseligkeit zu führen. Dazu gehört schließlich auch die gute Vorbereitung zum Jenseits, welche die Kirche besorgen soll. Daher nun immer eifriger die staatliche Bemühung, ihr Werk in Gang und guter Ordnung zu halten, Kultuspolizei zu machen. Das führt zu erheblichen Einmischungen des Staates in ihre Angelegenheiten; er bemächtigt sich sogar wieder einmal in größerem oder geringerem Maße ihrer Organisation und Leitung. Der berühmte Satz: „dux Cliviae est papa in suis terris", die Reformmaßregeln der bayerischen Herzoge, des Herzogs Georg von Sachsen, Ludwigs XIV., Josephs II. und zuletzt, um die Linie bis zu Ende zu verfolgen, in der vollendetsten Weise die constitution civile du clergé von 1790 — sie geben Zeugnis von der eigentümlichen Gestaltung des gegenseitigen Verhältnisses, die da entsteht. Es ist wieder eine neue Art Staatskirche, weder getragen von einer byzantinischen Heiligkeit des Staatsoberhauptes, noch von einer verständnislos zugreifenden germanischen Urwüchsigkeit; ein weltliches Kulturideal giebt dem Staate die Kraft und das gute Gewissen. —

Hier gilt es aber inne zu halten, um des großen Ereignisses zu gedenken, das quer hinein in diese Entwickelung tritt: der Reformation. Es war ihr Schicksal, mitten ins erste Aufschäumen polizeistaatlicher Ideen zu fallen.

Was soll aus der neuen Christengemeinschaft werden? Eine äußere Ordnung ist notwendig; woher soll sie kommen? Juristisch ist das eine große Frage. Für Luther war es eine kleine; das darf man nie vergessen. Wenn nur Wort und Sakrament recht gehen, so ist es gleichgiltig, wie das bewirkt wird. Daß sachlich Wort und Sakrament richtig zu finden sind, dafür sorgt die evangelische Theologie. Daß Raum für sie werde, das mag die Christenheit sich gemeindeweise schaffen; Anläufe dazu sind ja gemacht worden. Aber noch einfacher ist es, die christliche Obrigkeit, die ja sichtlich dazu da ist, dergleichen wahrzunehmen, nimmt es in die Hand. Das landesherrliche Kirchenregiment entsteht, als das reifste Erzeugnis des Polizeistaates des 16. Jahrhunderts.

Wir sagen: landesherrliches Kirchenregiment, weil wir an die Gestalt denken, in welcher die Sache uns heutzutage vornehmlich entgegentritt, an den Fürsten als Träger dieser Gewalt. Und wir pflegen eine besondere Eigenart der lutherischen Seite des Protestantismus damit zu meinen, weil bei ihr vornehmlich dieses Verhältnis sich ausgebildet und festgesetzt hat. Doch haben republikanische Stadtobrigkeiten von Anfang an ganz in der gleichen Weise die Kirche regiert, und auch bei den Reformierten wurde dem äußeren Verhältnis zum Staate zunächst keine andere Gestalt gegeben.

Bei diesen aber, insbesondere beim Calvinismus, entwickelte sich alsbald eine folgenschwere Reihe neuer Forderungen und Einrichtungen. Entsprechend dem religiösen Wert, den der Calvinismus der äußerlichen Ordnung des Christenvolkes beimaß, mußte er es ganz anders empfinden als das Luthertum, wenn der Staat sich nicht glatt in die ihm zugedachte Rolle fügte. Es traf sich aber, daß er seine Ausbreitung gerade in solchen Ländern fand, wo die Fürsten ihm feindlich entgegentraten. Hier wurde er revolutionär. Und durch seine Kämpfe wurde thatsächlich das ganze Denken über den Staat in neue Richtungen gelenkt. An die Bartholomäusnacht schloß sich ein leidenschaftliches Schrifttum an, die Gruppe der sog. Monarchomachen, welche die Periode der Herrschaft des Naturrechtes einleitete. Der Staat ist begründet auf einem ursprünglichen Vertrag der Menschen unter einander; der Fürst hat ein abgeleitetes Recht; die Volkssouveränetät ist das logische Ergebnis. In Deutschland entgehen die Gelehrten dieser letzten Folgerung durch allerlei kunstvolle Wendungen. In der großen nordamerikanischen Republik wurden die Konsequenzen gezogen; und ebenso bei Rousseau und was an ihm hängt. Das ist der wunderbare Weg, auf welchem der Calvinismus an dem Königtum, das ihn zertrat, schließlich seine Rache gehabt hat.

Zugleich war der Calvinismus auf solche Art in die Notwendigkeit gesetzt, seine Kraft zu bewähren, indem er sich seine eigne Ordnung schuf. Wenn beim Aufbau dieser Verfassung das Laientum und die teilweise aus ihm entnommenen Versammlungen eine hervorragende Rolle spielen, so entspricht das biblischen Anknüpfungen, wohl auch schweizerischen Reminiscenzen, vor allem aber steht es in fruchtbarer Wechselwirkung mit den dem Staate gegenüber vertretenen naturrechtlichen Anschauungen. So entsteht wieder eine vom Staat unterschiedene Kirche, ein vom Staatsvolk unterschiedenes Kirchenvolk.

Wo die Staatsgewalt befreundet ist, verzögert sich die Absonderung oft noch geraume Zeit; sobald sie aber gegenüber konfessioneller Mischung der Bevölkerung auch nur paritätisch wird, muß sie als fremdes Element empfunden werden, dem keinerlei Einfluß auf die Leitung der Kirche mehr zustehen darf. In diesem Sinne hat sich, den Forderungen der Kirche gemäß, die Trennung vom Staate sehr bald in der nordamerikanischen Republik vollzogen. Die demokratische Gleichheit führte dann dort dazu, alle Religionsgemeinschaften, eine wie die andere, als einfache Vereine zu behandeln, die dem Staate ohne alle Vorrechte gegenüberstehen. Doch ist das nicht mit voller Schroffheit durchgeführt. —

Die naturrechtlichen Ideen über Staat und Kirche, wie sie unter starkem Einflusse des Calvinismus sich ausbildeten, haben seinerzeit auch ihre Rückwirkung gehabt auf die deutschen Rechtszustände und die Stellung der lutherischen Kirche. Das Ergebnis war aber hier nicht eine Trennung, sondern eine Unterscheidung.

Die Reformation hatte ja die Vorstellung festgehalten von der einen großen Christenheit. Dem Teil davon, der ihm anvertraut ist, bereitet der Landesherr Schutz und Wohlfahrt in weltlichen Dingen und die nötige Fürsorge für Gottes Wort. Insofern hat also die Kirche keine vom Staat unterschiedene Ordnung und bedarf keiner. Nun aber wird die Thatsache immer deutlicher, daß die Christenheit endgiltig gespalten ist und zwar mehrfach gespalten. Der nämliche Landesherr regiert über Unterthanen verschiedenen Bekenntnisses. Die Kirche ist also notwendig etwas anderes als eine gleichartige Masse, von welcher jeder Staat sein Stück besorgt; sie ist auch in jedem Staate etwas anderes und unterschieden auch von diesem. Das Naturrecht giebt die erklärende Formel: jede Kirche ist, wie der Staat, eine Gesellschaft für sich, ein collegium. Der Staat, das oberste collegium, gewinnt auf diese Art seine volle Weltlichkeit wieder. Die Geschäfte jener anderen collegia giebt der Landesherr deshalb keineswegs aus der Hand, selbstverständlich. Er beansprucht im Gegenteil das Kirchenregiment gleichmäßig bei allen. Er beansprucht es nicht mehr als eine Pflicht der christlichen Obrigkeit, den Glaubensgenossen gegenüber zu erfüllen, sondern kraft Landeshoheit, jure territoriali. So bildet sich das System des Territorialismus aus. Ihm soll nicht vergessen werden, daß es die Form war, in welcher die Toleranz sich durchsetzen wollte.

Freilich vom naturrechtlichen Standpunkte aus lag die Frage nahe: wenn die Kirche ein gesondertes collegium ist, warum läßt man sie nicht ihre Angelegenheiten selbst besorgen, wie das einem solchen geziemt? Die Antwort giebt das sog. Kollegialsystem, das nichts anderes ist als ein beschönigter Territorialismus; sie lautet dahin, daß die Kirche ihre Vereinsgewalt seinerzeit dem Landesherrn übertragen habe; nun hat er sie. Es ist die nämliche Wendung, mit welcher die deutschen Staatsphilosophen den Übergang von dem gut republikanisch gedachten Staatsgründungsvertrag zur absoluten Monarchie zu finden pflegten.

Das Ergebnis ist also nur, daß man jetzt genauer unterscheidet die Rechte, welche der Fürst um des Staates willen von Haus aus hat (**jura circa sacra**), und die Rechte, welche er von der Kirche ableitet (**jura in sacra**). Die einen gehören ihm wie die anderen, grundsätzlich unabhängig von seinem persönlichen Bekenntnisse, und werden auch in übereinstimmender Weise gehandhabt. Daß verschiedene Behörden verwendet werden, ist durch die Zweckmäßigkeit geboten, kann aber je nach Zweckmäßigkeit auch wegfallen. Das Preußische Landrecht giebt das klassische Beispiel für ein derartig geordnetes Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Wenn, wie in Preußen zwischen 1808 und 1817, die Konsistorien unterdrückt und ersetzt werden durch die ordentlichen Behörden der allgemeinen Landesverwaltung, so bedeutet das für dieses System gar keine so wesentliche Neuerung.

IV. Wenn wir fragen, was nun dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Gegenwart seine Eigenart giebt, so sind es im wesentlichen nicht die Kirchen, welche sich geändert hätten. Das Neue ist die großartige Entfaltung des modernen Staates und sein Ausbau zum Verfassungs- und Rechtsstaat. Deshalb rechnen wir den Zeitraum, den wir als Gegenwart bezeichnen, vom Anfang des 19. Jahrhunderts, womit diese Entwickelung beginnt. Deshalb ist es auch angemessen, daß wir in erster Linie ins Auge fassen, wie dieser Staat von seinem Standpunkte aus das Verhältnis sich denkt und geordnet wissen will. Wie weit er seine Grundsätze thatsächlich zur Durchführung bringt, auch wie weit er sie durchführen kann, das hängt wieder von der Verschiedenheit der Kirchen ab, denen er dabei entgegentritt. Ebenso wird die Frage, ob das Durchgeführte gut oder schlecht ist und wie weit Verbesserungen zu fordern sind, verschieden beantwortet werden je nach dem kirchlichen Standpunkte. Diese Kehrseite der Sache wird uns in zweiter Linie beschäftigen.

Der Staat will sein die äußere Ordnung, welche Land und Leute zusammenfaßt unter einer obersten Gewalt. Daß diese seine Gewalt die oberste sei, das macht seine Souveränetät aus, die er als eine wesentliche Eigenschaft in Anspruch nimmt. Es bedeutet, daß sein Wille innerhalb seines Gebietes keinem rechtlich gleichwertigen begegne, keinen höheren über sich habe und andererseits rechtlich unwiderstehlich sei gegenüber allen menschlichen Lebensäußerungen, die auf seinem Gebiete erscheinen. Ordnung und Schranken setzt er allein sich selbst durch Anerkennung von Mitwirkungsrechten an der Ausübung solcher Gewalt und durch Verteilung und Übereinanderordnung von Zuständigkeiten. Daß er das thut, das macht ihn zum Verfassungs- und Rechtsstaat.

Auf diese Weise sichert er den Einzelnen ein gewisses Maß von freier Bewegung, gewährt ihnen auch maßgebenden Einfluß auf die staatlichen Dinge. In derselben Richtung bewegt sich, und gerade dieses in besonders deutlichem Gegensatz zu dem alles aufsaugenden Polizeistaat, die planmäßige Hegung und Förderung von einfachen Vereinen nicht nur, sondern auch von organisierten Gemeinwesen, welche bestimmt sind, öffentliche Angelegenheiten selbstständig und eigenen Namens, wenn auch selbstverständlich unter der Oberhoheit des Staates, zu führen und zu besorgen. Es ist die im vorigen Jahrhundert zu so reicher Entfaltung gelangte Idee der Selbstverwaltung, die zur Vollständigkeit des Bildes unseres Staates unentbehrlich ist.

Diese Stellungnahme des Staates kommt insbesondere auch den Äußerungen des religiösen Lebens zu gute. Den Einzelnen ist Bekenntnisfreiheit verfassungsmäßig garantiert. Selbst der deutsche Bund hatte Zusagen in dieser Hinsicht gegeben. Das deutsche Reich verbietet jetzt durch das übernommene norddeutsche Gesetz vom 3. Juli 1869 alle Zurücksetzungen, die um des Bekenntnisses willen gemacht werden könnten. Das Vereinsrecht stellt auch die Bildung von Gemeinschaften zu religiösen Zwecken unter die gesetzliche Ordnung, wobei sich mannigfache Abstufungen ihrer Ausstattung mit Freiheiten und Befugnissen ergeben.

An der Spitze aller stehen aber jene großen Religionsgemeinschaften, die wir Kirchen nennen. Sie nehmen eine rechtlich besonders ausgezeichnete Stellung ein, und die Grundidee, auf welcher diese Auszeichnung beruht, ist unschwer zu erkennen. Ihre Angelegenheiten sind nicht Privatsache, sondern von jeher als nationale Interessen behandelt worden, als „ethisch gleichwertig“ denen des Staates selbst, als öffentliche Angelegenheiten mit einem Wort.

Eine Kirche freilich, die auf seinem Gebiete stehend, ihm gleichwohl nicht unterthan wäre, kann der Staat nach dem einmal aufgestellten Grundsatz der unbedingten Souveränetät, nicht als möglich zugeben; gerade bei den entscheidenden Beratungen über das Konkordat hatte Napoleon das mit besonderer Schärfe hervorgehoben: „**la souveraineté**, sagte er, **n'est rien, si elle n'est pas tout.**“

Andererseits soll er aber auch darauf verzichten, sie im Sinne des alten Polizeistaates allzu knapp unter seine Leitung und Erziehung nehmen zu wollen. Der Verfassungs- und Rechtsstaat betrachtet es als zu seinem eignen Wesen gehörig, daß er namentlich auch die Freiheit der Kirche hoch hält. Dieser Grundsatz ist so und so oft feierlich formuliert und proklamiert worden, besonders ausdrucksvoll auch in den Frankfurter Grundrechten und in der Preußischen Verfassung. „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig!"

Daraus ergiebt sich, was die Kirche ist und nur sein kann: ein gesondertes Gemeinwesen unter dem Staate, vom Staate anerkannt als öffentliche Angelegenheiten für sich und selbstständig verwaltend. Darin liegt aber nichts anderes, als der bekannte allgemeine Begriff der Selbstverwaltung. Es beruht nicht auf freier Wahl des Staates, daß er sein Verhältnis zur Kirche in der Form dieses Begriffes zum Ausdruck bringt. Der Begriff drängt sich auf; nach der Auffassung, die der Staat von sich hat und von der Kirche hat, ist ein anderer rechtlicher Ausdruck dieses Verhältnisses gar nicht denkbar. Der terminus technicus Selbstverwaltung, der uns jetzt so geläufig ist, war allerdings zur Zeit, als diese Ordnung der Dinge entstand, noch nicht gebräuchlich. Die Bezeichnungen, deren man sich für die Rechtsstellung der Kirche bedient, sind aber immerhin deutlich genug auf diesen Begriff geprägt. Die vorbildlich gewordene französische Gesetzgebung spricht von cultes reconnus, anerkannt, nicht als juristische Persönlichkeit (das war die Kirche nach französischem Rechte nicht), sondern als Teil der öffentlichen Autorität. In Deutschland gebraucht man die Ausdrücke: öffentliche Religionsgesellschaften, öffentliche Körperschaften, privilegierte Korporationen. Dem entspricht, daß auch die örtlichen Verbände, welche dieser Körperschaft zugehören, die der Selbstverwaltung eigentümlichen Bezeichnungen tragen. Im französischen Rechte heißen sie établissements publics (wie die politischen Gemeinden), in Deutschland sprechen wir einfach von Kirchengemeinden.

Selbstverständlich ist das alles kein bloßer Name, sondern es verknüpfen sich damit die der Selbstverwaltung eigentümlichen Rechtsbestimmungen, wie sie ja an der politischen Gemeinde am deutlichsten sich entwickelt haben.

Vor allem wird daraus die Thatsache verständlich, daß die Kirche grundsätzlich nach öffentlichem Recht lebt, wie die politische Gemeinde und der Staat selbst; wie diese und nach denselben Abgrenzungsmaßstäben unterliegt sie dann für privatwirtschaftliche Verhältnisse ausnahmsweise dem bürgerlichen Recht.

Damit hängt dann weiter zusammen der besondere Schutz, welcher der Kirche und ihren Beamten und Einrichtungen gewährt wird, die mancherlei Förderung, die der Staat ihr zu teil werden läßt, indem er seine Gesetzgebung darauf einrichtet, ihren Anschauungen zu entsprechen und ihren Wirkungskreis zu sichern, auch ihre Mitwirkung in Anspruch nimmt, wo es sich in seinen Angelegenheiten um Religion handelt. Vor allem gehört hierher die umfassende Fürsorge für ihre materiellen Bedürfnisse, welche der Staat ihr widmet durch eigene Leistungen, durch Lasten, welche er politischen Verbänden auflegt zu ihren Gunsten, und durch Einräumung und Durchführung eines selbstständigen Besteuerungsrechtes. Das ist nur denkbar unter dem Gesichtspunkte, daß er ihre Angelegenheiten ansieht wie seine eignen.

Daß ihn diese Angelegenheiten so nahe angehen, das kommt andererseits zum Ausdruck dadurch, daß er über die Kirche und ihre Verwaltung ein Aufsichtsrecht in Anspruch nimmt, wie gegenüber jeder anderen anerkannten Selbstverwaltung, insbesondere wie gegenüber der bürgerlichen Gemeinde. Welche Gestalt dieser Aufsichtsgewalt zu geben sei, das wäre eigentlich bloß Zweckmäßigkeitsfrage. Die alten Namen: Kirchenhoheitsrechte, jura circa sacra, police des cultes, bräuchten uns nicht irre zu machen. Dergleichen bleibt oft bestehen, auch wenn der alte Sinn längst verflogen ist.

Hier aber setzt die große Thatsache ein, die dem ganzen bestehenden Rechtszustand seine Eigenart giebt. Die Grundauffassung des Staates von seinem Verhältnisse zur Kirche wird, gerade was diese Aufsichtsrechte anlangt, von ihm nicht durchgeführt, sondern im Gegenteil auf das Entschiedenste verleugnet. Das geschichtlich Überkommene war eben wieder einmal stärker als die neuen Prinzipien. Bei unserem modernen Verfassungs- und Rechtsstaat, der so stark nach allgemeinen Programmen arbeitet, ist dergleichen keine vereinzelte Erscheinung. Er pflegt sich in solchen Fällen mit den Thatsachen abzufinden. Das Prinzip selbst erweist seine fortdauernde Giltigkeit an den Widersprüchen und Halbheiten, in welchen er sich dabei bewegt, und an seinen Versuchen einen gewissen Schein zu wahren.

Solche Unstimmigkeiten bestehen gegenüber beiden, katholischer wie evangelischer Kirche,

nur gehen sie nach entgegengesetzten Richtungen: jene ist mehr als sie nach der Grundauffassung des Staates für ihn sein sollte, diese dagegen weit weniger.

Im Verhältnis zur katholischen Kirche tritt das häufig genug als ein greller Mißton zu Tage. Sie ist ja in Wirklichkeit immer noch etwas ganz anderes als die sich selbstverwaltende Landeskirche, die der Staat seiner Souveränetät zu Ehren aus ihr machen möchte. Sie ist noch immer die merkwürdige Weltmacht, die im Mittelalter mit dem Staat in die öffentlichen Geschäfte sich teilte. Dem modernen Staate gegenüber hat sie stark an Boden verloren; aber wie weit es dabei verbleibt, wie fern etwa noch Weiteres ihr abgerungen werden kann, das ist Machtfrage, nichts anderes. Daher jenes seltsame Schwanken der staatlichen Politik ihr gegenüber: bald pocht man trotzig auf seine Souveränetät, die ja eigentlich auch schlechthin durchschlagen sollte; bald verhandelt man wieder von Macht zu Macht. Es ist müßig, unsern Staatsmännern besondere Vorwürfe daraus zu machen; es liegt einfach daran, daß die neue Staatsidee mit den alten Thatsachen noch nicht fertig geworden ist.

Bezeichnend war schon die Art, wie die gegenwärtig bestehende Organisation der katholischen Kirche in unseren Gebieten zu stande kam. Die Staaten vereinbarten sich darüber mit dem heiligen Stuhl, ganz wie sie untereinander in weltlichen Dingen Abmachungen treffen, also in der Weise eines völkerrechtlichen Vertrages. Dergleichen war wohl früher auch schon vorgekommen, aber vereinzelt, und dann, was für den alten unfertigen Staat sich schickte, war für den neuzeitlichen Staat ein Abfall von seinem Programm. Frankreich gab das Beispiel mit dem napoleonischen Konkordat; die deutschen Staaten, Bayern voran, ahmten nach; bei den meisten reicht es freilich nicht zu einem förmlichen Konkordat; man muß sich begnügen mit einer verabredeten Cirkumscriptionsbulle.

Dabei machte sich das Bedürfnis, das Gleichgewicht wieder zu finden, in ganz eigentümlicher Weise Luft: sämtliche Vertragsstaaten fügten bei ins Werk setzen des Verabredeten auf eigne Faust noch weitere Bestimmungen hinzu: articles organiques (die gaben das Muster), Religionsedikte, Verordnungen über die landesherrlichen Hoheitsrechte. Darin sicherten sie sich namentlich gewisse Überwachungsmaßregeln gegenüber der Kirche, welche diese stets auf das kräftigste mißbilligt hatte. Man kann behaupten, daß dies, wenigstens im Falle eines umfassenden Konkordates, gegen die Vertragstreue war. Aber jetzt wollte eben der Staat wieder schlechthin souverän sein, um diese Dinge zu ordnen.

Die vorbehaltenen Hoheitsrechte selbst sind inhaltlich sehr abweichend gestaltet von dem, was der Staat sonst wohl seinen Selbstverwaltungen gegenüber zum Zweck der Aufsicht zur Geltung bringt. Es wäre nicht verwunderlich, wenn der Staat dieser besonderen Art von „Selbstverwaltungskörper" gegenüber eine besonders große Zurückhaltung übte und die Aufsicht auf das allernotwendigste beschränkte. Aber so ist es gar nicht; das Eigentümliche an diesen Rechten liegt vielmehr in zweierlei Dingen.

Einmal sind sie nicht, wie z. B. die Gemeindeaufsichtsrechte gebildet nach sachlichen Erwägungen der Zweckmäßigkeit. Nur was die Vermögensverwaltung anlangt, ist eine gewisse Verwandtschaft der Einflußnahme durchführbar. Im übrigen sind diese Hoheitsrechte alte überkommene Einrichtungen, wie der aufstrebende Nationalstaat zu Ende des Mittelalters sie sich geschaffen hatte: placetum regium, recursus ab abusu, nominatio regia, Ausschluß von personae minus gratae u. s. w. Alles das wird ängstlich bewahrt, als errungenes Gut, ob noch passend oder nicht. Das Vertrauen fehlt, daß man anderes, passenderes an die Stelle zu setzen im stande wäre — das Vertrauen in die Souveränetät des Staates reicht nicht aus.

Sodann ist ja nicht zu verkennen, daß diese Hoheitsrechte zum großen Teil ihre Spitze hauptsächlich richten gegen das auswärtige Oberhaupt des angeblichen Selbstverwaltungskörpers, der dadurch erst künstlich einigermaßen abgegrenzt, etwas wie eine Landeskirche werden soll. Das Placet, der Genehmigungsvorbehalt für das Thätigwerden unmittelbarer Vertreter der Centralgewalt richten sich dahin. Auch der beanspruchte Einfluß auf die Bestellung der obersten kirchlichen Würdenträger im Lande hat thatsächlich die nämliche Bedeutung angenommen. Wie auch die örtlichen Stellenbesetzungsordnungen gestaltet sein mögen, in Rom liegt die Entscheidung und die althergebrachten Mitwirkungsrechte geben nur einen Anlaß mit Rom zu verhandeln. Das paßt natürlich gar nicht mehr zu der eigentlichen leitenden Idee.

Noch mehr wird der grundsätzliche Standpunkt verleugnet, wenn, wie es vorkommt, ein durch die Bemühungen des Staates zu seinem Amte gelangter Würdenträger die öffentlichen Einrichtungen auf das heftigste angreift und der Staat sich nun keine andere Hilfe weiß, als das Einschreiten Roms anzurufen. Zweckmäßig mag das sein, für den

Augenblick wenigstens; aber daß man damit ganz und gar wieder auf den Boden der mittelalterlichen Koordination tritt, sollte man sich auch nicht verhehlen.

So ist das ganze Verhältnis zwischen dem Staat und der katholischen Kirche von Grund aus schief und widerspruchsvoll gestaltet. Eine gewisse Mittellinie zu finden und festzuhalten, auf der man leben kann, ist eine notwendige, aber keineswegs glänzende Aufgabe. —

Ganz anders steht es in dieser Hinsicht mit der evangelischen Kirche. Die Stellung eines Selbstverwaltungskörpers, eines „collegium" im alten Sinn, das aber wirklich seine Angelegenheiten selbst besorgt und nur wegen deren „ethischer Gleichwertigkeit" einer besonderen Aufsicht und Fürsorge des Staates teilhaftig ist, eine solche Stellung vermag sie sehr wohl anzunehmen. Das macht eben ihre ganz andere Auffassung von solchen äußeren Dingen. Aber in Wirklichkeit steht es so, daß sie bis jetzt bei uns niemals auf das ihr hiernach grundsätzlich zugestandene Maß von Freiheit und Selbständigkeit gelangt ist. Für sie gilt allen Grundsätzen und allen Beteuerungen von der Freiheit der Kirche zum Trotz, das landesherrliche Kirchenregiment, d. h. der alte Territorialismus blüht für sie ruhig weiter. Es ist eine leere Spitzfindigkeit, wenn man, um den Schein zu retten, behauptet, es sei nicht der Staat, sondern der Landesherr persönlich, der da regiere. Die Person des Landesherrn läßt sich in öffentlichen Dingen vom Staat nicht scheiden. Es wird einfach als eine angeborene Eigenschaft der evangelischen Kirche betrachtet, daß sie vom Staate also geleitet werden soll und muß. Unter diesem Gesichtspunkte hat seiner Zeit der König von Bayern im Namen dieses Kernlandes der Gegenreformation ohne weiteres den Summepiskopat übernommen. In Frankreich und Österreich hatte man wenigstens geschichtliches Empfinden genug, um auf den Namen landesherrliches Kirchenregiment zu verzichten; thatsächlich hat der Staat auch dort die Kirche so kräftig unter seinen Einfluß gebracht, daß es im Erfolg so ziemlich auf das gleiche hinauskommt.

Selbstverständlich enthält ja die Thätigkeit des Lehramtes ein Element unantastbarer Freiheit, dem der Staat nicht beikann, so wenig wie dem Betrieb der Wissenschaft, vielleicht nicht ganz so wenig. Auch ist die Rücksichtnahme beibehalten, daß der Staat sein Regiment hier durch besondere Behörden ausübt. Das 19. Jahrhundert ist noch weiter gegangen auf diesem Weg. Planmäßig wurde das Presbyterialsynodalsystem durchgeführt: die örtlichen Kirchengemeinden erhalten ihre wohlgeordneten Vorstandschaften, darüber hinaus werden Vertretungen des evangelischen Volkes geschaffen, Versammlungen aus Laien und Geistlichen gemischt. Die oberste Vertretung, die Generalsynode, wird berufen namentlich zur Mitwirkung bei der kirchlichen Gesetzgebung, so daß der Landesherr nur unter ihrer Zustimmung Kirchengesetze erlassen kann. In größerem Maße hat man namentlich auch versucht das Ehrenamt mehr heranzuziehen zur Besorgung von Geschäften der kirchlichen Verwaltung. Unverkennbar ist der Gleichlauf dieser Bewegung mit der anderen auf Ausbildung und Stärkung solcher Selbstständigkeiten im Gebiet der eigentlichen Staatsverwaltung. Es ist ein und dieselbe Strömung, die beides trägt. Namentlich die preußischen Organisationsgesetze der siebenziger und achtziger Jahre geben hierfür die lehrreichsten Belege.

Das gehört nun alles in die Darstellung der Kirchenverfassung; hier kommt es nur soweit in Betracht, als das Verhältnis zwischen Staat und Kirche dadurch berührt wird. Im wesentlichen hat es durch all das keine Änderung erfahren. Man hat einfach auf die Kirche all die Beschränkungen der Ausübung der obersten Gewalt übertragen, die man in weltlichen Dingen annahm: konstitutionelles System durch Teilnahme einer Volksvertretung an den wichtigsten Akten des Oberhauptes, Einfügung ehrenamtlicher Behörden, was man ja auch wohl — in uneigentlichem Sinne — als Selbstverwaltung bezeichnet hat, Stärkung der wirklichen Selbstverwaltung der örtlichen Gemeinwesen, hier der Kirchengemeinden. Worauf es aber ankäme: das wäre, daß die Kirche selbst, die Kirche als Ganzes dem Staate gegenüber frei würde, Selbstverwaltung erhielte. Das ist aber nicht der Fall. Die Kirchenverwaltung ist nach wie vor Staatsverwaltung, der weltlichen Staatsverwaltung parallel organisiert. Wie der Landesherr in weltlichen Dingen nicht aufhört der wahre Regierer zu sein trotz Volksvertretung, Ehrenamt und örtlicher Selbstverwaltungen, geradeso in kirchlichen Dingen.

Der gegenwärtige Rechtszustand der evangelischen Kirche ist immer noch das System des alten Territorialismus, gemildert zwar, aber immer noch echt und unmißverständlich.

Auch hier also ist das Programm des Verfassungs- und Rechtsstaates unausgeführt geblieben. Den staatlichen Augenblickspolitikern pflegt das aber weit weniger Sorge zu machen als der umgekehrte Fall, der sich im Verhältnis zur katholischen Kirche ergab.

In der That könnte dem Staat ein unmittelbarer Nachteil aus der Einrichtung nur so erwachsen, daß etwa die katholische Kirche und seine katholischen Unterthanen scheel sehen würden zu dem besonders nahen Verhältnis, welches er auf solche Weise zu der evangelischen Kirche aufrecht erhält. Thatsächlich scheinen sie ihr das aber keineswegs zu mißgönnen.

V. Das Verhältnis zwischen dem Staat und der katholischen Kirche, wie wir es geschildert haben, hat für beide Teile etwas Unbefriedigendes. Von beiden Seiten ist man auf Änderungen bedacht. Für uns kommt es selbstverständlich nur auf solche Ideen an, welche im öffentlichen Leben mit einer gewissen Macht auf Verwirklichung drängen.

Da ist vor allem auf Seiten des Staates eine bedeutsame Bewegung zu erwähnen, die in der Neuzeit darauf ausgeht, das geschichtlich überkommene Band gänzlich zu lösen und die einfache Trennung von Staat und Kirche durchzuführen. Nicht im Sinne einer Gleichberechtigung, etwa nach der Phrase Cavours: libera chiesa in stato libero, — die in Wirklichkeit auch gar nicht so gemeint war — sondern in dem Sinne einer Herabsetzung der Kirche in die Stellung eines gewöhnlichen Vereins. Vielleicht auch, in Erinnerung früherer Machtentfaltungen dieses harmlosen Vereins, behält sich der Staat besondere Überwachungsrechte vor. Im wesentlichen ist das die alte Idee des Calvinismus, in der nordamerikanischen Union verwirklicht. Wunderbarerweise — die Ideen wandern! — hat sich diese Einrichtung in neuerer Zeit vor allem durchgesetzt bei katholischen Völkern. Und zwar verbindet sie sich ganz regelmäßig mit dem Übergang zur republikanischen Staatsform. Es ist offenbar das Vorbild der großen nordamerikanischen Republik, das hier wirkt. Man möchte sagen, daß es als Anstandspflicht eines richtigen republikanischen Staatswesens angesehen wird, seine Trennung durchzuführen. Dahinter steht nicht mehr die religiöse Auffassung des Calvinismus, wie das in Nordamerika war. Die Trennung geschieht aus Feindschaft gegen die Kirche, meist in deutlich erkennbarem Zusammenhang mit politischen Kämpfen, in welchen sie eine Rolle gespielt hatte. Man sieht in der bisherigen Verbundenheit einen Vorteil für sie, den man ihr entziehen will.

So hat Frankreich seine séparation de l'Etat et des Eglises vollzogen durch Gesetz vom 9. Dezember 1905. Vor ihm gab Mexiko das Beispiel durch das radikale Gesetz vom 14. Dezember 1874. Brasilien führte mit dem Übergang zur Republik das gleiche System ein. Ebenso Kuba, als es unter nordamerikanischer Leitung zur Republik gemacht wurde; hier ergab sich diese Einrichtung ganz von selbst, ohne Gesetz: die Trennung ist republikanisches Naturrecht.

Dabei werden die althergebrachten Beschränkungen der Erwerbsfähigkeit der „toten Hand" in neue verschärfte Formen gebracht. Wo man es, wie in Brasilien, unterläßt, pflegen die neuen katholischen „Kultusvereine" alsbald sehr reich zu werden. Sonstige polizeiliche Beschränkungen und Überwachungen von mehr oder minder ausgeprägter Feindseligkeit schließen sich an. Das seltsamste Ergebnis dieses Systems ist für unsere Begriffe die Umgestaltung des Volksschulunterrichts. Hier ist die Religion überhaupt verbannt. Ein Unterricht in der Moral, morale civique, oder wie man es nennt, tritt an die Stelle. Es ist natürlich keine leichte Aufgabe dafür zu sorgen, daß hier etwas Gutes herauskommt. —

Die katholische Kirche ihrerseits ist mit dieser Art von Trennung keineswegs einverstanden. In Amerika hat sie die vorgefundenen Zustände hingenommen und sich ihnen bis jetzt vortrefflich anzupassen gewußt. Im alten Europa dagegen hält sie an dem offiziellen Zusammenhang mit dem Staat; abgesehen von äußerlichen Vorteilen, hat sie auch viel zu sehr das Bewußtsein ihrer Artverwandtschaft mit dem Staate, als daß sie ein Ignoriertwerden von dessen Seite nicht verletzte. Ihr Bestreben geht auf grundsätzliche Beibehaltung des bestehenden Verhältnisses unter Beseitigung der dabei noch obwaltenden Mängel. Die Mängel sieht sie aber in den sog. Kirchenhoheitsrechten des Staates, deren Beseitigung sie fordert im Namen der ihr zukommenden Freiheit. Ein Rechtszustand wie in Belgien und wohl auch wie seinerzeit, vor 1870 in Preußen, wäre etwa das Ideal, soweit mit dem modernen Staat ein solches überhaupt zu erreichen ist. Da mag man nun allerdings geneigt sein zu sagen: es sei doch allzuklug, wenn sie nur Rechte aus dem Verhältnis behalten wolle, die Kehrseite aber, die Rechte des Staates einfach streiche. Allein so darf der Staat unbedingt nicht rechnen. Er muß fragen, inwiefern diese seine Rechte die Kirche wirklich beschweren und was sie ihm ernsthaft wert sind, und beides gegeneinander abwägen.

Wenn der Staat Einflußnahmen beansprucht auf die äußere Ordnung der Kirche,

so sieht der Protestant nichts darin; das hat, wie gelegentlich des sog. Kulturkampfes ein preußischer Ministerpräsident im Abgeordnetenhause sich ausdrückte, „für das innere Glaubensleben des Christen gar keine Bedeutung." Allein die katholische Kirche, wie sie nun einmal ist, und mit ihr die Masse, die ihr angehört, hat eben eine religiöse Empfindlichkeit in diesen äußerlichen Dingen. Sie ist naturgemäß doppelt empfindlich, wenn dieser Staat in ihren Augen ein protestantischer Staat, ein selbstverständlicher Vorkämpfer des Protestantismus ist. Was von Bayern hingenommen wird, ist von seiten Preußens eine Beleidigung. Für den Staat kann es deshalb nichts Unerwünschteres geben, als wenn protestantische Kirchenvertretungen ihn bei Festhaltung solcher Maßregeln gegen die katholische Kirche durch wohlgemeinte Kundgebungen zu stärken suchen, wie das in jüngster Zeit vorgekommen ist.

Welche Dinge hier in Betracht kommen, das wird man sich am zweckmäßigsten vergegenwärtigen an dem sog. Toleranzantrag des Centrums, der im Jahre 1900 beim Reichstage eingebracht worden ist. In seinem zweiten Teil, §§ 5—10 will er, unter dem Scheine der allgemeinen Befreiung der Kirchen, offenbar nur die Beschwerden der Katholiken wiedergeben. Es wird verlangt: volle Freiheit im ganzen Reich für die seelsorgerische Thätigkeit, für die Abhaltung von Gottesdiensten und Errichtung von Kirchengebäuden, Freiheit der sog. Missionen, der Verwendung auswärtiger Geistlicher, der Ämtererrichtung und Sprengelbildung, Beseitigung des Placet, Beseitigung jedes Genehmigungsvorbehaltes für „religiöse Genossenschaften, Gesellschaften und Vereine".

Es könnte auffallen, daß hier gar nicht die Rede ist von einer Art von Zuständigkeit des Staates, die in der Geschichte so oft den Zankapfel bildete: von seinem Einfluß auf die Ämterbesetzung. Es bestehen ja hier mancherlei Ernennungs- und Bestätigungsrechte, Ausschluß von personae minus gratae, Anzeigepflichten mit oder ohne daran sich schließendes Einspruchsrecht. Für die Antragsteller scheint der formelle Gesichtspunkt entscheidend gewesen zu sein, daß hier meist Vereinbarungen oder thatsächliche Zulassungen des päpstlichen Stuhles vorliegen. Vielleicht aber verzichteten sie auf die Bekämpfung in dem Gedanken an die Unschädlichkeit dieses staatlichen Machtmittels. In der That, wenn die Regierungen sich vergegenwärtigen, welche Erfahrungen sie schon gemacht haben mit Bischöfen, deren Ernennung ein großer Erfolg zu sein schien, so werden sie sehr nüchtern über die ganze Einrichtung denken müssen. Die Natur der Sache zieht ja gerade in solchen Fällen doppelt stark nach der entgegengesetzten Seite, unnötig, das weiter auszuführen.

Eine andere Einrichtung scheint dafür in neuerer Zeit in den Vordergrund staatlicher Wertschätzung getreten zu sein: die Ausbildung der Kleriker auf staatlichen Hochschulen und die Schaffung und Förderung katholisch-theologischer Fakultäten. Es kommt darin die gleiche Tendenz zum Ausdruck, welche in gewaltsamerer Weise zur Zeit des preußischen Kulturkampfes eine nationale Erziehung des Klerus durchzusetzen suchte. Die geistigen Gegensätze, in welche das deutsche Volk zerrissen ist, auf solche Weise zu mildern, wäre sicher ein schöner Gedanke. Der Erfolg ist zweifelhaft. Jedenfalls ist es zweifelhaft, ob man gut thut, dem Klerus eine derartige Wohlthat aufzudrängen, so lange wenigstens der maßgebende Teil nicht selbst danach verlangt. Es kann wieder leicht die entgegengesetzte Wirkung haben. Den Katholicismus geistig beeinflussen und gewissermaßen erziehen zu wollen, ist überhaupt eine Aufgabe, der unsere Staatskunst niemals gewachsen sein wird. Der Toleranzantrag beschäftigt sich auch mit dieser Maßregel nicht; wohl aus denselben Gründen: der Staat wahrt die Form und die Sache ist ungefährlich.

Vielleicht wird sich der Staat aber auch bezüglich der Machtmittel, deren Beseitigung gefordert wird, sagen müssen, daß sie wohl für die katholische Kirche störend, aber für ihn selbst nicht von dem geringsten Nutzen sind. Meistens sind es doch bloß Schwierigkeiten, die keinen anderen Sinn haben, als daß sie seine Stärke fühlen lassen, teilweise stehen diese Dinge, wie z. B. das Placet, lediglich auf dem Papier, um unnützerweise mit dieser Stärke zu prunken.

Der einzige Punkt, der nicht so einfach zugestanden werden könnte, wäre die Frage der Ordensniederlassungen. Hier kommen volkswirtschaftliche Interessen in Betracht. Die Orden erweisen sich ja als große Kapitalaufsaugungsvorrichtungen und ihre Verwendungszwecke liegen möglicherweise ganz außerhalb unserer Volkswirtschaft. Die Gesetze, die den Erwerb der toten Hand und Zuwendungen an Mitglieder solcher Vereinigungen beschränken, bestehen ja und sind unangefochten. Vielleicht müßte man annehmen, daß sie in großem Maße umgangen werden. Vielleicht wäre es aber auch möglich, sie wirksamer zu gestalten.

Denkbar ist auch eine Beschränkung von Orden und ordensartigen Kongregationen, die sich gründet auf die Störungen des konfessionellen Friedens, die von ihnen zu besorgen wären. Soweit zu solcher Besorgnis Anlaß besteht, ist der Staat sicherlich in seinem Beruf, wenn er Vorkehrung trifft. Nur muß die evangelische Kirche sich ernstlich dagegen verwahren, daß das ihr zu Liebe und zu ihrem Schutze geschehe. Sonst kämen sie sowohl als der Staat in eine falsche Stellung.

In der Hauptsache sollte der Staat die Sicherheit gegen alle Schäden, die ihm durch die rücksichtslose Geltendmachung der Machtmittel der katholischen Kirchengewalt bereitet werden können, nicht bei solchen polizeilichen Eingriffen, noch weniger bei den veralteten Kirchenhoheitsrechten suchen. Vielmehr kommen hier vor allem zwei Dinge für ihn in Betracht.

Einmal ist ja die katholische Kirchengewalt für den Staat doch nur insoweit von Bedeutung, als seine Katholiken geneigt sind ihr Folge zu leisten. Wir dürfen aber annehmen, daß auf den Grenzgebieten, wo der Staat empfindlich sein kann, dieser Gehorsam kein blinder ist. Der demokratische Zug der Zeit, der dem Staate zu schaffen macht, hat auch die katholische Kirche nicht unberührt gelassen. Es wird Rücksicht genommen und, „um größere Übel zu vermeiden", gar manches zugestanden. Früher konnte der Staat versuchen eine Stütze zu finden in einem nationalen Klerus. Das ist mehr und mehr eine zweifelhafte Sache geworden. Dafür ist jetzt viel mehr in die Hände der Masse unserer katholischen Volksgenossen gelegt. Sie werden den Punkt, wo der Übergriff anfängt, häufig etwas anders bestimmen als die Protestanten; aber in gar mancher Hinsicht können und sollen sie gleichwohl mäßigend einwirken. Deshalb ist es von erster Wichtigkeit, daß ihre Vaterlandsliebe und ihr gesunder Sinn unverwirrt bleiben. Der Staat wie die Protestanten mögen ihr eigenes Verhalten jeweils darauf besonders ansehen, ob sie der Wirksamkeit dieser sittlichen Mächte keinen Eintrag thun.

Zum andern, so ist wohl zu beachten, daß das beiderseitige Machtgebiet sich doch ganz erheblich verschob, seit den Zeiten, da man solche Schutzmittel gegen Mißbrauch der kirchlichen Gewalt erfand. Das hatte seinen Wert, als die katholische Kirche für die ihr zugehörigen Völker noch ein gut Teil der öffentlichen Verwaltung besorgte: Justiz, Schule, Armenpflege, Ehewesen u. s. w. Jetzt hat der Staat diese Dinge an sich gezogen; was er macht, gilt und bedarf keines besonderen Schutzes mehr. Diese „Laicisierung" der gesellschaftlichen Einrichtungen muß sich mit zunehmender konfessioneller Mischung der Bevölkerung immer weiter ausdehnen. Der Staat wird sich genötigt sehen, nach und nach mit manchen Resten jenes umfassenderen Besitzstandes aufzuräumen. Eine brennende Frage sind z. B. in neuester Zeit die Kirchhöfe geworden. Ihre Verweltlichung liegt zweifellos in der geraden Linie der Entwickelung. Jeder Schritt voran auf diesem Wege bedeutet die Beseitigung von Anlaß zu ärgerlichem Hader und macht zugleich staatliche Einflußnahmen auf das Verhalten der Kirche entbehrlicher.

Sollte demnach der Kirche durch Verzicht auf das eine oder andere dieser trügerischen Beherrschungsmittel entgegengekommen werden, so würde daraus keineswegs folgen, daß damit auch die Leistungen des Staates an sie zurückgezogen oder vermindert werden müßten. Der Staat macht sie ja nicht, um einen Gegenwert für jene Rechte zu liefern, sondern weil er es in seinem eigenen wohlverstandenem Interesse findet, die Kirche so zu behandeln.

Es verbleibt also bei ihrer öffentlichrechtlichen Stellung und bei ihrer Verbindung mit den Einrichtungen des Staates, die der Pflege der Religion bedürfen.

Es verbleibt auch bei dem besonderen Strafrechtsschutz, der ihr und ihrer Einrichtungen gewährt ist. Mit Einschluß auch des nicht ganz unbedenklichen § 166 des Strafgesetzbuches, der nur durch die Praxis oder, wenn sie versagt, durch das Gesetz bestimmter auf die nichtsnutzige Friedensstörung zuzuspitzen wäre; daß er immer der katholischen Kirche mehr zu statten kommen wird als der evangelischen, liegt in der Natur der Sache: jene bietet ja unvergleichlich mehr verletzbare Außenseiten. Ebenso wird ihr der höhere Rang und all der Ehrenvorzug ihrer Kirchenfürsten zu vergönnen sein; es ist ebenso unweise wie unevangelisch, in diesen Dingen ein Wettrennen der Superintendenten mit Bischöfen und Kardinälen veranstalten zu wollen.

Vor allem soll der Staat der Kirche nach wie vor zu Hilfe kommen zur Befriedigung ihrer finanziellen Bedürfnisse. Gerade darin kommt am deutlichsten zum Ausdruck, daß er ihre Thätigkeit als eine öffentliche Angelegenheit betrachtet, die auch ihn angeht. Die Berufung auf frühere Säkularisationen, für welche der Staat Ersatz schulde, ist dem gegenüber ein ganz überflüssiges und unzulässiges Hereinziehen privatrechtlicher Anschauungen in den großen Gang der Staatsgeschichte.

Der politischen Gemeinde leistet der Staat solche Hilfe in der Form, daß er ihr Gewalt giebt, ihre Mitglieder mit Steuern und Abgaben zu belasten und die Erhebung und Eintreibung vermittelt. Nur ausnahmsweise gewährt er Zuschüsse und Unterstützungen aus eigenen Mitteln. Das wird wohl die Zukunftsform auch für die Kirche sein müssen. Die katholische Kirche freilich ist der Kirchensteuer nicht sehr geneigt; diese hat ihr etwas Unzartes. Wie sie seiner Zeit ihre Verurteilten durch die weltliche Obrigkeit hinrichten ließ, für die sie den Ausdruck „der Laien blutige Hände" geprägt hat, so zieht sie es vor, der Staat belastet sein Kultusbudget mit ihrem Bedarf und deckt sich durch eigene Steuern — ihre Anhänger freilich denunzieren ihn dann: er habe für das Volk nur Kanonen und Steuerzettel. Allein es ist doch zu deutlich eine Forderung der Gerechtigkeit, daß jeder Volksteil für seine besonderen Angelegenheiten auch die Lasten trägt. Ist die Kirche einmal eine sich selbstverwaltende Gemeinschaft — ob unter oder neben dem Staat, gleichviel! — so hat sie auch für ihre Kosten aufzukommen. Also freiwillige Gaben, wo nicht: Kirchensteuer, darauf müssen ihre Finanzen gestellt werden.

Selbstverständlich wird der Staat, der alles, was wie eine Feindseligkeit aussieht, vermeiden will, nicht jäh und rücksichtslos mit seinen Leistungen abbrechen, sobald er in diesem Sinne schlüssig geworden ist. Vielmehr kommt es darauf an, ganz allmählich und in schonender Weise den Übergang zu vermitteln und zu diesem Zwecke wird es jedenfalls nötig sein, daß er zunächst noch fortfährt reichlicher zu spenden.

VI. Die besondere Rechtslage der evangelischen Kirche giebt dem Staate keinen Anlaß, zu radikalen Maßregeln zu greifen; mit ihr kann er sehr wohl auskommen. Natürlich, wenn die Trennung von der katholischen Kirche durchgeführt wird, erfordert die Parität, daß das gleiche auch für die evangelische Kirche stattfinde. Diesen Vorgang beobachten wir ja zur Zeit in Frankreich. Ebenso würde die evangelische Kirche gegebenen Falles mitzuleiden haben unter jener ganz verständnislosen Verdammung alles Kirchlichen, die in dem bekannten Parteiprogramm: „Religion ist Privatsache" zum Ausdruck kommt.

Dafür ertönt hier desto lauter der Ruf nach Trennung aus den Reihen der Kirche selbst. Die Überzeugung wächst, daß es so nicht mehr fortgehen darf. Der protestantische Staat hat seiner Zeit das Evangelium gerettet. Der Territorialismus, der ihn ablöste, war vielleicht ein notwendiges Übel. Mehr und mehr wird man sich aber jetzt klar darüber, daß seine Umarmung die Kirche zu erdrücken droht. Wer sich die schweren Aufgaben vergegenwärtigt, vor die sie gerade jetzt gestellt ist, der erschrickt vor der Wehrlosigkeit, zu der ihre Abhängigkeit von der staatlichen Oberleitung sie hier verurteilte.

Sie muß die Massen wiedergewinnen, die zu ihrem eigenen und des ganzen Volkes Unheil innerlich von ihr abgefallen sind. Wie kann sie das, wenn ihre Arbeit diesen Leuten gegenüber tritt, als wäre sie eine abhängige Veranstaltung des Staates und damit der herrschenden Klassen, die sie bekämpfen, immer verdächtig fremder Zwecke? Sie ist angesehen als „une partie du gouvernement", gerade wie im 18. Jahrhundert die katholische Kirche in Frankreich, die darüber die Anhänglichkeit des Volkes in so furchtbarer Weise verlor.

Sie soll Stand halten gegen den vorwärts drängenden Katholicismus und die siegestrunkene Naturwissenschaft, vor allem aber das Riesenwerk verrichten, daß sie die moderne Theologie innerlich verarbeitet. Alle Lebenskräfte wären frei zu machen, um das zu leisten, auch der brennendste Eifer, die leidenschaftlichste Anteilnahme der Glaubensgenossen wären nicht zu viel, die Kirche müßte sie wecken und verwerten. Wie wenig stimmt dazu ein Kirchenregiment, das seinem Wesen nach naturnotwendig den obersten Grundsatz haben muß: die Kirche darf dem Staate keine Schwierigkeiten bereiten? Das Preußische Landrecht hat es mustergiltig zum Ausdruck gebracht: „Sanftmut und Verträglichkeit in Lehre und Wandel" wird verlangt; „Aller zudringlichen Einmischungen in Privat- und Familienangelegenheiten müssen sie sich enthalten". „Ruhe und Ordnung," „Ruhe und Frieden," das ist's, worauf es dem Staate vor allem ankommt.

Und das wird besorgt, geschickt und pflichtgetreu, wie unser Beamtentum ja ist, gewiß; auch mit so viel Liebe zur Kirche, als diese zur Zeit überhaupt zu erwecken im stande ist. Aber in der Sache liegt es, daß der „legale Pfarrer" diesem Regiment entspricht. In der Sache liegt es auch, daß bei tiefer gehenden Bewegungen, namentlich Rom gegenüber, das evangelische Volk sich von diesen seinem Kirchenregiment geradezu verlassen sehen kann. Luther vergleicht einmal das Kirchenregiment mit einem Fuhrmann, an dem es liegt, daß Pferd und Wagen gehen. „Wo er lax und säumig sein will, so wird der andern Aemter gar keines nicht frisch sein und wird zugehen, als wenn der Fuhrmann auf dem Wagen schläft und läßt Pferd und Wagen gehen, wie es ihm von selbst geht."

Unser Fuhrmann schläft nicht, aber er ist sehr geeignet, das ganze Fuhrwerk einzuschläfern. Das sieht ungefährlich aus; vielleicht aber steht hinter solchem Schlafe der Tod.

Man hat es als eine Errungenschaft für die Freiheit der Kirche bezeichnen wollen, wenn der Landesherr darauf verzichtet, das Kirchenregiment persönlich zu üben, und sich durch Minister oder besondere oberste Beamte vertreten läßt. Das mag gegenüber einem katholischen Fürsten ein Notbehelf sein. Bei einem evangelischen Fürsten ist es eine Verschlechterung; dieser selbst brächte doch noch eher ein Element freien warmen Wollens herein. Seine Beamtenschaft dagegen ist das Abstraktum Staat und der Staat ist das fremde Element in der Kirche mit eignen, ihr fremden Interessen. Interessen, die wir verehren und denen wir dienen, denn es sind die des Vaterlandes. Aber in der Kirche darf nun einmal kein anderes Interesse maßgebend sein als das des Herrn Jesus Christus und dieses stimmt keineswegs immer damit überein, wie jeweils das Staatsinteresse an maßgebender Stelle verstanden wird. —

Wir begreifen die ergebene Gesinnung, die darauf warten will, daß Gott eine mächtige Bewegung in unsere evangelische Christenheit schickt, welche die überlebte Form zerbräche. Vielleicht wäre es aber doch Pflicht und Schuldigkeit daran zu arbeiten, daß die Sache weislich und friedlich in andere Bahnen geleitet werde. Wenn in dieser Hinsicht bisher eine rechte Entschlossenheit und ein einheitliches Streben nicht zu stande kommen wollte, so liegt das an gar verschiedenen Gründen, die nicht alle gleichwertig sind. Es giebt ehrliche Romantiker, die sich jetzt noch damit getrösten, daß der deutsche Territorialstaat nach der ursprünglichen Idee den „Leib Christi" einheitlich habe darstellen sollen. Auch ein ästhetisch-technisches Wohlgefallen an dem intelligenten Ausbau der modernen Kirchenbehördenordnung macht sich dazwischen geltend. Schwerer wiegen gewisse praktische Rücksichten, die genau genommen mit dem Wohl der Kirche auch nicht viel zu thun haben. Es giebt noch immer Leute, denen das landesherrliche Kirchenregiment im wesentlichen noch dasselbe ist wie dem alten Burgoldensis (Philipp Andreas Oldenburger): „der schöne Karfunkel, der dem fürstlichen Kastor erst herrlichen Glanz giebt", und die aus an sich achtenswerten Gefühlen diesen Kastor solchen Glanzes nicht berauben wollen. Andererseits kommt das kirchenpolitische Parteiinteresse in Betracht: wenn die einen von einem Selbstständigwerden der Kirche ihre Vorherrschaft erhoffen, so wollen die anderen gerade aus Furcht davor das Bestehende stützen. Beide können sich verrechnen. Jedenfalls ist das alles zu klein für die Dinge, um die es sich hier handelt.

Das einzige, was ernsthafter Erwägung wert ist, das ist die Frage des Fortbestandes der Landeskirche. Wohl verstanden: es handelt sich hier nicht um eine Vorliebe für die Einrichtung, daß die evangelische Kirche innerhalb der Landesgrenzen eines jeden deutschen Gliedstaates ein rechtlich abgeschlossenes Ganze bildet; sondern das ist es, daß die Landeskirche eben den besonderen Zusammenhang mit dem Staate bedeutet und daß, ohne einen solchen Zusammenhang, die evangelische Kirche als Volkskirche unmöglich werden soll. Sie kann, so meint man, nicht auf sich selbst stehen wie die katholische Kirche, die durch eignen festen Rechtszusammenhalt Volkskirche bleibt, auch wenn der Staat sie als bloßen Verein ansehen will. Vom Staat verlassen, wird sie in der That nichts anderes sein, als ein Religionsverein oder vielmehr: sie wird ganz von selbst zerfallen in eine bunte Mannigfaltigkeit von Religionsvereinen. Nordamerika und neuerdings auch die der reformierten Kirche Frankreichs drohenden Spaltungen liefern angeblich die Belege.

Nun ist kein Zweifel, daß evangelisches Christentum auch auf Grund einfacher Vereinsbildung sich reich und segensvoll zu entfalten vermag. Wenn wir für unsere deutsche Art der Volkskirche den Vorzug geben, so können wir gute Gründe anführen.

Der Religionsverein scheint sich zu empfehlen durch die starke Betonung der individuellen Freiheit: es beruht auf einem besonderen Willensentschluß des Individuums, daß es dazu gehört, und die Gesamtheit der Vereinsgenossen ist formell freie Herrin zu bestimmen, was Vereinsglaube und Vereinsgottesdienst sein und bleiben soll. Thätsächlich werden freilich in beiden Richtungen die Famlientradition des Einzelnen und die geschichtlich gewordenen Gedanken und Einrichtungen der Gesamtheit starke Gebundenheiten mit sich bringen. Die Freiheit ist zum guten Teile eingebildet.

Bei der Volkskirche dagegen liegen diese Gebundenheiten in ihrem Wesen und erweisen sich als unmittelbar wirkende rechtliche Notwendigkeiten. Sie hat ihr Volk, wie der Staat, das ihr zugehört und sich von selbst erneuert durch das Band der natürlichen Abstammung, nur wenig verschoben an den Grenzen durch freiwillige Austritte und Eintritte: man wird hineingeboren. Und wie der Staat ist sie für ihre Angehörigen etwas Höheres, Selbstverständliches: man kann an seiner Ausdrucksweise formen und bessern,

aber im Wesen muß es das nämliche sein und bleiben. Jeder Gedanke an freie Auflösung und freie Neubildung nach augenblicklichem Belieben der Einzelnen ist durch die Idee der Einrichtung selbst ausgeschlossen, ganz wie beim Staate.

Wenn die Kirche überhaupt eine Rechtsform haben muß, so ist das Letztere wohl, was ihrem Wesen besser entspricht. Dem religiös gestimmten Gemüt mag es anziehender sein, einem engeren Kreise anzugehören, dessen es sicher ist. Gar mancher von uns hat eine Entwickelungsstufe gehabt, wo ihm die größere Wärme der Sekten Eindruck machte. Aber der Dienst des Herrn wird schließlich doch besser versehen in der großen Gemeinschaft, in welcher der gute Same des Evangeliums ausgesät wird auf ein möglichst weites Feld mit dem Vertrauen Luthers, daß er nicht ohne Frucht bleiben könne.

So ist die Landeskirche allerdings ein wertvolles Gut und eine Neuordnung der Dinge, welche zu ihrer Zerstörung führte, würden wir vermeiden, so lange es ohne größeren Schaden geschehen kann. Denn einen größeren giebt es natürlich gleichwohl.

Aber steht es denn wirklich so, daß die Beseitigung der jetzigen Abhängigkeit vom Staate nur erkauft werden könnte um den Preis eines Verzichtes auf dieses Gut? Das ist unseres Erachtens keineswegs der Fall. Vielmehr beruhen solche Befürchtungen auf einem Zusammenwerfen verschiedener Dinge und auf einer unwillkürlichen Fälschung der Fragestellung.

Wenn der alte Territorialismus aufhört, so ist damit keineswegs gesagt, daß nunmehr die Kirche außer allen besonderen Zusammenhang mit dem Staate und in die Stellung eines gewöhnlichen Vereines treten soll. Vom landesherrlichen Kirchenregiment bis zum französischen System der schroffen Trennung ist ein weiter Weg; mancherlei Zwischenstufen sind da noch möglich und eine dieser Zwischenstufen heißt gerade: Selbstverwaltung der Kirche. Es handelt sich nur darum, ihr endlich zu geben, was man ihr als collegium, als öffentlicher Körperschaft schon längst zugesprochen und ihr nur durch allerlei Fiktionen immer wieder vorenthalten hat. Ihre Freiheit muß die natürliche Grundlage des Verhältnisses sein; der Staat mag sich dann Aufsichtsrechte vorbehalten wie gegenüber anderer Selbstverwaltung auch; das genügt. Ist etwa die politische Gemeinde außer Zusammenhang mit dem Staat und ein bloßer Verein, weil der König nicht ihr geborner Bürgermeister ist und ihre Geschäfte nicht in seinem Namen besorgt werden? Wenn aber die politische Gemeinde mit all ihrer Freiheit ein öffentliches Gemeinwesen geblieben ist mit ihrem Gemeindevolk und ihrer Gemeindegewalt und ihrem Gemeindegebiet — warum soll das bei der Kirche nicht auch möglich sein?

Was ganz erheblich beiträgt, die klare Erfassung des Problemes zu erschweren, das sind leider wieder einmal juristische Formeln und Theorien, die man hier hineingetragen hat und die auch die Theologen schon sich anzueignen scheinen. Es wird gelehrt, die Kirche könne nur sein entweder eine Anstalt oder eine Genossenschaft. Anstalt werde sie durch das landesherrliche Kirchenregiment und hier alsdann zusammengehalten durch den „transcendenten" Willen, der in ihr herrscht. Soll sie frei werden davon, so kann sie nur Genossenschaft sein, einfacher Verein, Gesellschaft und der „immanente" Wille der einzelnen ist dann maßgebend für sie. Diese Lehre hat ja anderwärts ihre Verdienste. Hier aber steht es doch nur so, daß man eben mit dem Namen „Kirche" nicht bloß die bestimmte Christengemeinschaft bezeichnet, sondern auch die Einrichtungen, die für sie und ihre Zwecke getroffen sind, die für sie bestehende Anstalt. Diese letztere kann der Staat unter seine Oberleitung nehmen; aber dadurch wird doch nicht die Christengemeinschaft selbst zu einer Anstalt. Und andererseits wird sie, gelöst aus diesem allzu engen Zusammenhange mit dem Staate, nicht notwendig ein Verein. Es kommt eben darauf an, wie die Zugehörigkeit der Einzelnen bei ihr rechtlich bestimmt wird. Das kann vereinsmäßig geschehen; das wollen wir nicht. Es kann aber auch volksmäßig geschehen, wie beim Staate selbst, bei der politischen Gemeinde und bei der katholischen Kirche. Wenn das gut und recht ist, so kann es uns gleichgiltig sein, ob es in ein beliebtes juristisches Schema paßt oder nicht. Es hat ja auch Leute gegeben, welche das jetzige deutsche Reich aus juristischen Gründen für eine Unmöglichkeit erklärten.

Nun ist es ja wahr, daß thatsächlich der Staat solche volksmäßige Menschengemeinschaften nur ordnet, wo er sie zugleich einfügen will in seine eigene Ordnung als Mitarbeiter für öffentliche Angelegenheiten nach den Regeln der Selbstverwaltung. Diese Voraussetzung soll aber ja gerade auch in Zukunft bei der evangelischen Kirche erfüllt bleiben; dazu bedarf es nicht des landesherrlichen Kirchenregiments. Aber selbst wenn das nicht der Fall wäre, — wir müssen jetzt einen Schritt weiter gehen — so beruht es doch wiederum nur auf einem ganz unbegründeten Vorurteil, wenn auch einem weit-

verbreiteten, zu glauben, die vom Staate völlig getrennte Kirche müsse notwendig die Gestalt eines Vereines, einer Gesellschaft nach den gewöhnlichen Regeln des bürgerlichen Rechtes annehmen, deshalb weil der Staat nunmehr nur noch diese Form für sie bereit stellt. So wäre es, wenn die nach Auffaugung alles öffentlichen Lebens strebende Staatsidee sich ohne Rest verwirklichen ließe. Thatsächlich giebt es aber immer noch Menschengemeinschaften, die ihren Zusammenhalt und ihre geordnete Gestalt sich schaffen ohne den Staat und nötigenfalls ihm zum Trotz. Beispiele solcher Gestaltungskraft mögen in mehr vorübergehender Weise politische Parteien bieten, dann wenigstens, wenn ihnen eine die Einzelnen zwingende Weltanschauung, also eine Art religiösen Elementes zu Grunde liegt. In voller Deutlichkeit dagegen findet sich diese Erscheinung bei den eigentlichen Religionsgemeinschaften. Hier werden Zugehörigkeiten und Einzelleistungen gewährt, die ein religiöses Bedürfnis befriedigen. Diese Gewährungen zu ordnen und zu sichern, dafür ist die Religionsgemeinschaft da und die Menschen, für welche sie da ist, bestimmen sich ihr, je nach ihrer geschichtlichen Entstehung und Entwickelung, durch freiwilligen Beitritt als Vereinsmitglieder, oder sie übernimmt sie von selbst als natürlichen Zuwachs des ihr schon zugehörigen Volkes. Dazu bedarf sie des Staates nicht. Sie bedarf seiner auch nicht, um dieses Volk beisammen und in Ordnung zu halten. Aus dem religiösen Bedürfnis, dessen Befriedigung sie gewähren, folglich auch versagen kann, zieht sie eine eigene Macht über die Gemüter, ausreichend, um eine Rechtsgewalt darauf zu gründen, die ebenso ursprünglicher Art ist wie die des Staates selbst.

Beim Religionsvereine mag sich das scheinbar decken mit der gewöhnlichen Vereinsgewalt; bei der Volkskirche erwächst aus eigner Wurzel die Kirchengewalt. Wo jenes Bedürfnis sehr stark ist und das Maß freier Verfügung über das zu Gewährende, welches der anerkannten Vorstandschaft zukommt, sehr weit, kann sich diese Kirchengewalt zu einer großartigen Herrschaftsordnung entfalten.

Daß das bei der katholischen Kirche zutrifft, wird niemand verkennen. Das neue französische Trennungsgesetz giebt wieder einen schlagenden Beleg. Hier will der Staat ausdrücklich mit der Kirche in ihrer hierarchischen Ordnung nichts mehr zu thun haben; er setzt an ihre Stelle örtliche Vereine des bürgerlichen Rechtes, gebildet für die Aufbringung der Mittel für die Kosten des Kultus. Hinter diesen Kultusvereinen besteht selbstverständlich die katholische Kirche fort, als die Volkskirche, die sie von jeher ist.

Man darf die katholische Kirche nicht dadurch außer Vergleich setzen wollen, daß man ihr nachrühmt: mit ihr sei es etwas anderes, sie sei staatlich organisiert. Nicht weil sie staatsartig organisiert ist, hat sie Volk und Kirchengewalt, sondern weil diese Ordnungen bei ihr so kräftig entwickelt sind, hat sie etwas Staatsartiges.

Man sollte sich auch nicht blenden lassen durch diese machtvolle Erscheinung, so daß man gar keine Kirchengewalt mehr sehen will, wenn sie nicht ebenso glänzend auftritt. Hier giebt es Gradunterschiede. Die Hauptsache ist, daß auch im Protestantismus religiöse Bedürfnisse bestehen, deren Befriedigung nur die Gemeinschaft gewähren und unter Umständen auch nicht gewähren kann. Demgemäß müssen auch hier Volkskirche und Kirchengewalt sich bilden können, selbstständig, ohne den Staat. Die Thatsachen der Geschichte beweisen das und würden es noch mehr beweisen, wenn der befreundete Staat die Kirche nicht so selten hätte zu Wort kommen lassen. Das vielberufene nordamerikanische Vorbild spricht nicht dagegen. Bei genauerer Prüfung wird sich ergeben, daß die großen evangelischen „Denominationen“: Bischöfliche, Presbyterianer, Methodisten, Lutheraner u. s. w. keine Vereine sind, sondern richtige Volkskirchen. Vereine bilden immer nur die opferwilligen Mitglieder, welche sich örtlich zusammenthun, um die Kosten des Gottesdienstes zu sichern. Diese bestellen dann **trustees** für diesen Zweck oder erwerben die Rechte einer **corporation**, einer civilrechtlichen juristischen Person. Über ihnen aber steht die Denomination, die **church**, zu welcher auch andere als die Mitglieder solcher Vereine gehören; sie ist ein **spiritual body**, aber als solches **formally organized**, mit seiner eignen Verfassung versehen, und **recognized by the law**, insbesondere erkennen die staatlichen Gerichte an, was sich hieraus an Rechtsbestimmungen für die Mitglieder ergiebt. Bei der katholischen Kirche ist die Sache nicht anders. Daß der Übertritt von einer Denomination zur andern sich mit großer Leichtigkeit vollzieht, hängt zusammen mit der Idee einer geistlichen Einheit der evangelischen Christenheit, beweist aber selbstverständlich gar nichts für die Vereinsnatur der Denominationen.

In diesem Augenblick sehen wir in Frankreich die beiden evangelischen Kirchen, augsburgische und reformierte Kirche, von dem Trennungsgesetze getroffen, wie die katholische. Auch von ihnen hat sich der Staat zurückgezogen, um nur noch Kultusvereine an

ihrer Stelle zu sehen. Thatsächlich bestehen hinter solchen Vereinen auch die evangelischen Kirchen als Volkskirchen fort. Wie sollte es anders sein? Bedenklich ist allerdings, daß in der reformierten Kirche die vorhandenen Gegensätze der theologischen Richtungen eine Spaltung herbeiführen wollen. Eine Volkskirche setzt immer eine größere Anzahl von Angehörigen voraus; sonst kann jene Atmosphäre des Selbstverständlichen für den einzelnen nicht entstehen. Sie muß in ihrem Schoße Richtungsverschiedenheiten vertragen können. Sonst allerdings wird sich durch Spaltungen und Weiterspaltungen der Übergang zum bloßen Religionsverein bald vollziehen. Allein das ist keine Frage des rechtlich und politisch möglichen, sondern eine Frage des Verständnisses für den Wert der Volkskirche und der entsprechenden Selbstbeherrschung.

VII. Es wäre gewiß falsch, wollte die deutsche evangelische Kirche danach streben, jetzt sofort ihre ewigen Rechte vom Himmel zu holen, um sich vom Staate loszureißen. Sie hat Ursache, bedachtsam vorzugehen und mit allmählichen Übergängen. Die Zukunft gehört der völligen Trennung, daran ist nicht zu zweifeln. Die Selbstverwaltung der Kirche, welche die Gegenwart ja grundsätzlich anerkennt und auf welche sie schon mancherlei Abschlagszahlungen macht durch volkstümliche Einrichtungen der Kirchenverfassung, liegt auf dem Wege dahin. Sie kann nur gegenüber dem alten machtvollen Territorialismus nicht recht zur Geltung kommen. Es gilt einfach Ernst zu machen damit. Dadurch erreichen wir, daß uns das Neue, wenn es nun einmal doch eintritt, nicht unvorbereitet überrascht, und sichern uns zugleich für eine gewisse Übergangszeit, deren Umfang im voraus nicht zu bemessen ist, die sehr wünschenswerte Mitwirkung des Staates zur Aufrechterhaltung der Volkskirche. Ohne diese würden die Schwierigkeiten der ersten Einrichtung begreiflicherweise ungleich größer werden. Wie die Sache jetzt noch liegt, wird der Staat zu solcher Mitwirkung sicherlich gerne bereit sein, einfach darum, weil er den Bestand der Volkskirche als in seinem Interesse liegend ansieht; denn ein Egoist ist er und darf er sein.

Zur Selbstverwaltung der Kirche, als der ernstlich durchzuführenden Aufgabe, vor die die Gegenwart uns gestellt hat, gehört aber zweierlei.

Für's erste ist die Freiheit der Kirche anzustreben. Das landesherrliche Kirchenregiment, das sich damit nicht verträgt und seit langem doch nichts anderes mehr ist als eine große Unwahrheit, ist Schritt für Schritt zurückzudrängen, bis es ganz aufhört. Damit verlegt sich von selbst der Schwerpunkt mehr und mehr aus dem centralisierten Verwaltungsbeamtentum in die Ortsgemeinde, wohin er gehörte. Hier findet ja auch die Verfassung jetzt schon wertvolle Elemente für ihren Aufbau; ihnen freieres Spiel zu lassen, wird vielleicht die ganze Weisheit sein. Der Lehrstand vor allem kommt dann wieder in seine richtige Stellung als die eigentliche Führerschaft. Und zwar, damit die Kirche dieselbe bleibe, ist es überaus wichtig, daß gerade er bleibe, was er ist: auf staatlicher Universität in freier Wissenschaft gebildetes Theologentum. Die kühne Zuversicht, daß diese Theologen gleichwohl ihr und ihrer Sache gehören werden, hat die evangelische Kirche mit zur Welt gebracht; sie darf sich nicht selbst verleugnen. Sie braucht aber auch nicht zu befürchten, durch den Staat auf solche Weise wieder zu sehr beeinflußt zu werden. Universität und Wissenschaft wehren sich genügend für ihre Freiheit, und für den Staat, wenn er die Kirche nicht mehr regiert, besteht keine große Versuchung mehr, eine offizielle Theologie durchsetzen zu wollen.

Zur Selbstverwaltung gehört aber dann als Zweites die rechtliche Ordnung des Anteils, den der Staat an den Angelegenheiten der Kirche nimmt, die er ja betrachtet als solche, die auch ihn besonders angehen. Es wäre wieder eine recht kurzsichtige Staatsweisheit, die alles um so besser einzurichten glaubte, je mehr Machtmittel der Staatsregierung vorbehalten bleiben; so könnte man, wie es in Frankreich seiner Zeit geschah, unter dem Namen Aufsicht einfach das alte Kirchenregiment bestätigen. Vielmehr ist von vornherein klar, daß der Staat auf keinen Fall der Kirche gegenüber mehr Aufsichtsrechte beanspruchen darf als gegenüber seiner politischen Gemeinde, die ihn doch viel näher angeht. Damit fielen schon zahlreiche Ernennungs- und Bestätigungsrechte hinweg. Aber auch das der politischen Gemeinde gegenüber übliche darf nicht so ohne weiteres hierher übertragen werden. Eine vernunftgemäße Ordnung muß von dem Grundsatz ausgehen, daß der Staat nur so weit Einfluß nimmt, als ein bestimmtes greifbares eignes Interesse für ihn behauptet werden kann. Ein solches läßt sich vor allem etwa anerkennen bezüglich der Vermögensverwaltung, insofern die Möglichkeit dahinter steht, daß er selbst in Anspruch genommen werde, weiter auch insofern, als er die Steuerkraft seiner Bürger geschont wissen will. Noch mehr ist der Staat interessiert am Bestand und Zusammen-

halt der Kirche als Ganzes. Man mag ihm nach altem Vorbild ein Recht des außerordentlichen Einschreitens vorbehalten im Notfalle, „wenn die Kollegia in Verfall geraten“; vielleicht genügt aber hier der immer offene Weg der Gesetzgebung. Auch an ein Eingreifen der Regierung zum Schutz der Minderheiten hat man schon gedacht, an Streitentscheidung im Falle des Ausschlusses, auch wo eine bürgerliche Rechtsstreitigkeit nicht vorläge. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß derartige Dinge nur mit größter Vorsicht geordnet werden dürften, um nicht die Freiheit der Kirche wieder zu vernichten und den Staat mit einer höchst undankbaren Rolle zu belasten.

Viel bedeutsamer ist die Einwirkung, welche er in diesem Sinne zu üben vermag mittelbar, bei der Besorgung seiner eignen Anstalten: Schule, Heer u. s. w. So lange er die Pflege der Religion dabei in Anspruch nimmt, braucht er ja eine große protestantische Kirche, die ihm die Lehren und die Lehrer und die Gebräuche stellt, geradeso wie von der anderen Seite die katholische Kirche. Wie er nun aber einmal ist, kommt es ihm auch in religiösen Dingen vor allem darauf an, seine Leute glatt und einfach nach großen Rubriken behandeln zu können. Er wird deshalb sehr geneigt sein, diese Kirche in ihrer Auffassung zu unterstützen, daß sie nach wie vor Landeskirche, Volkskirche sei, daß demnach hier selbstverständliche Zugehörigkeiten der einzelnen Menschen bestehen, die sich vererben wie die Staatsangehörigkeit. Die Kirche kann sich darauf verlassen, daß er sie hierin nicht im Stiche läßt; im Gegenteil, sie wird sich nur zu wehren haben, daß er in seinem Zuteilungsdrang nicht zu weit geht, wie das zur Zeit bezüglich der sog. Dissidentenkinder stellenweise der Fall ist.

Von ganz besonderer Wichtigkeit wird die Kirchensteuer sein. Wir nehmen ja an, daß der Staat, zur Erleichterung des Übergangs, zunächst noch fortfährt größere Zuschüsse zu gewähren; die Kirchensteuer steht wie bisher daneben; ihr gehört die Zukunft. Auch dabei wird der Staat immer die Idee des Kirchenvolkes mit ihren selbstverständlichen Zugehörigkeiten kräftig zur Geltung bringen, und wäre es auch nur zur Vereinfachung seines Geschäftes der Kirchensteuererhebung. Außerdem, da er die Kirchensteuer nur den großen Landeskirchen bewilligt, schafft er damit ein recht nüchternes, aber höchst wirksames Element des Zusammenhaltes. Wer religiöse Bedürfnisse hat, welche die Landeskirche nicht befriedigt, mag sich mit anderen zu besonderen gottesdienstlichen Veranstaltungen zusammenthun, mit oder ohne förmlichen Austritt. Das steht aber alles nur auf dem schwankenden Boden der Vereinsbeiträge. Die Landeskirchen mit ihrer gesicherten Finanzgrundlage bilden die festen Mittelpunkte und üben ordentlicherweise eine genügende Anziehungskraft, damit solche Absplitterungen nicht allzu umfangreich und nicht auf die Dauer sich vollziehen. —

So dürfen wir denn getrost behaupten: soweit das von rechtlichen Ordnungen abhängt, wird die deutsche evangelische Christenheit auch nach Beseitigung des überlebten landesherrlichen Kirchenregiments sehr wohl im stande sein, in der Gestalt von Landeskirchen und Volkskirchen zusammengehalten zu werden und fortzubestehen.

Die verfassungsmäßige Ordnung dieser Kirchen wird allerdings auf diese Weise nach wie vor in die Grenzen des Gebietes der Einzelstaaten gebannt sein. Damit verträgt sich so gut wie jetzt, daß sie sich für gemeinsame Angelegenheiten zusammenschließen. Man muß sich aber klar werden, daß solcher Zusammenschluß eine ganz andere Bedeutung haben wird als jetzt. Denn das sind dann keine Versammlungen von Delegierten der Landesregierungen mehr. Ein Bund autonomer Kirchen ist in Frage. Nicht alle Regierungen werden dieses Hinausgreifen ihrer „öffentlichen Körperschaft“ über die Landesgrenzen sofort mit dem nötigen freien Blick betrachten. Für die evangelische Kirche ist die Sache aber gerade deshalb so wichtig, weil sie damit erweist, daß auch sie noch mehr ist als ein Selbstverwaltungskörper. Was der katholischen Kirche recht ist, muß ihr billig sein; damit wird zuletzt auch der Staat sich wohl zufrieden geben. Es ist erlaubt, gar manche Zukunftshoffnung an solch einen Bund zu knüpfen. Sollte einmal wirklich die Trennung von Staat und Kirche sich vollziehen, so wird diese vielleicht in der größeren Gemeinschaft, die eben dadurch noch inniger werden kann, einen Ersatz finden für die Stütze, die sie am Staate verliert, um nach wie vor ihre Natur als Volkskirche zu behaupten. —

Die Wege sind gezeichnet und sind gangbar; äußere Hindernisse bestehen nicht oder lassen sich überwinden. Damit ist selbstverständlich nicht alles gethan. Die Hauptsache wird sein, daß die evangelische Kirche sich fähig und kräftig erweise, diese Wege zu gehen. Wer in dieser Hinsicht Bedenken hegt und deshalb die Beibehaltung des landesherrlichen Kirchenregiments wenigstens vorläufig und als Notbehelf befürworten möchte, der sollte sich klar machen, daß gerade das landesherrliche Kirchenregiment es ist, das diese Zweifels-

gründe veranlaßt hat. Einrichtungen erziehen ein Volk, die Jahrhunderte landesherrlichen Kirchenregiments haben das evangelische Volk schlecht erzogen, das ist sicher; eben deshalb ist es Zeit, daß das aufhöre.

Sie haben vor allem der Kirche jegliches gesunde Selbstvertrauen genommen. Es besteht ja vielfach eine wahre Angst vor der Freiheit, als ob die evangelische Christenheit nur darauf wartete, daß die bändigende Faust sich zurückzieht, um sich grimmig zu zerfleischen und dann in kleinen Partikeln zu zerstieben.

Sie haben den Gliedern der Kirche das Verantwortlichkeitsgefühl abgestumpft. So mancher kecke Akt von hüben und drüben, der uns jetzt erschreckt, wäre vielleicht unterblieben ohne den stillen Gedanken: die Regierung werde die Sache ja doch zusammenhalten.

Sie haben die Idee nicht aufkommen lassen, daß neben dem Landesherrn und seinen Leuten auch jeder einzelne Pflichten zu erfüllen haben könne, Gewissenspflichten, zur Erhaltung des äußeren Bestandes der Kirche. Es hieß hier wie nach Montesquieu im monarchischen Staate von der vertu, der Bürgertugend: „l'état vous en dispense".

Daß solche Pflichten bewußt und wirksam werden, darauf beruht gerade das Heil und die Zukunft der Kirche. Solches kann aber nur geschehen in der heilsamen Zucht der Freiheit. Deshalb ist die erste Pflicht, diese zu erstreben.

Leichter wird die Sache dann nicht sein; im Gegenteil, schwere Kämpfe und mühselige Arbeiten sind vorauszusehen. Auch für den Staat werden die Dinge nicht mehr so einfach und bequem sich anstellen wie bisher. Aber wenn sie gesunder und wahrhaftiger geregelt sind, wird schließlich auch er seinen Teil Segen davon haben.

Otto Mayer.

Stabat mater s. d. A. Jacopone da Todi Bd VIII S. 518, 8.

Stadtanlagen bei den Hebräern. — Litteratur: J. Benzinger, Archäologie § 18; W. Nowack, Archäologie § 25; A. Billerbeck, Der Festungsbau im alten Orient (Der alte Orient I, 4), 1903.

Der Bau der Städte wird von den Israeliten wie in der ganzen altorientalischen Weltanschauung in den Anfang der Welt gelegt. Die erste Stadt trug den Namen Henochs (Gen 4, 17), sie galt deshalb in der ursprünglichen Form der Sage auch als von ihm gebaut (nicht von Kain). Das hatte ihm natürlich die Gottheit gezeigt, von der ja überhaupt alle Künste und Wissenschaften herrühren. Vgl. dazu den Mythus von Ea-Oannes, auf den unter anderen Künsten auch die Unterweisung im Städtebau zurückgeführt wird.

Was den Ursprung der israelitischen Städte im Westjordanland betrifft, so sind sie in der Hauptsache kanaanitisch. Es wird als Gegenstand besonderen Schreckens für die Israeliten angeführt, daß die Städte im Land, in das sie zogen, so fest ummauert waren (Nu 13, 28). Aus den Tell Amarnabriefen und aus den ägyptischen Listen erfahren wir eine staunenswerte Menge von Städtenamen; Orte wie Ajjalon, Akko, Askalon, Beirut, Chasor, Gat, Gaza, Gezer, Jerusalem, Lachis, Megiddo, Sichem, Sidon, Tyrus z. B. sind schon um 1400 v. Chr. feste, d. h. ummauerte Städte, die unter kleinen Fürsten standen, und zu deren Gebiet die umliegende Landschaft mit ihren offenen Flecken und Dörfern gehörte. Die israelitische Überlieferung ist sich auch noch recht wohl bewußt, daß die Israeliten in diese Städte nicht so rasch Aufnahme fanden, daß sich vielmehr dort die kanaanitische Bevölkerung noch ziemlich lange im Besitz der Macht hielt und daß manche nur mit Waffengewalt und in verhältnismäßig später Zeit erobert wurden (vgl. z. B. Jerusalem).

Daneben sind natürlich andere Städte rein israelitischen Ursprungs. Von den eindringenden Scharen mag manche neue Niederlassung gegründet worden sein, die im Lauf der Zeit aus einem einfachen Bauernhof oder „Herdenturm" zu einem Flecken heranwuchs und schließlich Mauern bekam. Das Interesse des Staates ließ die Könige da und dort eine offene Ortschaft mit Mauern versehen und befestigen (Jos 19, 50; 1 Kg 12, 25 u. a.). Die Residenzstadt Samaria ist eine Gründung Omris (1 Kg 16, 24).

In der griechischen Zeit sind dann solche Städtegründungen an der Tagesordnung: Pella, Dion, Gerasa, Anthedon, Hippos u. a. verraten sich schon durch ihre Namen als Gründungen der hellenistischen Zeit. Herodes d. Große legte Cäsarea und Phasaelis an und baute mehrere Festungen: zwei Herodeion, Alexandreion, Hyrcania 2c. Herodes Antipas ist der Schöpfer von Tiberias. Sehr oft handelte es sich dabei freilich bloß um Wieder-

aufbau, Vergrößerung und Neubenennung alter Orte, und viele dieser durch Herrscherlaune ins Leben gerufenen Gründungen sind von kurzem Bestand gewesen.

Der Unterschied zwischen **Stadt** und **Dorf** wird auch im AT stets gemacht. Es ist zunächst der des festen, ummauerten Platzes (עִיר, עִיר חוֹמָה Le 25, 31; doch wird עִיר auch als allgemeiner Ausdruck für Ortschaft gebraucht Dt 3, 5; 2 Kg 17, 9) im Gegensatz zu den offenen Niederlassungen oder Einzelhöfen (חֲצֵרִים Le 25, 31, פְּרָזוֹת Ez 38, 11, כֹּפֶר הַפְּרָזִי 1 Sa 6, 18 bezw. כֹּפֶר und כָּפָר ohne Zusatz 1 Chr 27, 25, ein in späterer Zeit als Bestandteil von Ortsnamen in Palästina sehr häufiges Wort vgl. Kapernaum, Kapharsaba 2c.). Dieser Unterschied hat dann zu allen Zeiten auch einen solchen in kultureller Beziehung bedeutet: in den Städten, den Sitzen der Fürsten und Großen hat die Kultur raschere Fortschritte gemacht als auf dem flachen Land. Speziell für Palästina hat er zu einzelnen Zeiten seiner Geschichte noch mehr bedeutet: wann immer einzelne Völkerschaften gleich den Israeliten früher oder später ins Land eindrangen, breiteten sie sich immer zunächst auf dem flachen Lande aus und verschmolzen dort mit den alten Bewohnern. Bis sie auch die Städte mit ihrer überlegenen Kultur in ihre Hände bekamen, dauerte es geraume Zeit. Endlich war zu allen Zeiten das Verhältnis von Stadt und Land das der Über- bezw. Unterordnung. In den Städten saßen die Herren und regierten von da das Land, die offenen Dörfer sind bei den Kanaanitern wie bei den Israeliten unter der Gerichtsbarkeit der Städte gestanden, haben dorthin gezinst und dort in Kriegszeiten ihren Schutz gefunden. Im AT heißen deshalb die Dörfer die Töchter der Stadt; die meisten Städte haben „ihre“ zu ihnen gehörigen Dörfer (Nu 21, 25. 32; 32, 42; Jos 17, 11; auch noch in späteren Quellen Jos 13, 23. 28; 15, 45—47; Ri 11, 26 u. a.); gelegentlich erhält dementsprechend eine Stadt den Namen „Mutter in Israel“ (2 Sa 20, 19), vgl. das griechische *μητρόπολις*. Der Unterschied ist auch im NT und bei Josephus beibehalten: *κῶμαι* sind z. B. Bethanien (Jo 11, 1), Bethlehem (Jo 7, 42), Emmaus (Lc 24, 13); *πόλεις* sind Nazareth (Lc 1, 36), Kapernaum (Lc 4, 31) u. a. Doch handelt es sich jetzt in griechischer Zeit nicht mehr um Befestigung und Mauern, sondern Verfassung, Rechte u. dgl., welche bei den Städten andere waren als bei den Dörfern, vgl. den Ausdruck *κωμοπόλεις* (Mc 1, 38) von Städten, welche nicht die eigentlichen Rechte einer Stadt, sondern nur die einer *κώμη* hatten.

Die **Ortslage** für eine Stadt bestimmt sich im Orient nach dem Wasser: nur wo hinreichend starke, nie versagende Quellen sind, hat ein Ort Aussicht zu gedeihen. Wie wichtig das ist, erkennt man schon daran, daß viele Orte sich nach der Quelle benennen: ʿEn Gedi, ʿEn Schemesch, ʿEn Rimmon u. a. In zweiter Linie kam in Betracht vor allem für feste Städte, daß die Lage einen gewissen natürlichen Schutz verlieh. Das boten in Palästina nur die Anhöhen. Alle großen und festen Städte, vor allem Jerusalem selbst, Samaria, Jesreel lagen auf Hügeln oder am Bergabhang, auch das alte Hebron und Sichem, nicht wie man bei diesen beiden nach der heutigen Lage meinen sollte, unten im Thal. Auch dies findet in zahlreichen Ortsnamen wie Rama, Mizpa, Gibea u. dgl. Ausdruck. Oben auf dem Hügel lag das Heiligtum und die feste Burg (**migdâl**, vgl. Ri 8, 46), am Abhang die Ortschaft und weiter unten die Quelle.

Die **Namen** der israelitischen Städte sind uns zu einem großen Teil nicht mehr verständlich, soweit es sich nicht um die altbekannten Ortsappellativa wie **ʿajin, bêt, migdâl, râmâ, ʿîr, karmel, kerem, gannim** und ähnliche handelt. Die lange Zeit beliebten Etymologisierungsversuche sind von vornherein als wertlos abzulehnen. Denn es sind wohl meist kanaanitische oder noch ältere Wortbildungen, für welche unsere Sprachkenntnisse nicht ausreichen. Dazu nun haben sie im Lauf der Jahrhunderte ganz unkontrollierbare Entwickelungen durchlaufen bis zu der uns überlieferten Form. Man denke nur an die Wandlungen, welche unsere Ortsnamen durchgemacht haben, auch ohne Wechsel der Bevölkerungsschicht. Einem „Berlepsch“ bei Kassel z. B. kann ohne Kenntnis der Zwischenstufen kein Mensch ansehen, daß es aus „Berahtleibeshuson“ entstanden ist. Schon für die Israeliten waren viele Namen ganz unverständlich, daher die vielen volkstümlichen Etymologien im AT; eine ganze Reihe von Sagen dienen zur Erklärung eines Ortsnamens bezw. sind aus solchen herausgesponnen: Babel = Verwirrung (Gen 11, 9), Bochim = die Weinenden (Jdc 2, 5), Akhor = die Trübsalsstadt (Jos 7, 26), Gilgal = Abwälzung der Schmach (Jos 5, 9) u. a.

Zu erwähnen ist insbesondere noch, daß die Ortsnamen wie die Personennamen häufig theophor sind, sie tragen den Namen der Gottheit, die dort verehrt wurde: Bêt El = Sitz Els, Bêt Schemesch = Haus der Sonne, Beer Schebaʿ = Brunnen des Gottes

Scheba' („Sieben"gott), Ba'al ist in zahlreichen Namen vertreten, auch Dagon, Astarte, Rimmon u. a. finden sich.

Doppelnamen einer und derselben Stadt (abgesehen von leichten Veränderungen der Form) dürfen wir für die vorexilische Zeit kaum annehmen. An sich wäre ja denkbar, daß die Israeliten die eine oder andere Stadt nach der Eroberung neu benannt hätten, allein das wird nur von Laisch (Leschem) — Dan berichtet (Jos 19, 47; Ri 18, 27). Sonst handelt es sich aber nirgends um den Gegensatz von israelitischen und älteren Namen, und die meisten Gleichungen erregen Verdacht als Mißverständnisse oder Zurechtmachungen der Verfasser aus harmonistischen und anderen Gründen: Jebus = Jerusalem ist aus dem Volksnamen Jebusiter frei erfundener Stadtname, die Gleichungen Chazazon Tamar = Engedi (2 Chr 20, 2), Bela' = Zo'ar (Gen 14, 2), Kirjath Arba' = Hebron (Jos 15, 13) sollen Lokalitäten zusammenbringen, die nach dem ursprünglichen Sinn der Erzählungen nicht zusammengehören, und ähnlich sonst. Erst in griechischer Zeit sind Namensänderungen Mode geworden; Verschönerung und Vergrößerung eines Ortes gab den Fürsten Gelegenheit, durch Umnennung ihren Namen oder den eines Familiengliedes, eines Gönners u. s. w. zu verewigen.

Die Ausgrabungen der letzten Jahre in Megiddo, Taanach, Gezer, Lachisch u. a. ermöglichen es, sich einigermaßen ein Bild einer altisraelitischen Stadt zu machen. Die oben geschilderte Lage der Städte bringt es mit sich, daß selbst die Hauptstädte wie Jerusalem, Samaria u. a. einen verhältnismäßig kleinen Raum bedeckten. Die Mauern rund herum waren in ältester Zeit nur bei den Königsstädten aus behauenen Quadern erbaut (vgl. 1 Kg 6, 36; 7, 12), sonst finden wir sie auch bei wichtigen Festungen, wie Gezer, Megiddo, Taanach aus unbehauenen kleinen und mittelgroßen Steinen aufgeschichtet oder aus lufttrockenen Lehmziegeln (event. mit Steinunterbau) errichtet. Um fest und widerstandsfähig zu sein, waren sie deshalb sehr dick (3—4 m, in Megiddo 8 m). Die Thore waren wie noch heute ziemlich geräumige Baulichkeiten, im Winkel angelegt. Daß bei Gründung einer Stadtmauer, Bau der Thore ꝛc. Menschenopfer üblich waren, ist durch die Funde von Gezer und Taanach erwiesen (Jos 6, 26). Das Hauptgebäude, in manchen Landstädten das einzige größere, aus Steinen gebaute Haus war die Burg (migdâl), von den andern Häusern getrennt und mit besonderer Mauer geschützt, ein letztes Bollwerk gegen den Feind. Die übrigen „Häuser" — oft wohl nur ein einziger Raum — waren recht klein, Hütten aus Lehmziegeln oder unbehauenen kleinen Steinen, eins am anderen mit ganz schmalen unregelmäßigen und winkligen Gassen. Von den an steilem Bergabhang liegenden Orten mag mancher wie die alte Davidsstadt gebaut gewesen sein. Aus den Ausgrabungen H. Guthes (ZdPV 1882, IX, 313 ff.) wissen wir, daß dort die Häuser in ältester Zeit meist nicht freistehend waren, sondern den Fels als Rückwand benützten, oft sogar nichts anderes waren als natürliche oder künstliche Felshöhlungen mit einem einfachen Vorbau. Die Dächer der niederstehenden Häuser geben dann dort die Straße für die höher liegenden. Noch heute ist das Dorf Siloah so gebaut. Straßenpflaster wird erst in herodianischer Zeit für Jerusalem bezeugt (Jos. Ant. XX, 9, 7), doch hat der Tempelhof schon zu Ahas Zeiten ein Steinpflaster (2 Kg 16, 18), so daß wir solches auch sonst wenigstens im Palast, in der Burg annehmen dürfen. Mit Cisternen im Felsen mußte jeder ummauerte Ort wohl versorgt sein, denn nur in seltenen Fällen konnte man die Quelle ins Innere des Mauerkreises hereinbeziehen (vgl. Art. Jerusalem Bd VIII, 681); auch offene Teiche fehlten selten. Straßenpolizei gab es nicht, doch hören wir von Nachtwächtern, welche die Stadt durchziehen (HL 3, 3; 5, 7; Jes 21, 11; Pf 127, 1). Die Straßenreinigung besorgen die Hunde: man wirft den Kehricht einfach auf die Straße und die herrenlosen Hunde räumen damit auf (Jes 5,25, s. A. Hund). Freie Plätze im Innern der Stadt gab es nicht, aber am Thor war Raum, wo man Markt hielt (2 Kg 7, 1), Recht sprach (2 Sa 15, 2; Dt 21, 19 u. ö.), Verträge abschloß (Gen 23, 10; Ruth 4, 1. 11 u. a.), überhaupt alle wichtigen und öffentlichen Angelegenheiten verhandelte (Jer 17, 19; Pr 1, 21; 8, 3 u. ö.). Über die für die orientalischen Städte alter und neuer Zeit charakteristischen Marktstraßen, in denen je die Angehörigen und Läden eines Gewerbes beisammen waren, s. Art. Handel und Handwerk.

J. Benzinger.

Stadtmission. — Wicherns Denkschrift über die Inn. Mission der deutschen evang. Kirche, 3. Aufl., Hamburg 1889 (S. 220—239 über Gemeinde- und Stadtmissionsvereine); Lehmann. Die Stadtmission, Leipzig 1875; Pank, Die großen Städte und das Evangelium, Danzig 1876; Zinßer, Die Stadtmission, Karlsruhe 1884; Denkschrift des Central-Ausschusses

über die Stadtmissionen, Berlin 1885; Kayser, Die evang. Stadtmission, Gotha 1890; Statistik der Inn. Mission, vom Central-Ausschuß Berlin, 1899; Evers, Die Berliner Stadtmission, mit Bildern, Berlin 1902; D. Wurster und Hennig, Was jedermann heute von der Inn. Mission wissen muß, Hamburg 1902; D. Schäfer, Leitfaden der Inn. Mission, 4. Aufl., Hamburg 1903; Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause 1849—1906; Berichte der Stadtmissionen (durch Vermittelung des Central- oder des betr. Landes- oder Provinzial-Ausschusses für Inn. Mission).

Die Stadtmission ist eine Organisation der Inneren Mission (s. diese Bd XIII S. 90 bis 100) für die städtische evangelische Bevölkerung in Ergänzung der pfarrgemeindlichen Seelsorge. Sie ist darum notwendig, weil

1. das religiös-sittliche Leben in den größeren Städten besonders nachteilig beeinflußt wird durch das Zusammenströmen von Menschen, denen der Halt der Heimat fehlt, durch die Häufung der mannigfachsten Versuchungen im engeren Beieinanderwohnen und im unmittelbaren Anschauen des Luxus, des Leichtsinns und des Verbrechens und durch die meist hinter der äußeren kommunalen Entwickelung zurückgebliebene Organisation der pfarrgemeindlichen Seelsorge, welche die Unterlassung kirchlicher Bethätigung begünstigt,

2. weil gegenüber den so sich herausgestaltenden gemeinsamen Notständen in den verschiedenen Gemeinden einer größeren Stadt die Innere Mission zweckmäßiger und wirksamer als durch vereinzelte Bestrebungen durch Zusammenfassung der bestehenden sowie durch einheitliche Inangriffnahme noch unterlassener Arbeiten gepflegt wird.

Dem entsprach die Begründung der Stadtmission in Glasgow 1826 durch David Nasmith (gest. 1839), der als Sekretär von 23 christlichen Vereinen sich genötigt sah, sowohl diese enger untereinander zu verbinden, als auch eine Anzahl gläubiger Gemeindeglieder zum Missionsdienst ohne Beschränkung auf eine einzelne Gemeinde anzustellen. Acht Männer aus dem Volke ließ er Haus für Haus besuchen, Gottes Wort mündlich und gedruckt zu geistlichem Zuspruch, zu Trost und Mahnung darbieten und dabei die Vereine pflegen und erwecklliche Versammlungen halten. Seiner Anregung folgte London 1835, lange durch Lord Shaftesbury (gest. 1885) kräftig gefördert, mit einer nach den Arbeiten und Bevölkerungsschichten vielverzweigten Thätigkeit. Die dortige Dienstanweisung an die Stadtmissionare enthält u. a. folgende Hauptsätze: „Besuchen Sie die Bewohner des Ihnen angewiesenen Distrikts, um denselben die Kenntnis von der Erlösung durch unsern Herrn Christum mitzuteilen, und um ihnen auf jede Art, die in Ihren Kräften steht, Gutes zu thun. Lesen Sie aus der Schrift vor und lassen Sie beim Vorlesen und Gespräch das Verderben des Menschen, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, die Notwendigkeit der Bekehrung und eines heiligen Wandels immer die Hauptsache sein. Legen Sie jedem die Pflicht ans Herz, in der Schrift zu forschen und den öffentlichen Gottesdienst zu besuchen; schärfen Sie den Eltern die Pflicht ein, ihre Kinder rechtschaffen zu erziehen".

J. H. Wichern regte nach seiner Rückkehr vom Wittenberger Kirchentage 1848 unter den Freunden des Rauhen Hauses unter Hinweis auf die gesegnete Arbeit der Londoner Stadtmission die Begrüdung eines „Hamburger Vereins für Innere Mission" an. Am Geburtstage Luthers kam derselbe zu stande mit der doppelten Hauptaufgabe, die vorhandenen verwandten Bestrebungen möglichst zu verbinden und ähnlich wie in London Stadtmission zu treiben, letztere mehr nach deutschem und besonders Hamburger Bedürfnis ausgestaltend, z. B. mit besonderen Ausschüssen für Armenbesuche, zur Fürsorge für notleidende Handwerker, für Gesellen und Lehrlinge, zur Verbreitung guter Volksschriften, zur Sammlung junger Kaufleute und zur Bekämpfung der öffentlichen Sittenlosigkeit. Später, als diese Einzelausschüsse mit inhaltlich verschiedenen Aufgaben den Zweck, möglichst viele Einzelkräfte in Arbeit zu stellen, erfüllt hatten, traten an ihre Stelle in möglichstem Anschluß an die einzelnen Kirchspiele lokale Distriktsverbände, welche grundlegend geblieben sind. Zugleich wurde die Anstellung von Berufsarbeitern für jeden Distrikt in Angriff genommen mit der Aufgabe, ihre ganze Zeit der Inneren Mission zu widmen und in ihrer Wohnung (bezw. in dem ihnen anzuweisenden Distriktsvereinshause) einen Mittelpunkt für die Arbeiten im Distrikt zu bieten. Auch ist der Verein zum Ausgangspunkt weiterer selbstständiger Veranstaltungen in Hamburg geworden (z. B. Marthahaus, Herberge zur Heimat, mehrere Parochial-Kindergottesdienste, Anscharkapelle, Seemanns-, Hafen-, Auswanderer- und Bahnhofsmission). Die Dienstanweisung für die Berufsarbeiter, Stadtmissionare, unterscheidet sich von der Londoner nicht hinsichtlich der unerläßlichen Voraussetzungen für ihre Wirksamkeit (aus lebendigem Heilsglauben geborener Missionseifer, genährt durch Treue im Gebet und Gebrauch der Gnadenmittel, um die dem Evan-

gelium Entfremdeten demselben wiederzugewinnen, namentlich, soweit sie dem geordneten Amt unerreichbar sind, mit besonderer Fürsorge für das Familienleben), wohl aber hinsichtlich der Stellung zum Pfarramt und Gemeindeleben, so daß der Hamburger Stadtmissionar „sich vor allem den dem betreffenden Distriktsverbande angehörenden Pastoren zu jedem Dienst an der Gemeinde, bezw. an ihren einzelnen Gliedern zur Verfügung zu stellen hat", wodurch auch die Mittel und Wege seiner Wirksamkeit mehr deutsch-lutherisches Gepräge erhalten. (Mit dem Vereinsgeistlichen als Vorsteher arbeiten 2 Kandidaten, 12 Stadtmissionare und 2 Stadtmissionarinnen).

Auch für Berlin gingen die ersten wirksamen Anregungen von Wichern aus. 1849 nahm der dortige Evangelische Verein für kirchliche Zwecke in Gemeinschaft mit Parochialvereinen die von ihm gewünschte Arbeit auf, ohne indessen bei Geistlichen und Gemeinden die erwartete Förderung zu finden, weshalb derselbe sich mehr der Jünglingsvereins-, Herbergs- und Schriftensache zuwandte. 1858 wurde durch Wicherns Berufung nach Berlin die Begründung des Evangelischen Johannesstifts vermittelt, dessen Brüder den Auftrag erhielten, in Berlin den Familien der Gefangenen zu dienen, die entlassenen Gefangenen unterzubringen und Arme aufzusuchen, die an Wohlhabende Bettelbriefe geschrieben hatten. Aber auch diese Arbeit genügte nicht bei dem seit 1870 wachsenden kirchlich-sittlichen Notstand der Reichshauptstadt. Einen dritten und erfolgreicheren Anfang machte 1874 der Generalsuperintendent von Berlin, D. Brückner, angesichts der durch die Civilstandsgesetzgebung veranlaßten Tauf- und Trauversäumnisse und in Hoffnung auf die Mitwirkung der durch die Kirchengemeinde- und Synodalordnung geschaffenen Gemeindekirchenräte. Die Arbeiter den verschiedenen Brüderanstalten Deutschlands entnehmend, ließ er sie in einem parochial begrenzten Arbeitsfelde Hausbesuche machen, Sonntagsschulen (Kindergottesdienste) und Bibelstunden halten, ungetaufte Kinder und ungetraute Paare aufsuchen, christliche Schriften verteilen, für Kranke und Verlassene, Gefangene und Witwen und Waisen (ohne in die Armenpflege einzugreifen) möglichste Fürsorge üben. Als er dann 1877 von der Oberleitung wegen Überlastung zurücktrat, übernahmen sie Hofprediger Stöcker und Geheimrat Bosse (der spätere Kultusminister), indem zugleich die bisherige Stadtmission des Johannisstifts (unter Pastor Hoffmann) mit übernommen wurde. Ihnen standen außer 2 theologischen Inspektoren 13 Stadtmissionare zur Seite — heute (April 1906) sind es 6 theologische Inspektoren, 54 Stadtmissionare, 8 Stadtmissionarinnen; im letzten Jahre sind 95000 Besuche gemacht, darunter 4677 wegen ungetaufter Kinder, 3539 bei ungetrauten Paaren, 959 wegen angeklagter und bestrafter Kinder. Wöchentlich wurden 14200 „Sonntagsfreunde" und 19700 Predigten verteilt; die Currende sang auf 10000 Höfen; in 69 Sonntagsschulen waren Stadtmissionare als Leiter oder Helfer thätig (3300 Kinder sparten bei ihnen); außer dem regelmäßigen Sonntagsgottesdienste in der 2000 Sitzplätze enthaltenden Stadtmissionskirche werden religiöse Versammlungen, Bibelstunden u. dgl. im alten Stadtmissionshause und in 22 Vereinssälen gehalten.

An anderen Organisationen, welche in Berlin selbstständig besonderen Stadtmissionszwecken dienen, sind hervorzuheben (außer dem Evang. Verein für kirchliche Zwecke): der Christliche Verein junger Männer seit 1882, die Christliche Gemeinschaft St. Michael seit 1883, der Verein „Dienst an Arbeitslosen" seit 1882 und besonders der 1899 auf Anregung des Central-Ausschusses für Innere Mission unter Mitwirkung des Generalsuperintendenten und der Superintendenten von Berlin begründete „Stadtausschuß für Innere Mission" (jetzt Hauptverein für J.M. genannt). Letzterer verbreitet in der evangelischen Bevölkerung der Hauptstadt die Kenntnis von den Aufgaben und Arbeiten der J.M. und regt die Mithilfe dazu an, setzt die verschiedenen Arbeiten und Arbeiter der J.M. zum Austausch der Erfahrungen wie zu gegenseitiger Verständigung und Unterstützung miteinander in Verbindung und ist bemüht, thunlichst Lücken auszufüllen, letzteres vor allem durch Ermittelung der Adressen der nach Berlin zuziehenden evangelischen Familien, jungen Männer und Mädchen, durch Inangriffnahme der Fluß- und Kanalschiffermission, durch Begründung des Vereins Christliches Kellnerheim und des Evangelischen Verbandes für Fürsorgeerziehung und Kinderschutz.

Dem Vorgange von Hamburg und Berlin sind bis zum Jahre 1899 (Statistik der J.M. Central-Ausschuß) an 70 Städte in Deutschland nachgefolgt, meist die zusammenfassend organisierende mit der im engeren Sinne missionierenden Thätigkeit je nach lokalem und interparochialem Bedürfnis verbindend. In Breslau (seit 1856) steht im Mittelpunkt das Evangelische Vereinshaus mit Herberge zur Heimat und die Armendiakonie; in Frankfurt a/M. (seit 1883) außerdem Männliche Krankenpflege und Kellnermission; in

Kassel (seit 1887) überwiegt die evangelisierende die diakonische Bethätigung; in Straßburg i. E. (seit 1890) tritt letztere ganz zurück hinter der ersteren, der neuerdings auf 5 Blaukreuz-Gasthäuser dienen. Der Leipziger Verein für J.M. (seit 1870) entfaltet außer einer umfassenden Auskunfts- und Vermittelungsthätigkeit für Privatwohlthäter (in seiner Armendiakonie) eine reiche bewahrende und rettende Arbeit am männlichen und weiblichen Geschlechte in 25 Vereinen und Anstalten (darunter besonders hervorzuheben der Dienst an Arbeitslosen und das Frauenheim), während die kirchliche Gemeindepflege in den Händen eines die städtischen Kirchengemeinden umfassenden Verbandes liegt und die Wortverkündigung, abgesehen von den Vereinsveranstaltungen, den Pfarrämtern überlassen bleibt. Mit der Magdeburger Stadtmission (seit 1883) ist die Gefangenenseelsorge organisch verbunden. In Halle a/Saale (seit 1877) ist neuerdings außer dem Dienst an der weiblichen Jugend besonders die Blaukreuzarbeit, die Klinik- und Anstaltsarbeit, die Evangelisations- und Gemeinschaftspflege und die Ausbildung und Vorbereitung der von 4 Gemeinden angestellten kirchlichen Gemeindehelfer in Angriff genommen. Die von dort aus ergangene Anregung zum „Zusammenschluß der deutschen Stadtmissionsleiter" behufs Austausch der Erfahrungen, Verständigung über Ausbildung der Berufsarbeiter u. dgl. hat seit dem vorjährigen Kongreß für Innere Mission (1905) zur Begründung eines Verbandes und zur Herausgabe eines Organs für denselben „Missionsdienst an der Großstadt" (Buchhandlung d. Ev. Stadtm. Halle) geführt. (Vereinzelt finden sich auch außerkirchliche Stadtmissionen.)

Nachdem durch das Preußische Kirchengesetz vom 24. April 1904, betr. die Verstärkung des Hilfsfonds für landeskirchliche Zwecke die Mittel für rund 100 „Gemeindehelfer" in Großstädten und Industriebezirken bereitgestellt sind, macht sich das Bedürfnis geltend, für die Abgrenzung (ohne Störung des Zusammenwirkens) zwischen Gemeindehelfer und Stadtmissionar feste und beiderseits gedeihliche Grundsätze aufzustellen. Während die überwiegend diakonische Thätigkeit der Gemeindehelfer naturgemäß den kirchlichen Organen untersteht, bleiben den dadurch frei werdenden Kräften der Stadtmission Aufgaben genug überwiegend evangelisierender Art zu segensreicher Weiterarbeit, z. B. der Dienst an den sonntagslosen Berufsgruppen, an der heimatlosen Bevölkerung (Fischern, Schiffern, Seeleuten, Arbeitslosen, Gefangenen), der Kampf gegen die Laster der Trunksucht und Unzucht, die Darbietung christlicher Schriften, Veranstaltung von apologetischen und sozialversöhnlich belehrenden Kursen und periodisch wiederkehrenden Evangelisationsversammlungen, wobei Stadtmissionare und Gemeindehelfer sich durch gemeinsame Vertiefung in Gottes Wort der Einheit ihrer Arbeit bewußt und zu gegenseitiger Handreichung willig bleiben mögen.

Am 28. Mai 1888 entstand infolge einer vom gegenwärtigen Kaiserpaar gegebenen Anregung in Berlin der „Evangelisch-kirchliche Hilfsverein" zu dem Zweck, die Bestrebungen zur Bekämpfung der religiös-sittlichen Notstände in Berlin und anderen größeren Städten, sowie in den Industriebezirken des preußischen Vaterlandes zu unterstützen, zu dem Behufe Sammlungen anzuregen und zu veranstalten, sowie Hilfskräfte zu gewinnen. Der Engere Ausschuß desselben unterstützt die bestehenden „Stadtmissionen" und sucht, wo es nötig ist, neue ins Leben zu rufen (während er auch Beihilfen zur Berufung von Hilfspredigern und Gemeindehelfern gewährt und während seine Bezirksvereine außerdem besonders die Begründung von Gemeindehäusern, Diakonissenstationen und Kleinkinderbewahranstalten sich angelegen sein lassen). **H. Rahlenbeck.**

Stähelin, Joh. Jakob, Dr. und Professor der Theologie an der Universität zu Basel, gest. 1875, ist im Mai 1797 in Basel geboren worden als Sohn eines alten Basler Geschlechtes, einer angesehenen wohlhabenden Kaufmannsfamilie. Zunächst der Wunsch seiner frommen Mutter, die mit der Brüdergemeinde in Verbindung stand, hat ihn zum Studium der Theologie bewogen, dem er hauptsächlich in Tübingen oblag, wo Storr, Flatt, Bachmaier, namentlich Steudel, seine Lehrer waren. Der milde, fromme Supranaturalismus, der da waltete, ist im wesentlichen der Grundzug seines theologischen Denkens und Fühlens geblieben, und die mannigfachen Beziehungen, in die er mit dem württembergischen Pietismus und der von ihm ausgehenden Liebesthätigkeit gekommen ist, hat ihn mit der Hochachtung vor einem derartigen Sinn und Wirken erfüllt, die ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet hat.

Im Jahre 1823 habilitierte sich St. als Dozent an der theol. Fakultät zu Basel; sein ganzes Leben hindurch, über 50 Jahre lang, hat er an ihr gelehrt, nicht ein durch geistreichen Vortrag anregender, aber ein treuer, sich hingebender Lehrer, der seinen

Schülern auch die geringsten wissenschaftlichen Dienste, wie das immer neue Einüben der hebräischen Grammatik, mit unermüdlicher Geduld geleistet hat. Dabei war sein gastfreies Haus ein Mittelpunkt und Bindeglied für seine Kollegen aller Fakultäten; und mit seinen finanziellen Mitteln hat er manche wissenschaftliche Unternehmung unterstützt, die sonst nicht hätte zu stande kommen können, auch zu der einen und anderen selber die Initiative ergriffen, namentlich zu solchen, von denen er eine Förderung des Bibelverständnisses erwartete. So hat er noch in seiner letzten Lebenszeit die Herausgabe des großen arabischen Chronikwerkes des Tabari angebahnt, „die jahrelang der hoffnungslose Wunsch der Orientalisten gewesen", um dadurch sich und anderen einen klaren Einblick in die Gepflogenheiten morgenländischer Darstellung und Geschichtschreibung zu verschaffen.

Im Oktober 1873 durfte er noch gemeinsam mit K. R. Hagenbach die seltene Feier seines 50jährigen Dozentenjubiläums begehen. Zwei Jahre darauf, am 27. August 1875, ist er zu Langenbruck im Jura schmerzlos und friedlich entschlummert.

Die schriftstellerische Thätigkeit St.s begann im Jahre 1827 mit seiner Dissertationsschrift: **Animadversiones quaedam in Jacobi vaticinium.** Die Authentie des Segens Jakobs wird behauptet, vielleicht mit der einzigen Ausnahme des Spruches über Levi. Auf dem Felde der Pentateuchkritik, auf dem St.s Name am häufigsten genannt worden ist, treffen wir ihn zuerst in den „Kritischen Untersuchungen über die Genesis" (Basel 1830). Im Vergleich mit der obigen Dissertation zeigt dieses Schriftchen einen entschiedenen Schritt vorwärts, indem es für die kritischen Operationen gewisse feste Grundsätze aufstellt. Vor allem wird die Notwendigkeit umfassender historischer und sprachlicher Beobachtungen, und namentlich auch der Vergleichung der biblischen Litteratur mit anderem morgenländischen Schrifttum betont. Die Untersuchung selbst erstreckt sich auf den Wechsel der Gottesnamen (gegen Ewalds Schrift von 1823), die Verschiedenheit des Sprachgebrauches und die Tendenz der beiden Quellen, endlich auf das Verfahren des „Verfassers" mit denselben. Das Alter wird dahin bestimmt, daß der Elohist unter Saul, der Jehovist wohl unter David, der Verfasser des Ganzen bald nachher geschrieben habe. Hieran schließen sich die „Beiträge zu den kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua und der Richter" an in den ThStK von 1835. Als ein neuer Gesichtspunkt tritt hier die Forderung auf, vor allem die beiden Gesetzgebungen (von denen die elohistische „gewiß während des Aufenthaltes in der Wüste gegeben ist") näher zu untersuchen. Dabei hat übrigens St. den Übergang zur Ergänzungshypothese in ihrer reinen Gestalt nach dem Vorgange Bleeks vollständig vollzogen. Auf demselben Standpunkt finden wir ihn in den ausführlichen „Kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, Josua, Richter, Samuel und Könige" (Berlin 1843); nur daß sich die Altersbestimmungen hier noch mehr der Tradition annähern. Der Pentateuch, Josua, Richter (ohne den Anhang) und die ältere Quellenschrift von 1 Sa sind unter Saul, vielleicht von Samuel selbst verfaßt, die zugrunde liegende elohistische Schrift stammt aus der Zeit bald nach Josua, die jüngere Samuelsquelle ist von einem Judäer unter Hiskia, der Anhang des Richterbuches unter Josaphat verfaßt. Gewisse Beobachtungen, die St. damals machte, wie der Anschluß des deuteronomischen Sprachgebrauchs an den jehovistischen sind durch die neuere Phase der Pentateuchkritik zu Ehren gebracht worden. Dabei fehlt auch die Rücksicht auf das Sachliche keineswegs. Bei jedem Buche wird auch das religiöse und „kirchliche" Bewußtsein der Verfasser untersucht, und zuletzt eine Übersicht über die Geschichte des Kultus, so gut sie damals möglich war, gegeben. — Wie dieses Buch, so steht auch der Aufsatz „Die Eroberung und Vertheidigung Palästinas durch Josua" (ThStK 1849) durchaus auf dem Boden der Ergänzungshypothese; die Einleitung in das Richterbuch soll nur das Spätere, Einzelne nachtragen zu der zusammenfassenden Berichterstattung im Buche Josua. Denselben Gesichtspunkt halten die folgenden Arbeiten fest (sämtlich in der ZdmG), „Versuch einer Geschichte der Verhältnisse des Stammes Levi (1855), „Die Wanderungen des Centralheiligtums der Hebräer vom Tode Elis bis zur Erbauung des Tempels" (1857), und: „Die Lokalität der Kriege Davids" (1863), die es besonders mit Identifizierungen von Ortsnamen zu thun hat. — Die letzte hierhergehörige Schrift, „Das Leben Davids, eine historische Untersuchung" (Basel 1866), bezeichnet sich selbst in der Vorrede als eine streng wissenschaftliche Untersuchung, zu welcher den Verfasser das wissenschaftliche Gewissen schon lange gedrängt habe, um sich den moralischen Charakter Davids wahrhaft klar zu machen. Die kritische Analyse erscheint als sehr ungenügend, da alle Quellen, auch die Chronik, als gleichwertig behandelt werden; die Beurteilung Davids fällt streng aus, da das religiöse Leben hinter die äußeren Thatsachen sehr zurücktritt;

immerhin zeigt sichs auch hier, wie der Verfasser von einem tieferen Interesse geleitet wird, als nur dem an kritischen Operationen.

Eine zweite Reihe von Schriften St.s ist den hebräischen Propheten gewidmet. Zuerst gehört hierher das Universitätsprogramm über Amos und Hosea (Basel 1842), das hauptsächlich die Zeitverhältnisse bespricht, in denen diese Propheten wirkten. Dann das umfassende Werk: „Die messianischen Weissagungen des ATs in ihrer Entstehung, Entwickelung und Ausbildung. Mit Berücksichtigung der hauptsächlichsten neutestamentlichen Citate" (Berlin 1847). Dasselbe verdankt, laut Vorwort, sein Entstehen „einem christlichen Bedürfnis; dem Bedürfnis zwischen den alttestamentlichen Weissagungen und der Benützung derselben im NT einen organischen Zusammenhang nachzuweisen". Man spürt dem Buche das warme Interesse ab, das der Verfasser an seinem Gegenstande nimmt, und manche der prophetischen Citationen durch die neutestamentlichen Schriftsteller wird in ein neues, einleuchtendes Licht gestellt. Im Anhange finden sich Erörterungen über Daniel, sowie sieben Exkurse über die wichtigsten kritischen Fragen in Betreff der Propheten (Zeitalter des Joel, Authentie des Jesaja u. s. f.). — Der Aufsatz: „Anordnung der Weissagungen des Jeremia" (ZdmG 1849) sucht dem von Hävernick aufgestellten Prinzip einer sachlichen Anordnung in sieben Gruppen noch den Nachweis einer streng chronologischen Ordnung innerhalb der Sachordnung beizufügen. — Die Abhandlung über „Die Zahlen im Buche Daniel" (ZdmG 1857) knüpft an Da 12, 11 f. an, und findet die vier Weltreiche in dem chaldäischen, medisch-persischen, macedonischen und seleucidischen. — Die letzte Arbeit auf diesem Gebiete ist der Aufsatz über „Die Propheten des ATs" in Heidenheims Vierteljahrsschrift (1867), welcher Allgemeines über die Bedeutung und Aufgabe der hebräischen Propheten vom warm positiven Standpunkte aus und eine Übersicht über den Inhalt der prophetischen Schriften giebt.

Besondere Aufmerksamkeit wandte St. viele Jahre hindurch auch den Psalmen zu. Es sind drei Arbeiten, die hier in Betracht kommen. Ein 1851 auf der Orientalistenversammlung in Erlangen gehaltener Vortrag (ZdmG 1852): „Zur Kritik der Psalmen". Ein in Frankfurt gehaltener Vortrag (ZdmG 1862) „Über die davidischen Psalmen der saulischen Verfolgungszeit", der untersucht, welche dieser Psalmen (54, 57, 63) auf Nachahmung älterer Dichtungen beruhen, und welche originell erscheinen (52, 56, 59). Endlich das Universitätsprogramm (Basel 1859) „Zur Einleitung in die Psalmen", welches sich mit der Anordnung der Lieder (1—89 größtenteils bei bestimmten Anläßen gedichtet, die übrigen der Hauptmasse nach allgemeinen Inhaltes) und mit der Kritik der Überschriften und der darin enthaltenen historischen Angaben beschäftigt.

Das Hauptwerk St.s, in das er — zehn Jahre nach der von ihm besorgten 7. Aufl. des Lehrbuchs von de Wette — die Resultate seiner Forschungen in größerem Umfange niedergelegt hat, ist die „Spezielle Einleitung in die kanonischen Bücher des ATs" (Elberfeld 1862). Die von Reuß und Hupfeld eingeführte Bestimmung dieser Disziplin wird rückhaltslos adoptiert: „Die Einleitung in das AT ist die Litteraturgeschichte desselben". Die Urteile über die Entstehung der geschichtlichen Bücher sind dieselben wie in der früher erwähnten Schrift, nur wird die Theopneustie des Verfassers des Pentateuch im Gegensatz gegen die sonstige antike Geschichtschreibung ausdrücklich hervorgehoben. Ruth wird in die letzte Zeit vor dem Exile gesetzt, über den geschichtlichen Charakter der Chronik und selbst des Buches Esther sehr günstig geurteilt. Dagegen ist Jona „eine zu religiösen Zwecken verarbeitete Sage". Die Urteile über die Propheten folgen fast durchaus den damals (bes. durch Ewald) herrschenden Ansichten; nur daß an der Authentie von Sach 9—14 bestimmt festgehalten wird, eine beachtenswerte Übereinstimmung St.s mit der durch Stade angebahnten Phase der Sacharjakritik. Bei den poetischen Büchern wird die Existenz von Strophen dahingestellt. Hiob wird vor Jeremia angesetzt, und die Echtheit der Elihureden behauptet mit der charakteristischen Begründung: die Verwerfung erscheine insofern als eine dogmatische, als sie aus der Schwierigkeit entspringe, diese Reden in den einmal angenommenen Plan einzureihen. Im Hohen Liede, welches die Treue der Braut gegenüber den Verführungskünsten des Salomo preist, wird ein ständiger Fortschritt der Handlung in vier Abteilungen angenommen. Kohelet endlich für eine Art Theodicee erklärt.

Blicken wir zum Schlusse noch auf den allgemeinen schriftstellerischen Charakter St.s, so fällt vor allem der Mangel an formgewandter, gefälliger Darstellung auf, eine Gabe, die ihm völlig versagt war, so daß seine Arbeiten kaum in weitere Kreise, auch nicht in die der studierenden Jugend gedrungen sind. Ebenso fehlt es vielfach an der genügenden Durcharbeitung in Betreff der Gliederung des Stoffes und der Durchsichtigkeit der Beweis-

führung; und durch das Streben nach unbedingter kritischer Unparteilichkeit läßt sich, wie schon angedeutet, St. vielfach dazu verleiten, die großen sachlichen Gesichtspunkte hinter die Details der philologischen Beobachtung allzusehr zurückzustellen. Bei alledem aber läßt sich St. mancher verdienstliche Beitrag zu der kritischen und religiösen Erforschung des ATs nicht absprechen. Man hat ihn öfter einen „rationalistischen Kritiker" genannt, aber durchaus mit Unrecht. Bei seinem 50jährigen Dozentenjubiläum hat er in öffentlicher Rede als das Ziel aller seiner wissenschaftlichen Arbeit die Ehre seines Herrn und Heilandes und den Dienst in seinem Reiche bezeichnet; auch oft bezeugt: er stehe mit seiner Christenüberzeugung durchaus auf dem Boden der Basler Konfession, auf die er bei seiner Ordination verpflichtet worden. „Es war in ihm," urteilte Kautzsch, „eine solche Harmonie einer kindlich frommen Verehrung der Bibel einerseits und eines aller faulen Apologetik abgeneigten Wahrheitssinnes andererseits, daß sein Andenken schon um deswillen allen, die ihm näher standen, ehrwürdig bleiben wird." **Ernst Stähelin.**

Stähelin, Rudolf, gest. 1900. — K. Stockmeyer, R. Stähelin, Separatabdr. aus dem Basler Jahrbuch 1901 und ders. in Biogr. Jahrb. und deutscher Nekrolog von A. Bettelheim V. 1903.

Rudolf Stähelin ist am 22. September 1841 in Basel als Sohn eines geachteten Kaufmanns geboren. Sein Elternhaus gehörte zum Kreis der dortigen Brüdersocietät und die hier empfangenen Eindrücke einer lebendigen und thätigen Frömmigkeit sind ihm ein unverlierbares Besitztum geblieben. Nicht minder begierig ergriff sein lebhafter Geist die humanistischen Bildungsideale, die ihm das Gymnasium seiner Vaterstadt vermittelte. Der nachhaltigen Anregung und der heilsamen stilistischen Zucht, die von W. Wackernagels Unterricht ausging, hat er oft dankbar gedacht. Die Beschäftigung mit der klassischen Litteratur hat ihn auch in die Jahre des theologischen Studiums begleitet, dem er sich 1859—65 in Basel, Lausanne, Berlin und Tübingen widmete. Sein philosophisches Interesse fand in den eindrucksvollen Vorlesungen Karl Steffensens Nahrung und den verwandten Bestrebungen von Eucken, Dilthey, Siebeck, Claß, Glogau u. a. galt auch später noch seine Teilnahme. In seiner Auseinandersetzung mit den theologischen Fragen fühlte er sich namentlich durch die Lehrer gefördert, in welchen ihm eine Weiterleitung des Schleiermacherschen Einflusses entgegentrat, so K. R. Hagenbach und später H. Schultz in Basel, K. J. Nitzsch und J. A. Dorner in Berlin. Vor allen aber galt ihm Schleiermacher selbst, in dessen Schriften er sich eifrig vertiefte, als „ein Führer zum Heiligtum". Ein Winter, den St. in Tübingen zubrachte, um J. T. Beck zu hören, hinterließ ihm einen tiefen Eindruck von der „sittlichen Majestät" und dem „lebenswarmen Wahrheitssinn" dieses Theologen, ohne daß er doch in wissenschaftlicher Beziehung sein Schüler hätte werden können.

Nachdem St. im Frühjahr 1865 sein Studium mit einer glänzenden Prüfung abgeschlossen hatte, unterrichtete er ein Jahr lang an dem Seminar zu Schiers in Graubünden und bekleidete dann ein Vikariat zu Stein a. Rh., bis ihm im Frühjahr 1867 das Diasporapfarramt in Arlesheim (Basel-Land) übertragen wurde. Er übernahm damit einen an Seelenzahl kleinen, aber bei der weiten Zerstreuung der Gemeindeglieder an Arbeit und Anstrengung reichen Wirkungskreis. Zwei Jahre später gründete er seinen Hausstand mit Marie Stockmeyer, der Tochter des feinsinnigen und geistvollen Basler Pfarrers und späteren Antistes Immanuel Stockmeyer. Sein Wirken im ländlichen Pfarramt, dessen Aufgaben er mit großer Gewissenhaftigkeit anfaßte, sollte jedoch nicht von langer Dauer sein. Im Sommer 1871 war er infolge andauernder Kränklichkeit zu einem längeren Kurgebrauch genötigt, an den sich auf ärztliches Geheiß ein Winteraufenthalt in Sicilien anschloß. Ein anziehendes Bild der geistigen Interessen, die ihn während dieser Mußezeit beschäftigten, gewähren die aus seinem Nachlaß veröffentlichten „Reisebriefe aus Italien" (als Manuskript gedruckt, Basel 1903). Im Mittelpunkt stand ihm doch immer der theologische Beruf und für den späteren Kirchenhistoriker hat diese notgedrungene Studienreise vielfache Frucht getragen. Da ihm auch nach der Rückkehr der Wiedereintritt ins Pfarramt von ärztlicher Seite verwehrt wurde, entschloß er sich, den Weg zu betreten, für welchen Lehrer und Freunde ihn von Anfang an bestimmt gedacht hatten, indem er sich an der theologischen Fakultät seiner Vaterstadt habilitierte. Es geschah dies mit einer Abhandlung „Zur paulinischen Eschatologie" (JdTh 1874). Die bald darauf gehaltene Probevorlesung über „Erasmus' Stellung zur Reformation" (Basel 1873) zeigt, daß er bereits das Feld gefunden hatte, dem seine Forschung vorzugsweise gehören sollte. Als im Jahr darauf — Juni 1874 — K. R. Hagenbach starb,

erschien St. als der gegebene Nachfolger; er trat zunächst als Extraordinarius, schon 1875 als Ordinarius in die entstandene Lücke ein. Da neben ihm Franz Overbeck die Geschichte der alten und mittelalterlichen Kirche vertrat, fiel St. vorzugsweise die Geschichte der Reformation und der aus ihr hervorgegangenen Kirchen zu, in der er sich durch umfassende Quellenstudien, aber frei von einseitigem Spezialistentum heimisch machte. Sein Interesse gehörte der geschichtlichen Gesamtbewegung des Christentums und keine bedeutsame Arbeit in diesem weiten Gebiet ließ ihn unberührt. Dabei war er tief durchdrungen von dem kirchlichen Beruf der Theologie, eine Überzeugung, die ihm das Bedürfnis nach kritischer Ermittelung der geschichtlichen Wahrheit nicht ausschloß, sondern nur noch gewichtiger erscheinen ließ. Er hat darum neben seinem akademischen Amt auch in mancherlei Funktionen der Kirche gedient, so als Mitglied der theologischen Prüfungsbehörde, des protestantisch-kirchlichen Hilfsvereins, der Synode und später des Kirchenrats, überall die ganze Kraft einsetzend und seiner Sachkenntnis wie seines besonnenen Urteils wegen hochgeschätzt.

Obwohl den Vorlesungen St.s manches von dem abging, was den glänzenden Vortrag ausmacht: leichter Fluß der Rede, Glätte des Stils und Schwung der Darstellung, so machten sie doch durch ihre Gründlichkeit, ihre vollkommene Stoffbeherrschung und den sie durchdringenden Ernst persönlicher Überzeugung einen nachhaltigen Eindruck. Einer seiner Schüler hat an St.s Grab bezeugt: „Bei ihm Kirchengeschichte studieren hieß an Gott glauben lernen." Dabei war er unermüdlich in der Förderung der Studenten, die seinen Rat suchten oder ihm sonst näher kamen. Sparsam mit seinem Lob, wußte er ihr wissenschaftliches Streben zu läutern und auf die rechten Ziele zu lenken. Er war darum nicht bloß für die schweizerischen Theologen ein gesuchter Lehrer; auch von auswärts richteten sich die Blicke auf ihn. Im Jahr 1888 wünschte man ihn für die durch Harnacks Weggang erledigte Professur der Kirchengeschichte in Marburg zu gewinnen. Das Gefühl der Verpflichtung gegen Heimat und Familie bestimmte ihn zur Ablehnung. Daß der mit schwerem Herzen gefaßte Entschluß doch der rechte gewesen sei, dessen wurde er sich erst in der Folge ganz bewußt. Der Zustand seiner Augen verschlimmerte sich nämlich im Jahr 1889 so, daß er auf alles eigene Lesen verzichten mußte. Unter diesen Umständen war die Fortsetzung seiner Lehrthätigkeit und die Ausführung der Zwingli-Biographie, für die er seit Jahren das Material gesammelt hatte, in Frage gestellt. Allein seine Geduld und Energie siegte über diese Hindernisse. Von seiner Gattin, wie von Freunden und Schülern durch Vorlesen unterstützt, machte er es möglich, seine Lehrthätigkeit im alten Umfang weiterzuführen und seinen „Huldreich Zwingli" zum glücklichen Abschluß zu bringen. 1895 war der erste, 1897 der zweite Band dieses seines eigentlichen Lebenswerks vollendet. Es darf als eine nach Inhalt und Form mustergiltige historische Monographie bezeichnet werden. Mit voller Beherrschung des urkundlichen Materials, die seiner Darstellung immer scharfe Umrisse verleiht, verbindet der Verf. ein feinsinniges Verständnis für die Geistesart des Reformators nach ihrer Größe wie nach ihren Schranken und nicht zuletzt die Gabe, sein Bild in den großen Zusammenhang der Bewegungen der Zeit hineinzuzeichnen. Mit gutem Grund hat die Basler philosophische Fakultät den Verf. dieser bedeutsamen Arbeit mit ihrem Ehrendoktorat ausgezeichnet, nachdem er schon früher von Bern durch die theologische Doktorwürde geehrt worden war.

Die übrigen Schriften St.s sind teils Vorstudien zu diesem Hauptwerk, teils anderen Gestalten aus der Geschichte des Humanismus und der Reformation gewidmet. (Eine vollständige Liste findet sich am Schluß der Stockmeyerschen Biographie.) Wir nennen daraus die Abhandlung über Vadian (Beitr. zur vaterländ. Gesch. NF I, Basel 1882), Die ersten Märtyrer des ev. Glaubens in der Schweiz (Vortr. herausgeg. von Frommel und Pfaff IX, 1883), Briefe aus der Reformationszeit (Basl. Universitätsprogr. 1887), den Vorläufer der größeren Zwingli-Biographie (Schriften des Ver. f. Ref.-Gesch. 1883) sowie den Art. Calvin in Bd III dieser Encykl. Für letztere hat er auch biographische Artikel über Biedermann und Hagenbach verfaßt. Dem Gedächtnis De Wettes ist eine 1880 veröffentlichte Rede gewidmet. Seine Teilnahme an den Fragen des christlichen Glaubens und Lebens bekunden die Aufsätze über „Die Autorität der hl. Schrift und die biblische Kritik" (Th. Zeitschr. aus d. Schw. 1884), „Die Lehre von der Taufe und ihre Notwendigkeit in der ref. Kirche" (Kirchenbl. f. d. ref. Schw. 1882) und sein schöner Vortrag: Die Christenhoffnung, 1900. Der letztere, auf der von St. gern besuchten Pfingstkonferenz in Liestal 1896 gehalten, ist einem weiteren Kreis erst als letztes Bekenntnis eines Heimgegangenen zugänglich geworden. Am Ende des in gewohnter, angestrengter Arbeit zu-

gebrachten Wintersemesters traf ihn am 11. März 1900 ein Schlaganfall, dessen Folgen am 13. März seinem Leben ein Ziel setzten.

In einer theologisch wie kirchlich wechselvollen Zeit hat St., allen Extremen abhold, die Sache einer ernsten und wissenschaftlich freien Frömmigkeit mit ruhiger Bestimmtheit vertreten. Gleich seinem Lehrer Hagenbach hielt er sich zur Gruppe der theologischen und kirchlichen Vermittelung. Und seiner lauteren, auf allen Seiten geachteten Persönlichkeit ist es mit zu verdanken, wenn in dem Auseinanderstreben der Richtungen doch noch ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit in der Lösung gemeinsamer christlich-kirchlicher Aufgaben erhalten blieb. Offen und schlicht in seinem Auftreten, vornehm in seiner Gesinnung, ohne jeden Anspruch darauf, anderen zu imponieren, vertrat er einen Gelehrtentypus, den man mit zu den besten Traditionen des alten Basel rechnen darf. Durch Empfänglichkeit und Lebhaftigkeit für geistigen Austausch besonders veranlagt, hat er Menschen verwandten Strebens von links und rechts anzuziehen und in unwandelbarer Treue festzuhalten gewußt. Ohne Abzug dürfen wir das Wort, mit dem er Zwingli charakterisiert hat (II, 519), auf ihn selbst anwenden: „Sein entscheidender Impuls und seine alles zusammenhaltende Einheit lag doch darin, daß er im innersten Grund seines Wesens ein Mann des Glaubens war, der das, was er verkündigte, als lebendigen Besitz in der Seele trug und auch in den schwersten Proben festhielt.“ **O. Kirn.**

Stählin, Adolf v., gest. 1897. — Th. Kolde, Ad. v. Stählin. Ein Gedenkblatt (Beitr. z. bayr. KG IV, S. 15 ff.), Erl. 1897; Buchrucker in d. NkZ 1897, 9. Heft; O. Stählin, Oberkonsistorialpräsident D. Ad. v. Stählin. Ein Lebensbild mit einem Anhang von Predigten und Reden, München 1898.

Adolf Stählin, das älteste von vierzehn Kindern, wurde am 27. Oktober 1823 zu Schmähingen im Dekanat Nördlingen als Sohn des dortigen Pfarrers Martin Stählin geboren. Sein Vater, der längere Zeit im philologischen Lehramt thätig gewesen war und erst 1821 in den Pfarrdienst trat, war ein wissensreicher, philologisch und philosophisch wohlgeschulter Mann, als Theologe überzeugter Rationalist und abgesagter Gegner der damals sich schon regenden, als „Mysticismus“ gebrandmarkten neueren kirchlichen Richtung. Er gab dem Sohn den ersten Unterricht, aber schon mit zwölf Jahren mußte der Knabe das Elternhaus verlassen, um zunächst zu Memmingen, dem Wohnorte der Großeltern, die dortige Lateinschule zu besuchen, die er 1834 mit der am Wilhelmsgymnasium in München vertauschte, bis man endlich 1835 im Kollegium von St. Anna in Augsburg den rechten Platz für ihn fand. Und auf dem St. Annengymnasium, das er nunmehr zu besuchen hatte, wo der gelehrte und kraftvolle Professor G. K. Metzger, der spätere (seit 1840) Rektor des Gymnasiums und des Kollegiums, besonderen Einfluß auf ihn ausübte, legte er den Grund zu seiner umfassenden Kenntnis der klassischen und deutschen Litteratur. Noch nicht 17 Jahre alt durfte er die Anstalt mit dem Prädikat „vorzüglich“ verlassen. Am 27. Oktober 1840 wurde er an der Universität Erlangen als stud. theol. et phil. immatrikuliert. Die angesehenen Philologen Döderlein und Kopp, und später der allen seinen Schülern besonders unvergeßliche Nägelsbach waren zunächst seine Führer (vgl. Buchrucker und Stählin, zum ehrenden Andenken des Erlanger Philologen Dr. Ludwig Döderlein. Zwei Reden Erlangen 1892), aber wenn er auch während der ganzen Studienzeit noch philologische Vorlesungen hörte, wandte er sich je länger je mehr der Theologie zu. Nun waren es Harleß, Hofmann, Thomasius, zu deren Füßen er saß: „Wer aus der Atmosphäre des Rationalismus, schreibt er einmal (in seinem Nekrolog auf den Freund und Kollegen Städelen in d. Beil. zur Allg. Zeitung 1891, Nr. 270), in die Hörsäle eines Harleß und Hofmann zog, dem ging eine neue Welt auf, dem sprudelte es wie frische Wasserquellen erquickend und belebend entgegen. — Zu beiden kam noch Thomasius, diese leibhafte Synthese gründlichster theologischer Schulung und reicher praktischer Begabung und Erfahrung“. Wie wenige andere nahm er die damals entstehende „Erlanger Theologie“ in sich auf, zeitweilig, wie es scheint, aber nur vorübergehend, auch ergriffen von der pietistischen Frömmigkeit des reformierten Theologen und Pfarrers Krafft (s. d. A. Bd XI, 59). Schon vor Ablauf des ersten Semesters konnte er seinem Vater schreiben: „Ueber meine religiösen Überzeugungen, nicht mehr Meinungen, will ich mich Ihnen nun nächstens ganz aufrichtig mitteilen; sie haben sich freilich in vielem sehr geändert“ (O. Stählin a. a. O. S. 19). Das ging ohne manche innerliche und äußerliche Kämpfe nicht ab, und der allmählich immer größer werdende Unterschied von der Denkweise des Vaters und das dadurch zeitweise gespannte Verhältnis zu ihm wurde von dem jungen Theologen, dem ein inniges Herzenschristentum zum Centrum seines Denkens und Lebens geworden

war, schwer empfunden. Dabei hatte er fortwährend mit materieller Not zu kämpfen, die seiner ohnehin schwächlichen Gesundheit stark zusetzte. Aber jene Jahre des Studiums im Kreise gleichstrebender Genossen, mit denen er dann durch das ganze Leben verbunden blieb, eines Städelen, Nutz und Ernst Luthardt, die Zeit des Eindringens in die neue, auf dem alten Schriftgrunde sich erbauende Theologie erschien später dem Greise als eine herrliche, köstliche Zeit. Seine Augen leuchteten, wenn er daran dachte, und wenn er davon sprach, so floß sein Mund über von rührender Dankbarkeit gegen seine einstigen Lehrer (vgl. z. B. seine Rede beim Erlanger Universitätsjubiläum im Jahre 1893 Allg. Zeitg. vom 9. Aug. 1893, Nr. 219, 2. Morgenbl.). Als ein innerlich gereifter Mann kam er nach vorzüglich bestandenem Aufnahmsexamen in Ansbach 1844 ins Predigerseminar nach München, aber das Konsistorium mußte über ihn berichten, daß er seiner Kränklichkeit wegen trotz seiner hervorragenden Befähigung der Kirche wenig Dienste leisten werde. Und er war zeitweise so schwach, daß er bei seinen Gängen durch die große Stadt dann und wann in eine offenstehende Kirche eintrat, um sich auf einer Bank auszuruhen. Schon damals trat er in engere Beziehung zu dem Präsidenten des Oberkonsistoriums Fr. v. Roth, der sich seiner in väterlicher Weise annahm, und dessen Bedeutung und Wirksamkeit für die bayerische Landeskirche Stählin später in einem ausführlichen Artikel in der D. A. B. geschildert hat. Nachdem er zwei Jahre im Seminar geblieben war, dann eine kurze Zeit als Hauslehrer in Karlsruhe zugebracht hatte, begann eine lange Wanderzeit als Vikar, in der er freilich mehrfach die Pflege des elterlichen Hauses aufsuchen mußte, weil sein Körper den Dienst völlig zu versagen drohte, was für ihn, der soviel auf dem Herzen hatte und der darauf brannte, mit aller Kraft für das Reich Gottes zu arbeiten, eine schwere aber mit frommer Ergebung getragene Prüfung war. Erst in Kattenhochstadt im Altmühlthal, wo er dem um die bayerische Landeskirche durch die Herausgabe des „Homiletisch-liturgischen Korrespondenzblattes" und durch die Gründung des Pfarrwaisenhauses in Windsbach hochverdienten Dekan K. Brandt (gest. 1857) von Herbst 1850—1855 als Vikar zur Seite stand, besserte sich unter der treuen Pflege des Hauses sein Gesundheitszustand wenigstens so weit, daß er seinen Amtspflichten nachkommen konnte. In jene Zeit (23. Dez. 1852) fiel der ihn tief erschütternde Tod seines 15jährigen Bruders Ludwig, eines auffallend begabten, frühreifen Christen, dessen Briefe und Tagebücher ein für seine Jugend ganz erstaunliches Innenleben erkennen lassen, der auf unerklärte Weise auf einer Fußreise zu den Eltern unweit des heimatlichen Dorfes sein Ende fand. Seine Lebens- und Sterbensgeschichte, die für nicht wenige zu einer Erweckungsgeschichte wurde, die von einem anderen Bruder Otto Stählin unter dem Titel „K. Ludwig Aug. Stählin, Lebens- und Sterbensgeschichte eines frühvollendeten Kindes Gottes" (Nürnberg 1857) erstmalig herausgegeben wurde, ließ Ad. Stählin später mit einem warmen Vorwort (Leipzig 1887) in dritter Auflage noch einmal ausgehen.

Nach elfjährigem Vikariat erhielt er Anfang 1856 die erste Anstellung in Tauberschedenbach mit einem Einkommen von 500 Gulden. Wie bald man die Bedeutung des jungen Pfarrers, der andauernd wissenschaftlich weiter arbeitete und durch Synodalarbeiten, Referate u. s. w. sich auszeichnete, erkannte, zeigt, daß er als der jüngste Pfarrer des Kapitels 1859 zum Senior gewählt und das Jahr darauf als Mitglied der theologischen Prüfungskommission in Ansbach berufen wurde. Bald nach seiner Berufung nach Tauberscheckenbach gründete er seinen Hausstand mit Karoline Brandt (gest. 22. Aug. 1904), der Tochter des vorhin erwähnten Dekan Brandt, deren Leben fortan nur der Sorge um das Wohl des Gatten galt, der erst in jenen Jahren nach und nach etwas kräftiger wurde. Ende 1860 erhielt er die Pfarrstelle an St. Leonhard vor Rothenburg mit dem Kirchlein am ehemaligen Leprosenhaus, das jetzt als Unterkunft einer kleinen Zahl von Waisenkindern dient, zu denen als Parochianen noch die wenigen Protestanten aus dem nächsten katholischen Dorfe Gebsattel kommen. Man begreift, daß er sich aus diesen engen Verhältnissen fortsehnte, aber alle Versuche, in eine größere Stadt zu kommen, schienen an der Sorge vor seiner Kränklichkeit scheitern zu sollen. Im März 1864 erhielt er dann seine Ernennung zum ersten Stadtpfarrer in Nördlingen, wo seine ganze reiche Predigtbegabung (Proben davon bei O. Stählin a. a. O. im Anhang) sich endlich entfalten konnte. Die heute wieder brennend gewordene Frage nach der Berechtigung der geistlichen Schulaufsicht, die damals zuerst in Bayern zu größerer Diskussion führte, veranlaßte Stählin zu seiner ersten, noch heute lesenswerten, selbstständigen Druckschrift: „Zur Schulreform. Mit besonderer Berücksichtigung der Denkschrift des bayerischen Volksschulvereins", Nördlingen 1865. Sie läßt überall das sorgsame eingehende Studium der schwierigen Angelegenheit erkennen, und schon hier zeigt sich seine alle seine Arbeiten

kennzeichnende Weise, eine Einzelfrage nur im Zusammenhange mit der Hauptaufgabe, der Aufrichtung des Reiches Gottes zu betrachten, und weiter seine versöhnliche, irenische Art, die vor allem davor warnt, bei dem Streben der Lehrer nach Selbstständigkeit nur selbstsüchtige, kirchenfeindliche Absichten anzunehmen. Und bei allem Bestreben, den Einfluß der kirchlichen Organe auf die Schulaufsicht als notwendig und für Kirche und Schule ersprießlich zu wahren, die Verstiegenheit gewisser radikaler Führer aufzuweisen, kommt er doch nicht wenigen Forderungen der Lehrerschaft entgegen und betont u. a. gegenüber den Klagen der Lehrer über die ungeeignete technische Vorbildung der geistlichen Schulinspektoren unter Hinweis auf die preußischen Verhältnisse (obligatorischer Seminarbesuch) die Notwendigkeit einer besseren pädagogischen Ausbildung der Kandidaten. „Es muß in der pädagogischen Vorbildung der Geistlichen mehr gethan und geleistet werden als bisher, wenn ihnen die Schulaufsicht bleiben soll" (S. 26). Freilich fand diese seine Forderung kein Gehör bei den maßgebenden Stellen, und später, als er selbst zu ihnen gehörte, scheint er sie nicht wieder aufgenommen zu haben. — Im Jahre 1867 erschien von ihm im „Beweis des Glaubens" ein das Jahr vorher gehaltener Synodalvortrag: „Christus der sündlose Menschensohn, der auferstandene Lebensfürst, der ewige Sohn Gottes. Ein populärer Versuch". Es war der Protest eines auf dem biblischen Grunde stehenden Christen und Theologen gegen das aus einer unlauteren Phantasie geborene Jesusbild Renans, in dem St. die Charakterzüge des modernen französischen Regimes, der modernen französischen Gesellschaft wiederfindet: „So redete ich — und thäte ich, setzen wir hinzu, wenn ich Christus wäre, gilt auch hier. Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde. Der von Gott losgekommene Mensch macht Gott, macht auch den Erlöser nach seinem Bilde". — Inzwischen war man in weiten Kreisen auf den begeisterten, und weil immer sich selbst gebend, auch begeisternden Prediger aufmerksam geworden, und im Jahre 1866 wurde er als Konsistorialrat nach Ansbach berufen. Auf die erste Kunde von dieser Absicht schrieb er an einen Freund: „Ich danke für alle Zeit für eine Konsistorialratstelle, das Bureauleben wäre nichts für mich" (O. Stählin S. 74), und nur nach längerem Sträuben ließ er sich dazu bewegen, dem Rufe zu folgen. Und die damit verbundene Stelle eines Hauptpredigers gestattete ihm, sich seine Predigtfreudigkeit und Predigtlust, die er auch durch gern übernommene Festpredigten im ganzen Lande und darüber hinaus bezeugte, zu bewahren, und das Amt eines Examinators, mit dem er es, obwohl man dabei seine große Freundlichkeit rühmt, sehr ernst nahm, hielt ihn immer in engster Verbindung mit der theologischen Wissenschaft, ohne die er sich überhaupt kein gedeihliches Wirken im praktischen Amte vorstellen konnte. Allerdings zu größeren wissenschaftlichen Arbeiten ließen ihm die amtlichen Verpflichtungen nicht viel Zeit. Als Theodosius Harnack in seiner Schrift „Die freie lutherische Volkskirche" (Erl. 1870) die Unterdrückung des Luthertums in den neuen Provinzen Preußens als selbstverständlich annahm und dem Landeskirchentum den Totenschein ausstellte und dazu ermahnte, sich auf „die Form der freien, selbstständig organisierten lutherischen Volkskirche" einzurichten, schrieb Stählin „Das landesherrliche Kirchenregiment und sein Zusammenhang mit Volkskirchentum" (Leipzig 1871). Voll Dankes dafür, daß das Evangelium selbst unter einem katholischen Summepiskopus wie in Bayern ungehindert seinen Lauf haben könne, bricht er darin in eingehender, auch historischer Behandlung eine Lanze für das Landeskirchentum und nicht nur für seine geschichtliche Notwendigkeit, sondern auch für seine innere prinzipielle Berechtigung: „Es ist lutherische Grundanschauung, daß es kein göttlich gegebenes Verfassungsgesetz giebt. Aber die Landeskirche ist eine ehrwürdige, von Gott reich gesegnete kirchliche Lebensform. Durch sie ward das Evangelium in Deutschland gerettet; sie war das Schirmdach, unter dem die herrlichsten Blüten evangelischen Lebens unter unserem deutschen Volke sich entfalteten. Wo deshalb eine Landeskirche unverworren ist von der Union und den sicheren Bekenntnisgrund unter ihren Füßen hat, da weiche sie nicht, sondern halte, was sie hat. Wir wollen das, was uns der Herr der Kirche an äußeren Stützen für unseren Lebensstand und Lebensberuf gegeben, als einen Stab für unsere Wanderung durch das Leben des Volkes nicht selbst ohne die dringendste Not zerschlagen. Denn bei einer Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments löst sich auch das Verhältnis der Kirche zu Volk und Staat, die Kirche würde gewaltig gelichtet werden und sicher keine Volkskirche bleiben. Freikirche und Volkskirche sind uns Gegensätze". Nur wenn die bisherige Verfassung gemißbraucht werden sollte, um den Bekenntnisstand der Kirche zu schädigen, müßte sie ihr Bekenntnis und ihre auf demselben ruhende Existenz als Freikirche retten. Diese Auslassungen erfuhren bei den extremen Lutheranern, denen er immer zu weitherzig war, schwere Verdächtigung, und auch in Kreisen der eigenen Landeskirche, in denen der durch

W. Löhe auf der bayerischen Generalsynode von 1849 eingeleitete Feldzug gegen den landeskirchlichen Summepiskopat noch nachwirkte, erwarb er sich keinen Dank, ja man verlästerte (z. B. ZlThK 1872 S. 377: „durch zeitgemäßen Heerjubel über das Siegesglück der deutschen Heldenscharen") die aus seiner Schrift hervorleuchtende Freude an dem neuen deutschen Reiche, die ihm, dem guten Bayern, immer so selbstverständlich war, und das Vertrauen zu dem „greisen Heerführer der deutschen Heldenscharen, der von Anfang bis ans Ende in einer Weise, wie sie in der Geschichte noch kaum dagewesen, der Gnade Gottes die Ehre gegeben" (S. 71 ff.). Wertvolle Arbeiten, die überall eine weitgehende Beherrschung und Durchdringung des Stoffes verraten, sind seine umfangreichen Besprechungen von Martensens Ethik (vgl. ZlThK 1874 S. 346) und Vilmars Vorlesungen über Moral (ebend. S. 716). Die Schrift von Kahnis „Christentum und Luthertum" (Leipzig 1871) gab ihm Veranlassung, seine Stellung zu den damaligen Hauptfragen der Theologie ausführlich auseinanderzusetzen. Er that es in vier Aufsätzen unter dem Titel: „Die Theologie des Dr. Kahnis" (ZlThK 1873), eine Arbeit die ebensosehr seinen entschiedenen, wenn auch in der Beurteilung anders denkender milden lutherischen Standpunkt erkennen läßt, wie seinen historischen Sinn und seine Abneigung gegen alle Repristinationsversuche auf Grund einer nur der Zeit angehörigen theologischen Fassung. Erst nach längeren Jahren ließ er wieder eine selbstständige Arbeit erscheinen: „Justin der Märtyrer und sein neuester Beurteiler" (Leipzig 1880), die sich gegen M. v. Engelhardts (s. d. A. Bd V, 377) Auffassung richtet. Um dieselbe Zeit entstand auch sein ausführlicher Nekrolog auf Ad. Harleß (ZkWL 1880), den er später für die Realencyklopädie (s. Bd VII, 421) umarbeitete, ebenso in diesem Werke der große Artikel über Löhe (Bd XI, 576). Sie gehören mit dem Lebensbilde des geliebten Lehrers Gottfried Thomasius (ebd. Bd XV², 635 ff., auch zusammen u. d. T.: Löhe, Thomasius, Harleß, drei Lebens- und Geschichtsbilder, Leipzig 1887), dem früher erwähnten Artikel über Roth und dem Nekrolog auf den mit dem Leben der bayerischen Landeskirche eng verknüpften Erlanger Juristen Ad. v. Scheurl (Zur Erinnerung an Ad. Frhr. v. Scheurl, Leipzig 1893), zumal der Verf. auch aus den Akten des Oberkonsistoriums handschriftliches Material verwerten konnte, zu dem Besten, was wir für die Geschichte der bayerischen Landeskirche im 19. Jahrhundert besitzen.

Inzwischen war er 1879 in das Oberkonsistorium nach München und nach dem Tode des Präsidenten Meyer 1883 als dessen Nachfolger an die Spitze des bayerischen Kirchenregiments berufen worden. Seine Präsidentschaft bedeutet keine neue Epoche für die bayerische Landeskirche. Stählin war keine impulsive, vorwärtsdringende Natur wie der scharfkantige Harleß. Es war ob seiner ruhigen, besonnenen und konservativen Art, die überall das Gute hervorsuchte und im festen Vertrauen auf die Wirkung des Wortes Gottes jedem unruhigen Experimentieren auf kirchlichem und kirchenpolitischen Gebiete abhold war, eine Zeit der Sammlung und der ruhigen, vielleicht allzuruhigen Entwickelung. Als endlich 1887 der Generalsynodalausschuß eingeführt war, der doch einstweilen noch eine Form ohne Inhalt bleiben sollte, schien für ihn alles erreicht zu sein, was man auf dem Gebiete des kirchlichen Verfassungslebens überhaupt begehren könnte. Und die von keinerlei inneren Kämpfen durchwogten Generalsynoden, die er dreimal 1885, 1889 und 1893 zu leiten hatte, bestärkten ihn immer mehr im Bewußtsein von der Trefflichkeit der Sondergestalt der bayerischen Landeskirche. Und nie war er glücklicher, als wenn er mit seinen Geistlichen auf diesen Generalsynoden zusammen war. Und seine große persönliche Liebenswürdigkeit — nur wo er einer niedrigen Gesinnung begegnete, oder jemandem, der, wie er sich ausdrückte, parterre war, konnte er scharf werden — gewann ihm überall aller Herzen. Seine Anfangs- und Schlußreden, in denen er als echter Schriftgelehrter Altes und Neues aus seinem Schatze hervorholte, und große Überblicke auf die Verhältnisse in Theologie und Kirche zu geben liebte (s. z. B. das große Schlußwort auf der Generalsynode von 1893, abgedruckt bei O. Stählin S. 197), immer ein warmes und erwärmendes Bekenntnis seines Christenglaubens und seiner Christenhoffnung, waren von packender Wirkung. Er war ein geborner Dirigent, freilich auch nach der Richtung hin, „daß er so dringend um die Annahme eines Antrags bitten konnte, daß man fürchten mußte, ihm durch eine Ablehnung persönlich wehe zu thun" (O. Stählin S. 109). Seine besondere Liebe waren die Arbeiten auf dem Gebiete der Mission, — er war auch zuletzt Präsident des Leipziger Missionskollegiums — dann der inneren Mission, die nicht ohne seine persönliche Mitwirkung während seiner Amtsthätigkeit einen Aufschwung in allen Teilen Bayerns genommen hat, den man früher für unmöglich gehalten hätte. Auch gewann durch ihn, was freilich nicht ohne mannigfache Anfeindungen möglich war, die Gustav-Adolfsache in Bayern festen Bestand und weitgehende Förde-

rung. Lebhaft beteiligte er sich an den Arbeiten der Eisenacher Kirchenkonferenz. Es entsprach dies seiner im besten Sinne ökumenischen Richtung, die er einmal selbst dahin definiert: „Meine Liebe und Arbeit gilt aus vollkommener Überzeugung der Landeskirche, in deren Boden gewurzelt, glaube ich der Kirche des Herrn überhaupt zu dienen und freue mich dabei, ohne partikularistisch verengt zu sein, in ökumenischem Sinn und Geist allen wahrhaften kirchlichen, wahrhaft evangelischen Lebens, wo ich es finde" (Allg. Kirchenbl. 1884, S. 515), und er hat für die Eisenacher Konferenz mehrfach umfangreiche wertvolle Referate geliefert, so über die Sektenfrage und die Perikopenfrage (ebenda. und 1890, S. 475). Von besonderer Bedeutung war auch seine Thätigkeit als Reichsrat der Krone Bayern, wozu der Präsident des Oberkonsistoriums verfassungsmäßig berufen ist. Er nahm es damit sehr ernst. Galt es einen wichtigen Gegenstand, so konnte er sich darauf wochenlang vorbereiten. Und man hörte den kleinen, überaus lebhaft sprechenden und gestikulierenden Mann, der, wenn er sprach, auch wirklich etwas zu sagen hatte, immer gern. Trotz aller Irenik und dem sichtlichen Bestreben, nirgends anzustoßen, verstand er, der mit hochgestellten Katholiken in der freundschaftlichsten Weise verkehrte, es stets, die evangelische Anschauung, die Rechte und das Ansehen seiner Kirche mannhaft zu vertreten und er hat auch ihre materiellen Interessen nach Möglichkeit zu fördern gesucht, freilich lag es mehr in seiner Natur, zu danken als zu bitten oder gar zu fordern. Dazu kam, daß er es ängstlich zu vermeiden suchte, den Schein einer einseitigen Interessenpolitik auf sich zu laden, denn er fühlte sich durchaus als Vertreter des Ganzen und war niemals der Meinung, lediglich als Vertreter der protestantischen Landeskirche im Reichsrat zu sitzen. Und auch wo er als Gegner auftreten mußte, verstand er es, seinen Ausführungen immer eine verbindliche Form zu geben, und seine Überzeugtheit, namentlich über die erschöpfende Gründlichkeit und das immer zu beobachtende Streben, die gerade vorliegende Frage auch historisch zu beleuchten, pflegten nicht ohne Eindruck zu bleiben, und einige seiner größeren Kammerreden sind von allgemeiner Bedeutung und dürften von bleibendem Wert sein, so die große Rede vom 20. März 1884 gegen den konfessionell getrennten Geschichtsunterricht, das Referat gegen die Beseitigung des 7. Schuljahrs (Sitzung vom 26. Februar 1886), über das Plazet vom 10. Februar 1890 (abgedruckt bei O. Stählin S. 212), gegen die Rückberufung der Redemptoristen (11. Februar 1890), für den humanistischen Unterricht als Grundlage aller Bildung und namentlich jeder Universitätsbildung (19. Mai 1892), und endlich eine seiner letzten Reden, gleich bedeutsam für die Festigkeit seiner kirchlichen Stellung wie seiner Wertschätzung der Wissenschaft, seine Rede für die Freiheit der Wissenschaft (11. Mai 1896). Und trotz der Mannigfaltigkeit seiner Aufgaben stand er immer im engsten Konnex mit der Wissenschaft. Wer mit ihm näher verkehren durfte, weiß, daß kaum etwas auf theologischem oder angrenzendem Gebiete erschien, was er nicht gelesen und gründlich studiert hätte. Und nichts freute ihn mehr, als wenn eine tüchtige wissenschaftliche Leistung aus den Kreisen seiner Geistlichkeit hervorging. So legte er denn auch den höchsten Wert auf das Zusammengehen mit der theologischen Fakultät in Erlangen, die seine Verdienste schon unter dem 24. März 1880 durch Ernennung zum Doktor der Theologie gewürdigt hatte. Ihre Blüte war seine Freude und er suchte nach Möglichkeit ihre Interessen zu fördern. Und wie er bis zuletzt wissenschaftlich mitarbeitete, zeigt seine treffliche, am 14. Februar 1897 in Augsburg zur Melanchthonfeier gehaltene Festrede (Ph. Melanchthon, Augsb. 1897). Wenige Wochen später, am 4. Mai 1897, entschlief er nach nur fünftägiger Krankheit. **Theodor Kolde.**

Stämme Israels s. d. AA. Israel, Gesch. bibl. Bd IX S. 468, 19; Galiläa Bd VI S. 337, 54; Judäa Bd IX S. 561, 22; Samaria Bd XVII S. 422, 17; Peräa Bd XV S. 126, 37.

Ständlin, Karl Friedrich, geb. 25. Juli 1761 in Stuttgart, gest. 5. Juli 1826 in Göttingen. — Hauptquelle für St.s Lebensgeschichte ist seine Selbstbiographie, ursprünglich für eine schwedische Zeitschrift verfaßt (Theophrosyne, Stockholm 1823), herausgegeben mit Zusätzen, mit Schriftenverzeichnis und mit der von Sup. D. Ruperti in Göttingen gehaltenen Gedächtnispredigt, von J. T. Hemsen, Göttingen 1826, 8; außerdem vgl. Gradmann, Gel. Schwaben; Döring, Gel. Theologen, IV, 287 ff.; Saalfeld u. Oesterley, Gött. Gel. Gesch.; Gaß, Geschichte d. prot. Dogmatik, IV, 349; Frank, Geschichte d. prot. Theologie III, 292 ff.; Landerer, Neueste Dog.-Gesch. S. 150 ff.; Tschackert, AdB XXXV, S. 516 ff.

Von seinem Vater, einem herzoglichen Regierungsrat, Gotthold Ständlin, einem Mann von unermüdeter Arbeitsamkeit, von ernsten Grundsätzen, von ungeheuchelter

Frömmigkeit, streng erzogen, anfangs nicht zum theologischen Studium bestimmt, aber durch den Religionsunterricht eines Spenerisch gesinnten Geistlichen (K. H. Rieger?) und durch die Lektüre erbaulicher Schriften für den geistlichen Beruf gewonnen, wurde St. nicht in einem der niederen Klöster Württembergs, sondern auf dem Stuttgarter Gymnasium zur Universität vorbereitet. Zwei ältere Brüder, beide dichterisch begabt, führten ihn auch in die Poesie ein und ermunterten ihn zu poetischen Versuchen, von denen einige gedruckt sind. Fünf Jahre, 1779—1784, verbrachte er im theologischen Stift in Tübingen, wo er eifrig Philosophie und Theologie, besonders Exegese und orient. Sprachen studierte und wo Storr und Schnurrer seine vornehmsten Lehrer waren. 1781 wurde er Magister durch Verteidigung einer von Chr. Fr. Rößler verfaßten Dissertation de originibus philosophiae ecclesiasticae; 1784 verteidigte er unter dem Präsidium von D. Uhland eine Dissertation über Haggai und bestand das theologische Examen vor dem Konsistorium zu Stuttgart. Nachdem er dann eine Zeit lang, mit litterarischen Arbeiten und Predigten beschäftigt, in Stuttgart privatisiert, begleitete er 1786—1790 einige Zöglinge auf Reisen durch Deutschland, Frankreich, England und die Schweiz, verlebte zwei Jahre im Waadtland, fast ein Jahr in England. Von London aus wurde er 1790 durch Spittler und Koppe auf Storrs Empfehlung nach Göttingen berufen als ordentlicher Professor der Theologie (Nachfolger des 1789 verstorbenen J. P. Miller). In diesem Amt ist er von da an fast 36 Jahre bis zu seinem Tode geblieben, eng verbunden mit seinem um zehn Jahre älteren, aber ihn um sieben Jahre überlebenden Kollegen und Landsmann G. J. Planck. 1792 wurde er Dr. theol., 1803 Konsistorialrat. Seine Vorlesungen umfaßten faßt alle theologischen Disziplinen: Exegese des Alten und NTs, biblische Einleitung, Dogmatik, Moral, Dogmengeschichte, Kirchengeschichte, Encyklopädie; eine Zeit lang hatte er auch in der Universitätskirche zu predigen. Als Dozent war er unter den damals nach Göttingen berufenen Schwaben wohl der mindest hervorragende, und besonders in den letzten Jahren seines Lebens waren seine eintönigen, in stark schwäbischem Dialekt vorgetragenen Diktate wenig anregend. Aber seine zahlreichen Schriften zeigen seine große Belesenheit, seinen gelehrten Sammlerfleiß, sowie ein lebhaftes apologetisches und kritisches Interesse. Fehlte es ihm gleich an schöpferischer Originalität, so doch nicht an Weite des Gesichtskreises, und gerade seine umfassende Rezeptivität und unparteiische Wahrheitsliebe machten ihn beachtenswert und erwarben ihm die Achtung seiner Zeitgenossen (vgl. die Briefe Kants an ihn, abgedruckt in seiner Geschichte des Rationalismus S. 469 ff.), weil er vieles auf sich wirken ließ und verschiedenartige Motive und Interessen, das Religiöse, das Nationale und das Historische, geschickt zu verbinden wußte (vgl. Gaß a. a. O.). Seinen theologischen Standpunkt bezeichnet er selbst schon in einer seiner ersten Schriften u. d. T.: Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion, Göttingen 1791, als den eines vernünftigen Offenbarungsglaubens, und ebenso erklärt er im Schlußwort seiner letzten, in seinem Todesjahre erschienenen Schrift (Gesch. des Rat. u. Supranaturalismus, Gött. 1826, S. 468): „Ich bekenne offen und freimütig, daß mir das Christentum nur als vereinigter Rationalismus und Supranaturalismus begründet und haltbar zu sein scheint; es dringt auf den Gebrauch der Vernunft und aller unserer Geistes- und Seelenkräfte für Religions- und Sittenlehre, aber auf einen gemäßigten, bescheidenen und demütigen, und zugleich auf den Glauben an die übernatürliche, durch den Sohn Gottes geschehene Offenbarung, wozu wir auch Gründe genug in und außer uns finden." Schon während seines philosophischen Studiums in Tübingen hatte er zur Überwindung seiner eigenen Zweifel den Entschluß gefaßt, eine Geschichte des Skepticismus zu schreiben, hatte dafür Jahre lang Vorstudien gemacht und namentlich während seines Aufenthaltes in England viel dafür, besonders für David Humes Leben und Schriften, gesammelt. Als Frucht dieser Studien erschien dann 1794 zu Leipzig das zweibändige Werk: Geschichte und Geist des Skepticismus, vorz. in Rücksicht auf Moral und Religion. Unterdessen aber hatte er sich vorzugsweise biblischen, und zwar zunächst alttestamentlichen Studien zugewandt: 1786 hatte er (zugleich mit seinem Freunde Conz) Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten und zur Geschichte ihrer Auslegung herausgegeben; in Göttingen schrieb er 1790 ein Antrittsprogramm de fontibus epistolarum Catholicarum, 1791 neue Beiträge zu den biblischen Propheten, über Daniel, über Jes 53, über das Hohelied 2c.; auch seine Vorlesungen erstreckten sich anfangs über das ganze NT, über die Hauptbücher des ATs und über biblische Einleitung (ein Lehrbuch der praktischen Einleitung in alle Bücher der hl. Schrift hat er noch 1825 herausgegeben). Bald aber wandte sich seine litterarische und seine akademische Thätigkeit vorwiegend den Gebieten der systematischen und historischen Theologie zu: er las, und zwar lange Zeit täglich vier Stunden um

7, 8, 11, 2 Uhr, über Dogmatik, Dogmengeschichte, Moral- und Kirchengeschichte. Litterarisch hat er die Dogmatik nebst Dogmengeschichte dreimal bearbeitet: 1801, 1809 und 1822. Er suchte hier, wie er selbst sagt, Exegese, Geschichte, Philosophie und Litteratur zu vereinigen, so jedoch, daß er „niemals den Grundsätzen der kritischen Philosophie folgte, sondern sie ausdrücklich für unzureichend zur Begründung der Religion erklärte". Größeren Einfluß gestattete er der kantischen Philosophie anfangs auf seine Behandlung der theologischen Moral, so besonders in seinem 1798—1800 erschienenen „Grundriß der Tugend- und Religionslehre zu akademischen Vorlesungen für zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche". Damals schrieb er, wie er selbst später anerkennt, „der kritischen Philosophie eine zu hohe Autorität zu und ließ Jesu und seiner Moral nicht die ihnen gebührende Ehre widerfahren. Später habe ich eingesehen, daß die kritische Moralphilosophie einseitig ist, daß man das Christentum entweder ganz aufgeben oder ihm ein höheres Ansehen zugestehen muß, und daß es Inkonsequenz und Unredlichkeit ist, anders in theologischen Lehrbüchern zu verfahren". So habe er schon 1800 in seinen „Grundsätzen der Moral zu akademischen Vorlesungen" manches schärfer bestimmt, deutlicher ausgedrückt und berichtigt, auch ausgewischt, was in dem früheren Lehrbuch Anstoß erregt habe; noch mehr in seiner „philosophischen und biblischen Moral" vom Jahre 1805, die in der philosophischen Moral eklektisch verfuhr, dagegen eine vollständige biblische Moral und zugleich einen fortlaufenden Beweis der Göttlichkeit der Sittenlehre Jesu enthält; und endlich in seinem „Neuen Lehrbuch der Moral für Theologen" (Gött. 1815; 2. Aufl. 1817; 3. Aufl. 1825), wo er „offen erklärte, daß er ein absolut höchstes Prinzip der Moral nicht für notwendig und möglich halte, dagegen die Wahrheit und Göttlichkeit der Sittenlehre Jesu auch in ihren positiven und historischen Teilen rettete". Neben diesen systematischen Darstellungen der philosophischen und theologischen Moral, in welchen ein stetiger Fortschritt von der Spekulation zur Empirie, vom Kriticismus zum Positivismus sich zeigt, hat Stäudlin besonders der Geschichte der Moral sich zugewandt und damit „eigentlich ein neues Fach in der Litteratur angefangen, denn bis dahin war kein Werk dieser Art vorhanden". Den Anfang macht er mit einigen Programmen: über die Geschichte der Moral der Hebräer 1794, über die Moral der Kirchenväter 1796, de legis Mosaicae momento et ingenio 1796/97, de prophetarum doctrina morali 1798, über die Moral der apostolischen Väter 1800, Moral der Scholastiker 1812 ꝛc. Eine umfassendere Arbeit begann er 1799 mit seiner Geschichte der Sittenlehre Jesu, wo er eine vollständige Geschichte nicht bloß der christlichen Sittenlehre, sondern auch der christlichen Sitte und Sittlichkeit zu geben beabsichtigte; doch ist diese Idee in den vier allmählich erschienenen Bänden des Werks (Bd II 1802; III, 1812; IV, 1822) nicht zur Ausführung gekommen; vielmehr beschränkte er sich später auf die Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, die er 1808 als einen Teil der von G. Eichhorn begründeten Göttinger Geschichte der Wissenschaften und Künste auch besonders herausgab; dazu kam noch eine 1806 zu Hannover erschienene: „Geschichte der philos., hebräischen und christlichen Moral," eine 1823 erschienene „Geschichte der Moralphilosophie", und endlich sieben Monographien zur Geschichte einzelner ethischer Begriffe: Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels 1823, vom Selbstmord 1824, vom Eide 1824, vom Gebet 1824, vom Gewissen 1824, von der Ehe 1826, von der Freundschaft 1826.

Die Kirchengeschichte, über welche er neben Planck regelmäßige Vorlesungen hielt, hat er nicht bloß in einem wiederholt erschienenen Lehrbuch bearbeitet u. d. T. Universalgeschichte der christlichen Kirche (Hannover 1806; 2. Aufl. 1816; 3. Aufl. 1821; 4. Aufl. 1825; 5. Aufl. besorgt von Lizentiat Holzhausen 1833), sondern auch weitere Beiträge dazu geliefert in seiner schon erwähnten Geschichte des Skepticismus 1794, seiner kirchlichen Geographie und Statistik, Göttingen 1804, 2 Bde, seiner Geschichte der theologischen Wissenschaften seit der Ausbreitung der alten Litteratur, Göttingen 1810—1811, 2 Bde (zu Eichhorns Gesch. der Künste u. der Wissenschaften gehörig), seiner Kirchengeschichte von Großbritannien, Göttingen 1819, 2 Bde, seiner Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, Göttingen 1826, in der aus seinem Nachlaß von J. T. Hemsen herausgegebenen Geschichte und Litteratur der Kirchengeschichte, Hannover 1827; sowie endlich in vielen lateinischen und deutschen Abhandlungen, welche entweder einzeln oder in den von Stäudlin herausgegebenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind. Von einzelnen kirchenhistorischen Abhandlungen sind zu nennen eine Narratio de Joh. Keppleri theologia et religione; de notione ecclesiae et historiae ecclesiasticae; apologia pro J. C. Vanino, über Joh. Val. Andreä; de corona Papali; Mitteilungen über und aus

der Schrift Berengars **de s. coena adv. Lanfrancum etc.** Die von Stäudlin teils allein teils mit anderen herausgegebenen Zeitschriften sind: Göttingische **Bibliothek** der neuesten theologischen Litteratur 1794—1801, 5 Bde; Beiträge zur **Philosophie** und Geschichte der Religions- und Sittenlehre, Lübeck 1797—1799, 5 Bde; **Magazin** für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte, Hannover 1801—1806, 4 Bde; **Archiv** für alte und neue Kirchengeschichte, zusammen mit Tzschirner, Leipzig 1813—1822, 5 Bde; **Kirchenhistorisches** Archiv, zusammen mit Tzschirner und Vater, Halle 1823—1826, 4 Bde. Außerdem lieferte er Beiträge zu Michaelis und Tychsens Orient. und exeget. Bibliothek, zu den GgA, zur Jenaer, Hallischen und Leipziger Litt.-Ztg. u. s. w. Ein **Lehrbuch** der Encyklopädie, Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften, **worin** die Übersicht über die Geschichte und Litteratur der einzelnen Disziplinen das **wichtigste** ist, hat er 1821 herausgegeben.

Bei der Menge dieser Schriften und der darin ausgebreiteten Belesenheit ist auf Form und Kunst der Darstellung nicht eben viel Mühe verwandt. Aber „Einfalt und Geradheit im Umgang und Urteil, tiefes und teilnehmendes Religionsgefühl, Frömmigkeit und Biederkeit des Charakters, dabei eine seltene Anspruchslosigkeit und Friedensliebe" werden von seinem Leichenprediger Ruperti wie von seinen Kollegen und Schülern (vgl. Oehme, Göttinger Erinnerungen, Gotha 1873) einstimmig ihm nachgerühmt, und rastlos arbeitsam blieb er fast bis zum Tage seines Todes. Am 1. Juli 1826 hielt er noch seine Vorlesungen, am 4. schrieb er die letzte Seite einer Abhandlung über hebräische Poesie, am 5. früh 5 Uhr starb er im 65. Lebensjahre.

Über seinen Bruder, Gotthold Fr. Stäudlin, geb. 1758, gest. 1796, den Dichter und Mitarbeiter Griesingers bei der Herausgabe des Württemberger Gesangbuchs vom Jahre 1791, vgl. Römer, Württemb. KG, S. 508; Koch, Gesch. des Kirchenlieds, Bd VI; Goedeke, Grundriß II, 1097; Fischer, AdB XXXV, S. 514.

(**Henke** †) **Wagenmann** †.

Staffortisches Buch. — J. Ch. Sachs, Einleitung in die Geschichte der Marggravschaft . . . Baden, IV, Carlsruhe 1770, S. 252 ff.; K. Fr. Vierordt, Geschichte der evang. Kirche in dem Großherzogtum Baden, II, Karlsruhe 1856, S. 29 ff.; Ch. A. Saligs Vollständige Historie der Augsburgischen Confession, Halle 1730, S. 748 ff.; E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903.

In Baden-Durlach war mit dem Augsburger Religionsfrieden die evangelische Reformation zur Einführung gekommen: Markgraf Karl II. erließ am 1. Juni 1556 eine lutherische Kirchenordnung. Nach seinem Tode 1577 übernahmen Kurfürst Ludwig von der Pfalz, Pfalzgraf Philipp Ludwig zu Neuburg und Herzog Ludwig von Württemberg die Vormundschaft über seine drei noch unmündigen Söhne. Die Vormünder glaubten sicherlich im Sinne des verstorbenen Markgrafen zu handeln, als sie im Namen seiner Söhne (doch fehlt der Name des dritten) das Konkordienbuch unterschrieben. Als im Jahre 1584 die Prinzen zur selbstständigen Regierung kamen, teilten sie das Land: Ernst Friedrich (geb. 1560), der später erklärte, daß er schon zu der Zeit, da man seinen Namen unter die Konkordienformel setzte, selbst anders gesinnt gewesen sei, empfing als Ältester den Hauptteil, das Unterland mit den wichtigsten Städten Durlach und Pforzheim. Bald zeigten sich bei ihm deutliche unlutherische Neigungen: an das Gymnasium zu Durlach, welches auch dem Studium der Theologie diente, berief er calvinisierende Lehrer; später trieb er selbst um so eifriger theologische Studien, als eine Lähmung der unteren Körperteile ihn mehr und mehr an freier Bewegung hinderte, — und er unternahm es nach Weise der Zeit, als Landesherr die eigene theologische Überzeugung in seiner Kirche zwangsweise zur Geltung zu bringen, und aus reformierten Gebieten berufene Juristen unterstützten ihn darin. Seit 1595 wurde hier und da ein ubiquistischer Prediger gemaßregelt oder entlassen. Im (seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts auch in seinen letzten Resten verschwundenen) Schlosse zu Staffort bei Durlach wurde eine Druckerei eingerichtet, aus welcher 1599 das sogenannte „Staffortische Buch" in einer doppelten Ausgabe hervorging. Die kleinere Ausgabe, deren Satz abgesehen von Titel, vorangestelltem Edikt und Paginierung sich buchstäblich mit S. 359—555 der größeren Ausgabe deckt, stellt sich als ein persönliches Bekenntnis des Markgrafen und damit zugleich als eine Lehrordnung für die Kirche seines Landes dar: „Kurtze und Einfeltige . . . Bekandtnuß, nach welcher, alß nach einer Richtschnur, die Kirchen und Schuldiener der Marckgrafschaft Baden, sich . . . zu verhalten haben". Verhandelt werden darin nur die Artikel, die zwischen den Bekennern der Augsburgischen Konfession zur Zeit streitig waren: freier Wille, Vorsehung

Gottes, Gnadenwahl, Person Christi, Sakramente im allgemeinen, Taufe und Abendmahl. Unter reichlichem Beleg aus Schrift und Kirchenvätern werden die in der deutschen reformierten Theologie damals geläufigen Lehren vorgetragen: man wehrt sich gegen die neuen „Semipelagianer, welche den vorhergesehenen Glauben als der Gnadenwahl Ursach setzen", rührt die Reprobatio nur mit großer Vorsicht an, erklärt sich in der Christologie mit besonderem Eifer gegen die Ubiquität und Vermischung der Naturen, hält unter Berufung auf Augustana und Apologie auf eine Sakramentslehre, die nicht den Glauben aus seiner entscheidenden Stellung drängt, und spricht die Wiedergeburt als die Heilsgabe der Taufe und die geistliche Genießung „des wesentlichen Leibs und Bluts Christi samt allen seinen Schätzen und Wohlthaten" allein den Gläubigen zu. Das Bekenntnis des Staffortischen Buches ist vielleicht das bequemste und übersichtlichste Kompendium dieser Lehrweise, die wesentlich calvinische Einzellehren unter der nötigen Rücksicht auf die frühere deutsche Bekenntnisbildung vorträgt. Zur Stütze dieser Position dient die ausgedehnte, meist jedoch formelle Kritik, welche das größere Staffortische Buch auf S. 1—358 am Konkordienbuche übt. Der Titel dieser Ausgabe lautet: „Christliches Bedencken und erhebliche wolfundirte Motiven deß Durchleuchtigen . . . Herrn Ernst Friderichen . . ., welche ihre Fürst. Gn. biß dahero von der Subscription der Formulae Concordiae abgehalten . . . Sambt jhre F. G. Confession . . ." Eine ausführliche, aber in der That ganz unfruchtbare Textvergleichung will den im Konkordienbuche gedruckten Text der Augsburgischen Konfession als unzuverlässig darthun. Gründlichst nachgeprüft werden auch die Väterzitate aus dem Anhang des Konkordienbuchs.

Über die Gegenschriften der württembergischen und kursächsischen Theologen, des Markgrafen „Wolgegründete und satte Ableinung" 1602 u. s. w. berichtet Salig a. a. O. Im Verlaufe dieser litterarischen Kontroverse wurde das „Glaubensbekenntnis" zu Heidelberg 1601 neu gedruckt, und gleichzeitig begannen die ernstlichsten Versuche, es mit Gewalt zu oktroyieren. Besonders dramatisch gestaltete sich der Religionskampf des Markgrafen gegen die Stadt Pforzheim: deren sämtliche konkordistisch gesinnte Prediger wurden absetzt, so daß wochenlang kein Seelsorger in der Stadt war. Wider die neuen calvinischen Prediger erregte die zu einem feierlichen Bunde, der Concordia Phorcensis, zusammengeschlossene Bürgerschaft einen förmlichen Aufstand. Nach allerlei aufregenden Zwischenfällen machte sich Ernst Friedrich selbst wider seine Stadt auf, um sie mit Waffengewalt zu zwingen: aber auf diesem Kriegszuge machte ein Schlagfluß am 14. April 1604 zu Remchingen seinem Leben ein Ende. Sein jüngerer Bruder und Nachfolger Georg Friedrich lenkte sofort zum Luthertum zurück. **E. F. Karl Müller.**

Stahl, Friedrich Julius, gest. 1861. — Außer den an ihrem Orte genannten Schriften liegen dem Art. mündliche Mitteilungen seitens der Witwe Stahls, sowie die kirchlichen und politischen Blätter aus den vierziger und fünfziger Jahren zu Grunde. Vgl. auch Groen van Prinsterer, Ter nagedachtenis van Stahl.

Friedrich Julius Stahl wurde in München am 16. Januar 1802 von jüdischen Eltern geboren. Bayern sollte ihn bilden, Preußen seiner Wirksamkeit ein weites Feld öffnen. Unter den Eindrücken der Schmach des Rheinbundes, aber auch der herrlichen Erhebung 1813—1815, ward er groß. — Früh von seinem Vater, einem reichen Bankier, für die gelehrte Laufbahn bestimmt, durcheilte er mit seinen glänzenden Gaben schnell das Gymnasium seiner Vaterstadt, sowie unter Leitung Thierschs das philologische Institut und machte schon im Jahre 1819 das Examen für ein Gymnasiallehreramt. Mancherlei Berührungen im Thierschischen Hause machten ihn mit dem Christentum bekannt, seine Vorliebe für die klassische Litteratur gab ihm den Sinn für Klarheit und Anmut der Form, sein Zug zum Idealen folgte gern dem Schwunge namentlich Schillers, von dem er ahnungsvolle Anregungen zum Christentume empfangen zu haben, wiederholt bekannt hat. Es zeugt von Stahls Kraft und Selbstständigkeit, daß er frühzeitig — als 17jähriger Jüngling! — allein zum Christentum übertrat und vier Jahre später seine Eltern und sieben Geschwister nach sich zog. Stahl verließ die Philologie und wandte sich von 1819 bis 1823 in Würzburg, Heidelberg und Erlangen der Jurisprudenz zu. In der „christlich-deutschen Burschenschaft" nahm er eine hervorragende Stellung ein. Wiewohl er in Erlangen anfangs Schelling nicht gehört zu haben scheint, ergriff ihn doch mächtig die von diesem schöpferischen und zündenden Geiste ausgehende philosophische Anregung und Bewegung. Die Vorrede zur ersten Auflage der Geschichte der Rechtsphilosophie schildert uns den quälenden Kampf mit den Hegelschen Irrtümern, in den Stahl geriet, bis er den längst instinktiv geahnten Grundirrtum dieser Philosophie fand und überwand. — So



vorbereitet erlangte er im Jahre 1826 die juristische Doktorwürde und habilitierte sich ein Jahr darauf in München als Privatdozent, durch Schelling, der hier gleichzeitig seine Vorlesungen eröffnete, gestärkt und gefördert. In Erlangen vertiefte sich seine christliche Überzeugung namentlich an der Gestalt und Gewalt des reformierten Predigers Krafft (s. Bd XI S. 59). Im Sommer 1832 als außerordentlicher Professor nach Erlangen, ein halbes Jahr später nach Würzburg für das kanonische Recht berufen, kehrte Stahl bereits nach zwei Jahren nach Erlangen zurück, um hier eine Professur für Staats- und Kirchenrecht anzutreten. Hier war es, wo er den ersten Grund zu seiner parlamentarischen Laufbahn legte, als ihn 1837 die Universität als ihren Deputierten nach München in die Ständeversammlung sandte, wo er mit wenigen Gesinnungsgenossen neben der monarchisch-konservativen Richtung die evangelisch-kirchliche vertrat. Seine das Budgetrecht der Stände wahrende Stellung nahm ihm das Ministerium so übel, daß es ihn seiner staatsrechtlichen Professur enthob und ihm „die minder gefährliche" des Civilprozesses übertrug. Dieser Vorgang erleichterte ihm die Annahme eines Rufes nach Berlin, der auf Savignys Betrieb im November 1840 an ihn gelangte. In Berlin trat er in die juristische Fakultät mit einer commentatio de matrimonio ob errorem rescindendo ein. Fortan las er in gefüllten und oft überfüllten, von Männern aller Stände besuchten Hörsälen über Staatsrecht, Kirchenrecht, Rechtsphilosophie, über Geschichte der neueren Philosophie, über das Verhältnis von Kirche und Staat u. s. w. Bei Gelegenheit des Zusammentritts des vereinigten Landtags 1847 trat er als politischer Schriftsteller auf, um vor Einführung einer ständischen Verfassung mit bloß beratenden Ständen zu warnen und dagegen die Einführung einer Konstitution zu empfehlen. Bald sollte sich ihm in Preußen die große politische Laufbahn eröffnen, die ihn zum Führer der konservativen Partei und zu einem der ersten parlamentarischen Redner Europas erhob. „Es lag" — sagt Dr. Wetzell in seiner 1862 gehaltenen Gedächtnisrede von Stahls äußerer Begabung — „ein unbeschreiblicher Zauber in dem Flusse seiner Rede, der überall vernehmbar, klar und durchsichtig bis zum Grunde, nie sich überstürzend und doch voll mannigfaltigen Wechsels, stets spannend und nie ermüdend in ununterbrochenem Laufe dahinfloß." Sein männliches Auftreten im Jahre 1848, seine Wahl für die erste Kammer, wo er mit Bethmann-Hollweg die äußerste Rechte bildete, sowie später für das Volkshaus des Erfurter Parlaments (hier gab er die seitdem so oft wiederholte Parole aus: Autorität, nicht Majorität) und seit 1854 seine Ernennung für das neugebildete Herrenhaus zum Kronsyndikus und zum Mitglied des wieder hergestellten Staatsrats mag hier nur Erwähnung finden. Es war in seinem Munde keine Phrase: „Ich war immerdar Freund einer männlichen, sittlichen und geordneten Freiheit; bloß die Revolution niederschlagen, ist schon keine gesunde Reaktion, aber entschieden falsch ist es, Gesundes mit jener zu treffen. Es ist die falsche Reaktion, daß sie nicht bloß gegen den Krankheitsstoff, sondern auch gegen die Entwickelungskeime reagiert und daß sie nicht bloß die Krankheit, sondern auch die Glieder, welche mit ihr behaftet sind, zerstören und ohnmächtig legen will." Dem widerspricht das andere Wort nicht: „Ich fürchte nicht die akute Krankheit der Demokratie, ich fürchte die chronische des Liberalismus. Ich fürchte nicht den Umsturz, sondern die Zersetzung". Gelegentlich äußerte er wohl, seiner persönlichen Stellung nach gehöre er in der parlamentarischen Redeweise in das linke Centrum, und es sei eben die Verschobenheit der politischen Verhältnisse, wenn Männer wie er, sich auf die äußerste Rechte gedrängt sähen. Bei allen Kämpfen für die christliche Schule, die christliche Ehe, den christlichen Staat zeigte sich Stahls siegreiches Wort. Sein warmes Interesse für die Kirche brachte es mit sich, daß ihn im Jahre 1846 die juristische Fakultät von Berlin in die Generalsynode sandte, daß er 1848 Mitglied des neuerrichteten, bald jedoch wieder aufgelösten Oberkonsistoriums, 1852 Mitglied des evangelischen Oberkirchenrats wurde; ebenso daß ihn die Berliner Pastoralkonferenz 1848 zu ihrem Präsidenten, der evangelische Kirchentag neben v. Bethmann-Hollweg zu seinem Vicepräsidenten ersah, welches letztere Verhältnis 1857 in Stuttgart an den über das Verhältnis zur evangelischen Allianz sich zwischen Lutheranern und Unierten erhebenden Differenzen sein für die Bedeutung des Kirchentags bedauerliches Ende fand. Die evangelische Alliance war es auch, und zwar die zu ihren Gunsten im Juli 1857 ergangene Kabinettsordre des Königs, die den Austritt Stahls, des ohnehin fast isolierten, aus dem Oberkirchenrat herbeiführte. Um so mehr spricht es für Stahl, wenn er in seiner warmen Gedächtnisrede auf Friedrich Wilhelm IV., dem letzten Vortrage, den er am 18. März 1861 im Evangelischen Verein zu Berlin hielt, das Geständnis ablegte: „Der geistliche Charakter, das Gepräge von Freiheit, Innerlichkeit, Salbung, welchen das Kirchenregiment von ihm empfing, steht als ein Musterbild im

neueren Protestantismus da.“ Wegen des Provisoriums in der Regierung im Herbste 1857 erlangte er zunächst nur Dispensation von den Sitzungen und Arbeiten des Oberkirchenrats, bis er 1859 nach erfolgter definitiver Regelung der Regierungsverhältnisse die wiederholt nachgesuchte Entlassung erhielt. Stahl stand noch in der Fülle seiner geistigen Kraft, noch mitten in großen Kämpfen und Arbeiten, als ihn auf einer Erholungsreise im Bade Brückenau nach kurzer Krankheit der Herr am 10. August 1861 abrief. Er ruht auf dem Matthäikirchhofe Berlins.

Das Werk, mit welchem Stahl nicht seinem Namen bloß, sondern seinen Grundgedanken über den christlichen Staat Bahn brach, war „Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht“. Bd I, 1830. In einer völlig umgearbeiteten Ausgabe von 1847 führt der I. Band den besonderen Titel: „Geschichte der Rechtsphilosophie“, der II. Band: „Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Anschauung.“ — Wie schon der anfängliche Titel sagte, nahm Stahl seine Stellung auf seiten der historischen Schule, doch während die geschichtliche Ansicht in ihrer Lebendigkeit, wie sie ein Savigny vertrat, Wissenschaft und Praxis zu versöhnen wußte, so war sie es doch auch, die, starr und abstrakt aufgefaßt, durch Abweisung der höchsten Fragen die Kluft weiter befestigte, als sie je vorher bestanden. Stahls Streben ging nun dahin, in streng wissenschaftlichem Gange in das Innerste der geschichtlichen Schule Einheit und Klarheit des Bewußtseins zu bringen und „als ihren Kern nicht die Ansicht über das Faktische, wie das Recht entstehe, sondern die über das Ethische, wie es entstehen, welchen Inhalt es erhalten solle, die Ansicht über das Gerechte festzustellen.“ Überzeugt, daß es nur noch zwei Losungen gebe, um welche der Kampf der Geister sich schare: hie Pantheismus, hie persönlicher, überweltlicher, offenbarungsfähiger Gott! — überzeugt, daß die Denkart der ganzen neueren Philosophie von der Leugnung des lebendigen Gottes erfüllt sei und folgerichtig die Zerstörung in Kirche und Staat zu ihrer letzten thätigen Erfüllung habe, unternahm er es, „dem Rationalismus, dessen innerstes Wesen ihm zumal am Hegelianismus klar geworden war, einen ewigen Denkstein zu setzen“; er unternahm die Aufdeckung jener ersten Lüge, als ob die Welt von Ewigkeit nach logischen Gesetzen bestehe, als ob man an der Erkenntnis der Denkgesetze auch die Erkenntnis der Weltursache und des Weltzusammenhangs besitze, als ob Philosophie das letzte Ziel Gottes sei und nicht vielmehr Gott das letzte Ziel der Philosophie. Er rief die Wissenschaft „zur Umkehr“! Und wie verargte und mißdeutete man ihm diesen Ruf, — Beweis genug, daß er dem Feinde ins Herz getroffen! Hätte man ihn um dieses Rufes willen gern der Unwissenschaftlichkeit und Feindschaft wider die Philosophie bezichtigt, so war sein ganzes Buch eine Abwehr solcher Verdächtigung, aber auch ausdrücklich sprach Stahl die Befürchtung aus, daß mit dem Erlöschen der Philosophie eine geistige Verarmung eintreten werde. Namentlich der Theologie schob er es ins Gewissen, nicht dem Gegner allein am Tage der Schlacht die Macht der Philosophie zu überlassen. Im Gegensatz zu einer Rechtsphilosophie, die sich selbst des Wortes „Gott“ schämen gelernt und höchstens „gleichnisweise dem Absoluten der Philosophie die Bezeichnung des weiland Herrn der Welt gewährte“, stellte Stahl an die Spitze seiner grundlegenden Ausführungen die Lehre von der Persönlichkeit und der Freiheit Gottes, um von hier aus das sittliche Gebiet, insonderheit den Begriff der Gerechtigkeit und des Rechts zu konstruieren und auch in den rechtlichen Institutionen, so gewiß sie einen organischen Charakter tragen sollen, den allgemeinen Zug nach dem Persönlichen nachzuweisen und zu unterstützen. Bei dieser Konstruktion konnte es nicht fehlen, daß die Juristen ihm zu viel, die Philosophen zu wenig Philosophie, und beide ihm zu viel Dogmatik zum Vorwurf machten. Was speziell den Staat anlangte, so drängte er zu der Alternative, daß entweder der Volkswille das oberste Gesetz der sittlichen Welt sei oder aber daß es eine höhere sittliche Macht über dem Menschen gebe, die Ordnungen für ihn festgesetzt und geheiligt habe, vermöge welcher auch der Volkswille dem bestehenden Recht und den bestehenden Obrigkeiten gebunden sei. Dazwischen sei kein Drittes, es wäre denn die Charakterlosigkeit. Wie er im Rationalismus, dieser prinzipiellen Emanzipation des Menschen von Gott, die Quelle der Revolution sah, dieses über den einmaligen Akt einer Empörung weit hinausgehenden Zustandes der Umwälzung, so fand er im Christentum die einzige Macht, die Revolution zu schließen (s. Stahls Vortrag: „Was ist die Revolution?“ 1852). Mit siegreicher Kraft trat er der römischerseits beliebten Verdächtigung entgegen, als sei die Reformation der Ausgangspunkt für Rationalismus und Demokratie. In seiner viele Auflagen erlebenden Schrift: „Der Protestantismus als politisches Prinzip“ — behandelt er den Einfluß des Protestantismus auf das Ansehen der Fürsten, auf die Selbstständigkeit und Herrlichkeit ihrer Macht nach Römer Kap. 13 gegenüber der päpstlich-

geistlichen Gewalt, auf die Freiheit der Völker, auf die Koexistenz der Kirchen und religiöse Duldung, auf unsere Stellung zur geschichtlichen Entwickelung und zum geschichtlichen Recht, und schloß mit einer Zeichnung des Jesuitismus als des Gegensatzes zum Protestantismus. Schon aus diesen Andeutungen ergiebt sich, welchen Irrtum man begeht, wenn man Stahl als einen Schüler Adam Müllers betrachtet, dessen Ideal der mittelalterliche Staat war, während Stahl einen vom Geiste des Christentums wiedergeborenen Staat wollte. Der Staat als die Einigung der Nation zu einem Reiche der Sitte, zu einer Gestaltung des ganzen öffentlichen Lebens nach sittlichen Gründen und Zwecken war ihm eben darum die höchste Darstellung und höchste That der Nation, in Gesetzgebung, Verwaltung und Völkerrecht von christlicher Gesittung unablösbar, unablösbar von christlicher Ehe, Eid und Volkserziehung, von dem Zeugnis für die christliche Religion und Kirche selbst. In der Anwendung ergab sich ihm, wie er es im Jahre 1847 in einer durch die Verhandlungen des vereinigten Landtags hervorgerufenen Abhandlung: „Der christliche Staat und sein Verhältnis zum Deismus und Heidentum" — aussprach, die Richtschnur, daß der Staat sich allerdings hüten müsse, die Unterthanen zur Kirche zu zwingen, aber ebensosehr sich vorzusehen habe, die Kirche je preiszugeben, daß die bürgerlichen Rechte allen Staatsangehörigen ohne Unterschied des Glaubens zukommen, die politischen dagegen von der Zugehörigkeit zu der anerkannten christlichen Kirche abhängig seien, daß auf die Frage nach dem christlichen Charakter einer neu sich bildenden Sekte der Souverän durch zuverlässige Organe mit Sicherheit entscheiden könne, da es sich dabei nicht um Dogmen, sondern um Thatsachen, nicht um Kirche, sondern um Christentum handle. Abgesehen davon, daß dieser Kanon in der Praxis nicht immer das Wort der Lösung in sich trägt, muß es im Namen der Gerechtigkeit konstatiert werden, daß diese 1847 ausgesprochenen Grundsätze im wesentlichen dieselben sind, die 1855 Stahl in dem Vortrage über die Toleranz erläuterte. Stahl hatte nie verkannt, daß unsere Pflicht eine echt christliche Toleranz sei, die sich der mannigfaltigen Gaben zu freuen habe, die in der Hoffnung der Einigung lebe und die Ehre Gottes nicht in der Vernichtung, sondern in der Errettung der Feinde suche, die nicht nach äußeren Kennzeichen ihre Grenzlinien ziehe, sondern die Entscheidung in dem letzten glimmenden Glaubensfunken wisse, den nur Gott verstehe. Doch von dieser das irrende religiöse Gewissen im anderen tragenden, positiven Toleranz wollte er die profane Toleranz einer gleichgiltigen und skeptischen Philosophie unterschieden wissen, die für die Willkür und Zersplitterung in religiösen Dingen, für die Losreißung von der Offenbarung geradezu ein Recht in Anspruch nehme und von dem Staate eine völlige Indifferenz in christlichen und kirchlichen Dingen verlange. In dem Kampfe, der hierüber zwischen Bunsen (Die Zeichen der Zeit 1856) und Stahl geführt wurde, stand, allgemein genommen, ein einseitiger Subjektivismus wider die Würdigung der großen Objektivitäten der Kirche und des christlichen Staates, stand englischer Independentismus gegen deutsches Streben nach Einheit. Persönlich betrachtet, konnte der scharfe und überscharfe Ton der Erwiderung Stahls: „Wider Bunsen" (1855) — wennschon nicht wohlthun, doch kaum befremden, nachdem ihm Bunsen aus dem Stegreif unter dem Zujauchzen urteilsloser Massen schuld gegeben, er predigte Religionshaß und Verfolgung. Daß Stahl kein Ketzerrichter war, beweist am besten sein Vortrag über Kirchenzucht (1845) und seine Mahnung, „daß nicht die Geißel wider die Käufer und Verkäufer, sondern das Schwert des Wortes Gottes die Waffe des Sieges sei. — An diese Schrift von der Kirchenzucht reihen wir eine andere entgegengesetzter Abwehr am passendsten an. Als am 15. August 1845 in öffentlichen Blättern gegen Hengstenbergs Ev. KZ. einerseits, gegen die Bewegung der Lichtfreunde andererseits ein juste milieu, evangelische Bischöfe an der Spitze, mit einer Erklärung auftrat, um ihr Öl statt auf die stürmischen Wogen der erregten öffentlichen Meinung vielmehr ins Feuer zu gießen, erließ Stahl zwei Sendschreiben, worin er die halbe Position dieser rechten Mitte und ihre Verdächtigungen, als handele es sich der orthodoxen Partei um das Papsttum einer Formel, um Herrschsucht und Kirchenbann, ebenso mild wie scharf widerlegte. Vielleicht existiert keine Schrift von Stahl, in der er auf so wenig Seiten seine christlichen, kirchlichen und theologischen Grundsätze zusammengedrängt hat. Daß es unter dem Banner der Augustana sich nicht um theologische Spitzfindigkeiten, nicht um wissenschaftliche Fassungen und Vermittelungen, sondern um die Tiefen des geoffenbarten Wortes, um die Heiligtümer des erleuchteten religiösen Gemütes, nicht um Lehren zunächst, sondern um unveränderliche Thatsachen, mithin in dem Kampfe wider die Lichtfreunde nicht um Herrschaft einer Partei, sondern um Erhaltung der deutschen evangelischen Kirche selbst handele, daß eben Gott und nicht das Volk Quelle und Herr der Religion sei, daß aber in dem Zustande allgemeiner Gleichgiltigkeit der Gemeinden gegen

das Evangelium das Kirchenregiment sich nicht schlechthin auf den Rechtsboden des Bekenntnisses zu stützen, sondern dem lebendigen Wachstum evangelischer Erkenntnis aus sich heraus die Verdrängung des Gegensatzes anzuvertrauen und darum auch eine Geräumigkeit für öffentliche Lehre zu gewähren habe, daß die Kirche sich nicht grund- und inhaltslos auf die Subjektivität als solche bauen lasse, daß endlich eine drohende kirchliche Krisis ihre Heilung nicht in einer unter dem Einflusse eben dieser Krisis gebildeten Verfassung finden werde: — dies die tragenden und treibenden Grundgedanken der beiden Sendschreiben, die sich schließlich über das Verhältnis der objektiven Bekenntnisnorm zur individuellen Glaubensfreiheit in die beiden Worte zusammenfassen: „Feststellung der Augsburgischen Konfession als theologischer und rechtlicher Grundlage für die Kirche, Freiheit und Weite für den Einzelnen! Ohne jenes keine gesicherte Erhaltung der Glaubenssubstanz in der Kirche und keine rechtliche Ordnung, ohne dieses keine innere lebendige Entwickelung und keine Befriedigung für das Bedürfnis der Zeit!" So huldigt Stahl dem für alles Regiment, auch für das der Kirche so wichtigen Kanon, daß das konkrete Leben — bei seiner Inkongruenz der Erfüllung mit dem Postulat — die Prinzipien weder um deswillen aufgeben dürfe, weil sie nicht völlig durchführbar seien, noch um deswillen sie mit Nichtachtung der Freiheit durchführen, weil sie sonst nicht folgerichtig beständen, daß auch die Hauptlehren in ihrem bekenntnismäßig geschlossenen Zusammenhange die Geltung nicht einer beengenden Vorschrift für den Einzelnen, sondern eines Fundamentes hätten, auf dem die Kirche als Ganzes ruhe. Für das spätere Werk Stahls über die Union, sowie für die bekannte Präsidialrede vom Stuttgarter Kirchentage ist sehr es beachtenswert, daß in jenem Sendschreiben ausdrücklich und wiederholt betont wird, wie nicht das, was etwa an der Augsburgischen Konfession bloß theologische Fassung sei, als die Gemeinsamkeit der Kirche betrachtet werden dürfe, sondern nur „jene Kernlehren, welche die Thaten Gottes zur Erlösung der Menschheit bezeichnen und die innere Lebensstellung des Menschen zu Gott und dem Heiland bestimmen".

Wenden wir uns nun zu den größeren theologischen Werken Stahls.

Teils durch Vorarbeiten für die letzte Abteilung seines Werkes über Philosophie des Rechts, teils durch die Vorlesungen über Kirchenrecht an der Universität Erlangen war Stahl auf das genauere Studium der protestantischen Kirchenverfassung geführt worden, dessen Resultate er 1840 in seinem Werke: „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" — veröffentlichte. Der Titel versprach zu viel, die reformierte Kirchenverfassung kam nicht zur Durchführung. Sein Ziel war, die Wiederherstellung der alten protestantischen Verfassungslehre, jedoch gemildert im Geiste Speners und wissenschaftlich berichtigt, zu unternehmen. Er versuchte zu zeigen, daß die drei Systeme, Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem, nicht bloße Erklärungsversuche der landesherrlichen Gewalt, sondern Ansichten über das Wesen der Kirchengewalt, ja der Kirche selbst seien, keineswegs zufällige Versuche Einzelner, sondern Ausflüsse der herrschenden Ansicht einer Epoche, und so den drei Epochen der theologischen Entwickelung, der orthodoxen, pietistischen und rationalistischen, entsprächen. Im Zusammenhange mit der jedesmaligen politischen Richtung bezeichne das erste System die Selbstständigkeit der Institution der Kirche im Staate, das Territorialsystem die Alleingewalt des Landesherrn, das Kollegialsystem die Herrschaft der Majoritäten. So entschieden Stahl die territorialistische Richtung bekämpft, so wenig kann er sich dem entgegengesetzten Streben anschließen, die Kirche vom Staate zu lösen oder doch jeden Einfluß weltlicher Obrigkeit auf die inneren Kirchenangelegenheiten zu beseitigen. Jenes ist ihm schlechthin widerkirchlich, dieses zum mindesten unprotestantisch. Befasse doch der Begriff „Kirche" außer den göttlichen Stiftungen und dem in erleuchteten Zeiten erweckten Bekenntnis die in Freiheit ausgebildete geschichtliche Verfassung! (Aufl. II, S. 68). Sei nun aber die gegenwärtige Kirchengewalt der Landesfürsten nicht normal, sei sie nur bei einer inneren Ehrfurcht ihrer Träger vor der Kirche als einer göttlichen Anstalt zuträglich, so müsse der Episkopat, ohne Versündigung an der historischen Richtung, allmählich durch eine intensive Steigerung des kirchlichen Geistes erstrebt werden. Die Voraussetzungen, von denen Stahl bei dieser Empfehlung der Episkopalverfassung ausgeht, sind diese: Gemeinde sind die im Glauben verbundenen Menschen, Kirche die gottgestiftete Institution über den Menschen; die Thätigkeit der Gemeinde ist eine Thätigkeit der Menschen gegen Gott, die der Kirche eine Thätigkeit in Vollmacht Gottes gegen die Menschen; die Gemeinde ist nur der Inbegriff der gegenwärtigen Menschen, die Kirche der historische Bestand durch alle Zeiten. Die Kirche hat also ein bindendes Ansehen über die Gemeinde. Soll nun die Kirche nicht in isolierte Lokalgemeinden zerfallen, so ist eine höhere konzentrierende Macht nötig, die entweder durch

stets neue Wahl nur vorübergehend Einzelnen aus dem Lehr- und Laienstande übertragen wird: dies die presbyteriale Verfassung mit ihrem bloß gemeindlichen Charakter — oder Einigen aus dem Lehrstande bleibend zukommt, die bereits allein und persönlich einen kleinen Sprengel zu leiten haben: dies das autokratische Prinzip der episkopalen Verfassung mit ihrem kirchlichen Charakter. Dem Staate gegenüber notwendig, dem inneren Zustande der Kirche förderlich, der uralten apostolischen Einrichtung, sowie biblischer Maßgabe entsprechend, dem protestantischen Bekenntnis in Wort und Geist homogen, sind nach Stahls Meinung im Episkopalsystem feste Punkte vorhanden, gegebene und auf Lebenszeit bleibende Autoritäten, statt großer Versammlungen bestimmte Persönlichkeiten, unmittelbare Subjekte der Kirchengewalt, die zugleich Pfleger der Seelsorge sind. Ein deutsches evangelisches Episkopat wird den rechten Damm gegen Bedrückung von außen, einen Damm gegen Abfall und Zerstörung von innen bilden. Obwohl durch den Zusammentritt der Bischöfe die Kirche allein in ihrer Einheit berät und beschließt, ist die Teilnahme und Mitwirkung des gesamten Lehr- und Laienstandes an der Lenkung der Kirche nicht ausgeschlossen. Wie steht nun Stahl zu der Presbyterial- und Synodalverfassung, auf die er in der zweiten Auflage seines Kirchenrechts (1862) ausführlicher eingeht? Nachdem er die „Grundtäuschungen" bekämpft hat, als ob unsichtbare und sichtbare Kirche, jede als eine Sache für sich, ohne Zusammenhang mit der anderen erscheine, als ob Gemeinde und Kirche identisch, als ob das allgemeine Priestertum das gestaltende Prinzip der Verfassung, statt nur die Grundlage der Verfassung sei, als ob endlich in der apostolischen Kirche jemals geistliche Prediger (ministri) und weltliche Regierer (presbyteri) sich gegenübergestanden hätten, kommt er zu dem Satze, daß die Bereicherung durch calvinische resp. Synodalelemente nicht abzuweisen sei, sobald die Gemeinde durch das Lehramt, nicht aber das Lehramt durch die Gemeinde aufgenommen werde. Nur sei angesichts einer verschwimmenden Theologie, angesichts der großen glaubenslosen Massen, der die Kirche unterminierenden Feinde der Zeitpunkt der Heranziehung der Gemeinde für die Teilnahme am Kirchenregimente schlecht gewählt. In wie viel prinzipiellen kirchenrechtlichen Punkten auch unsere Polemik gegen Stahl notwendig wird, wie entschieden wir uns im Namen der Einen ἐκκλησία des NTs gegen die Gegenüberstellung von Kirche und Gemeinde, im Namen des lebendigen Organismus gegen die rein gesetzliche Auffassung der Kirche als einer Institution, im Namen des allgemeinen Priestertums gegen jedes anderswoher entlehnte Verfassungsprinzip zu verwahren haben: darin müssen wir Stahl vollständig beipflichten, daß die Überschätzung der Synodaleinrichtung, als beruhe auf ihr alle Legitimität der Gewalt in der evangelischen Kirche, noch unheilvoller wirken würde, als der Mangel an Synoden. Die evangelische Kirche braucht nicht erst ihren Geburtstag zu beschließen. Wie ursprünglich gesund Stahl in Bezug auf kirchliche Verfassungsfragen stand, bezeichnet in der ersten Auflage seine Erklärung, daß jedesmal die nach den gegebenen Zuständen möglichst wahre und förderliche Form anzustreben, daß aber die Verfassung nicht das Wesen der Kirche sei, sondern der „Geist, der die Gemeinschaft erfüllt, und der Glaube, der in Wort und That bekannt wird". Ebenso einsichtig unterscheidet er in der zweiten Auflage S. 249 die göttliche Anordnung, die uns das allgemeine Prinzip und Element gebe, und die nähere Durchbildung, welche Sache der menschlichen Freiheit sei.

Das letzte theologische Werk Stahls, wenn wir von der zweiten Auflage seines Kirchenrechts und den in das kirchliche Gebiet eingreifenden Vorlesungen „Über die Parteien in Kirche und Staat" absehen, ist „Die lutherische Kirche und die Union, eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage", ein Buch, das ominös genug das abweisende Wort Luthers beim Marburger Religionsgespräch — „ihr habt einen anderen Geist denn wir" — an seiner Stirne trägt. Dieser andere Geist soll der antimysteriöse Zug sein, der durch Zwingli und durch die ganze reformierte Kirche hindurchgehe, „jene Leugnung der gnadenvollen Kraft aller göttlichen Einrichtungen als Mittelursachen", die in der Lehre vom Sakrament und der Prädestination, in Kultus und Kirchenregiment der Reformierten gleichmäßig hervortrete und einer Einigung mit den Lutheranern für immer ein unbedingtes Hindernis entgegensetze. Ein Interesse an der Union hätten die Reformierten, die bei einer Union nur gewinnen könnten, d. h. erobern und das Lutherische wegzehren würden, ein Interesse ferner der Pietismus mit seiner relativen Gleichgiltigkeit gegen Lehrunterschiede um der praktischen Interessen willen, ein Interesse einige Kirchenrechtslehrer, welche die Einheit der deutschen evangelischen Kirche als das Ursprüngliche darzulegen versuchten, vor allem die Vermittelungstheologie, die auf die Möglichkeit einer unbedingt reinen Lehre verzichtend und in der hl. Schrift selber, der Einheit des Glaubens

unbeschadet, gegensätzliche Lehrtropen behauptend, die gesamte Kirchenlehre als in einem unaufhörlichen Flusse begriffen betrachte und den Schlüssel zur Verständigung der Schwesterkirche in dem „fundamental und nicht fundamental" gefunden zu haben wähne. Das Wahre an der Union sei die innere Wertschätzung der Gemeinschaft überhaupt (!), die Würdigung der verschiedenen Eigentümlichkeiten vermöge eines für das Objektive allmählich gereiften historischen Sinnes, der evangelische Gedanke von der unsichtbaren Kirche, das Einstehen aller Kinder Gottes für die gemeinsamen Gnadengüter im Kampfe gegen Nationalismus, Pantheismus, Materialismus, das Wahre die große Thatsache, daß Gott in der Gegenwart gleichsam auf eine Weile von seiner bisherigen Führung der Kirche abgebrochen und von Person zu Person in der Seele sich kundgegeben habe, unbekümmert um lutherisch oder reformiert! Die wahre Katholicität aber habe an der Union nicht ihren Anfang, sondern ihr Gegenteil S. 466, die evangelische Allianz vollends sei dem interkonfessionellen Frieden so wenig förderlich, als die Jesuiten. Warum überhaupt eine Einigung nur mit den Reformierten, warum nicht ebenso ein Bündnis mit den Gläubigen unter den römischen Katholiken?

Das Buch schließt mit einer Nutzanwendung auf die preußische Union. Im Jahre 1817 sei hier eine Bekenntnisgemeinschaft beabsichtigt, 1834 das spezielle Bekenntnis wieder freigegeben und gewährleistet worden. Einer Separation müsse man sich enthalten, damit die lutherische Kirche nicht auf viele ihren Einfluß einbüße und damit nicht die Trennung zwischen Kirche und Staat gefördert werde, dringen auf eine itio in partes innerhalb des Kirchenregiments bei Bekenntnisfragen, falls sich nicht das Vollkommene, die Gliederung der Behörde in bekenntnismäßig gesonderte Senate, erreichen lasse, dringen auf ein bestimmtes Ordinationsformular statt der vagen Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche, dringen auf die agendarische Spendeformel und zwar als auf ein gutes Recht und nicht bloß als auf eine Vergünstigung, dringen und bestehen darauf, daß die Teilnahme der Reformierten am lutherischen Abendmahl nur eine thatsächliche Gewährung, niemals einen grundsätzlichen Anspruch bedeute. Er gesteht zu, daß die Union, nachdem sie einen so langen Zeitraum thatsächlich bestanden habe, auch nach rechtlichen Grundsätzen nicht ignoriert werden könne, gleichwohl habe die lutherische Kirche nicht durch einen Akt der Staatsgewalt aufgehoben werden können.

Es ist hier nicht der Ort, in eine eingehende Besprechung des Buches über die Union einzutreten; Gegenschriften sind von Sack, von Thomas erschienen, jede von anderen Gesichtspunkten; im Grunde ist das frühere Julius Müllersche Werk „Die Union und ihr göttliches Recht" in den meisten Partien von Stahl unbesprochen, in fast jeder, wie uns scheint, unwiderlegt geblieben. Das πρῶτον ψεῦδος bei Stahl ist eine Überspannung des Gegensatzes zwischen Lutherisch und Reformiert, er unterschätzt die gemeinsame Wurzel in den großen Mysterien 1 Ti 3, 16, sowie in den beiden reformatorischen Prinzipien, er steigert und überspannt die charismatische Charakterisierung zu einer unversöhnlichen Differenz des Geistes und der Geister.

Die bisherige Darlegung hat bereits ergeben, daß Stahl, wiewohl 30 Jahre seines öffentlichen Lebens hindurch in der Substanz seiner Überzeugungen immer derselbe, doch nicht von Einseitigkeiten, Zuspitzungen und Überspannungen frei geblieben ist, die sich formell mit aus seinen parlamentarischen Kämpfen, an erster Stelle aus seiner Lust an pointierter Gegenüberstellung vermeinter oder wirklicher Gegensätze, — materiell aus der Sehnsucht nach Sicherung des kirchlichen und staatlichen Bestandes angesichts der 1848er Revolution erklären, die aber oft mit seiner ursprünglich milden und evangelischen Persönlichkeit auffallend kontrastieren. Denn so scharfgeschnitten sein Gesicht, so blitzend sein Auge, so scharf und bestimmt sein Wort, so war doch in Stahls Seele (wie in seinem Körperbau) etwas Zartes, Mildes. Demut rühmen ihm Freunde und Gegner nach. „Niemals," sagt sein vieljähriger Freund v. Gerlach in einer Gedächtnisrede (Berlin 1862, Heinicke), „habe ich mitten in den Parteikämpfen Bitterkeit oder persönliche Gereiztheit an ihm wahrgenommen. Seine Haltung war mitten im Glanz der Welt, mitten unter den Schlangenwindungen der politischen Parteikämpfe frei, fest, edel. Die höchsten Ideale des Rechts und der Freiheit, Glauben und Einigkeit erfüllten seine Seele". Ein hingebungsvoller Freund den Freunden (s. z. B. den schönen Nachruf an seinen ihm vorangegangenen Freund und Kampfgenossen Hermann v. Rotenhan), mit seiner Gattin in der glücklichsten Ehe lebend, seinem Könige mit hoher Begeisterung zugethan, der Kirche treues Glied, gegen Notleidende barmherzig, selber so uneigennützig, daß er bei seinem mäßigen Professorengehalte drei mühevolle Ehrenämter ohne jede Vergütung übernahm, jüngeren

Männern der Wissenschaft ein anregender Führer und treuer Berater, — so steht Stahls Bild als ein durchaus edles im Gedächtnis der deutschen evangelischen Kirche.

Rudolf Kögel †

Stancarus, Franciscus, aus Mantua, gest. 1574. — Litteratur: Nachrichten über ihn bei Lubieniezki, Hist. Ref. Polon. I, V; II, VI; Regenvolscius (Wengierski) Hist. Eccl. Slavon. I, 84; Hartknoch, Preußische K.-Gesch., I, 330 ff. (sein Abschiedsbrief an Herzog Albrecht ebd. S. 344); Bayle, s. v. Stancarus; Calvins Briefwechsel im CR enthält manches (vgl. den Index); desgl. Dalton, Joh. a. Lasco (1881) und Lasciana, Bd III; Orichoviana, ed. Korzeniowski, Krakau 1891, enthält sechs Briefe von St. aus Dubiecko, 1560 f. (S. 722 ff.) und einen Brief an ihn (S. 497). Vgl. Planck, Prot. Lehrbegr. IV, 449 ff.; Heberle, Tüb. Z. 1840, 142 ff. — Schriften: Fr. Stancari, Montuani Ebreae Grammaticae Institutio. Basileae 1547; dess. Ebr. Gram. Compendium (Bas. 1547); dess. De Trinitate et Mediatore Domino n. J. Christo adv. Henr. Bullinger, Petrum Martyrem et do. Calvinum etc. ad magnif. Dom. Nobiles Polonos (Dedikation v. 1. Juni 1561), enthaltend außerdem: Admonitio de libris Calvini; De Dictione exclusiva 'Tantum' in causa Mediatoris; De Officiis Mediatoris, Pontificis et Sacerdotis Domini n. J. Christi (datiert Dubecii 1559) und Examinatio Pinczovianorum super Confessionem fidei, 1561; ders., De Trinitate et Unitate Dei, deque incarnatione et mediatione D. n. J. Christi adv. Trideitas, Arrianos, Eutychianos etc. ad magnif. Dom. Petrum Zborovium . . . A. D. 1567. (Vorrede aus Stobnitz, 1. April 1567). Ueber seine weiteren Schriften vgl. u., sowie Gesners Bibliotheca.

Stancarus (Stancaro), ein Mitglied der italienischen Emigration im Reformationsjahrhundert, hat in scheinbarem Gegensatz gegen seine Genossen, welche die Träger des Unitarismus waren, doch im wesentlichen dieselben Interessen wie sie vertreten und damit eine gewisse Bedeutung für die Dogmengeschichte gewonnen.

Was seine äußeren Lebensumstände betrifft, so sind seine früheren Schicksale dunkel. Nach den Angaben über sein Alter bei seinem Tode, die wir bei Regenvolscius, Hartknoch und Bayle finden, müßte er etwa 1501 geboren sein. Nach Schlüsselburg (Catalogus haereticorum tom. IX, p. 38) hielt er sich in einem Kloster auf, ohne daß uns gesagt würde, welchem Orden er angehörte. Jedenfalls scheint seine Vorbildung nicht wie bei der Mehrzahl seiner Genossen ursprünglich eine mehr humanistische gewesen zu sein. Vielmehr macht er seine spezifisch theologische Bildung, seine Kenntnis der Scholastiker, wie auch der hebräischen und chaldäischen Sprache mit Ostentation geltend. Auch seine Methode erinnert noch vielfach an die Scholastik. Er beginnt z. B. sein Werk De Trinitate mit Definitionen ganz abstrakter Begriffe, um daraus dann Schlüsse zu ziehen. Aristoteles ist ihm Autorität wie der magister sententiarum. Im Jahre 1543 finden wir ihn nach de Porta (Historia Ref. Rhaeticae p. 89) in Chiavenna, 1546 in Basel, wo er eine hebräische Grammatik und andere Schriften herausgiebt. Von jetzt an nimmt sein Leben den Charakter der Unstätigkeit an, welcher jenen italienischen Flüchtlingen so eigentümlich ist. In Krakau wurde er als Professor angestellt (s. Bd XV. S. 521[a]), bald aber als Ketzer gefangen gesetzt. Er entwich und wurde im Mai 1551 an die Hochschule nach Königsberg berufen. Hier tritt er alsbald gegen Osiander auf. Er stellte dessen Behauptung, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei nach seiner göttlichen Natur, die andere entgegen, daß Christus Mittler sei nur nach seiner menschlichen. Freilich diese These traf eigentlich den Streitpunkt gar nicht. Es handelte sich Osiandern gegenüber ja gar nicht um das Dogma von der Erlösung, sondern von der Rechtfertigung. Das religiöse Interesse, das der Behauptung Osianders zu Grunde lag, war St. unverständlich. Nirgends tritt uns in seinen Schriften eine Rücksichtnahme auf das subjektive Heilsleben entgegen, sein Sinnen ist durchaus auf die theoretischen Probleme gerichtet, welche die Trinitätslehre und Christologie darbot. Die übrigen Gegner Osianders mochten ihm denn auch zu fühlen geben, daß seine Bundesgenossenschaft ihnen wenig willkommen sei. Schon am 23. August desselben Jahres fordert er denn seine Entlassung in einem trotzigen Schreiben an den Herzog, dann wandte er sich nach Frankfurt a. O., wo er die gleiche Stellung wie in Königsberg erhielt. Allein seine Schrift Apologia contra Osiandrum trug den Streit auch auf diesen neuen Schauplatz über. In Musculus fand er einen Gegner. Da der Kurfürst von Brandenburg einschritt und Bugenhagen und Melanchthon zu Hilfe rief, welcher letztere eine Responsio de controversiis Stancari scripta 1553 erließ (CR XXIII, S. 87), so war des Bleibens für diesen Mann auch in Frankfurt nicht lange. Er begab sich nun nach Pinczov zu dem Magnaten Olesnicki, wo er im Sinne der Schweizer reformatorisch thätig war, (Lubinietzki, II, 6 p. 116 sq.), dann nach Großpolen zu dem Grafen Ostrorog, und da sein eigentümlicher Lehrsatz auch hier Anstoß

erregte, nach Ungarn und Siebenbürgen. Bei seiner Rückkehr nach Pinczow 1558 traf er den Kreis von Landsleuten, in denen wir die Anfänger des polnischen Unitarismus zu suchen haben, vor allem den ehemaligen Franziskaner Lismanini und G. Blandrata (s. d. A. Bd III S. 250 u. Heberle a. a. O.). Lismanini hatte schon infolge der früheren Verhandlungen mit St. auf einer Synode in Slomnicki 1554 Gutachten von Petrus Martyr und Bullinger in Zürich über die Frage, ob Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler sei, eingeholt. Als daher nach des St. Rückkehr die Frage auf einer Synode in Pinczow sofort wieder zur Verhandlung kam (Lub. a. a. O. S. 117), so wurde der Streit bald wieder über die polnische Grenze hinausgetragen, um so mehr, als St. eine dialektische Gewandtheit entwickelte, welche seinen Gegnern den Triumph nicht leicht machte. Vergebens wurde Synode auf Synode gehalten. Die wichtigste wieder in Pinczow 1559 (Lub. a. a. O. S. 148), wo die Ketzernamen des Arius und Sabellius von den beiden Parteien gegeneinander ausgespielt wurden. Der Superintendent von Kleinpolen Felix Cruciger mußte wieder die Hilfe von Zürich und Genf in Anspruch nehmen. Calvin, der wohl fühlte, wie er hier vor einem schweren Dilemma stehe, wie der drohende Unitarismus eines Blandrata aus einer Verwerfung des Satzes des St. ebenso Vorteil ziehen werde, wie eine Billigung desselben den ohnehin gegen Genf erhobenen Vorwurf des Nestorianismus bekräftigen müßte, antwortete in einem Responsum der Genfer Kirche (Tractatus theol. p. 682) und in einem weiteren Schreiben ohne Datum (Epistolae et responsa p. 290). Die Züricher antworteten in zwei Schreiben, einem an Cruciger vom 27. Mai 1560 und einem an etliche polnische Magnaten, März 1561 (beide bei Froschover 1561 gedruckt). St., der sich unterdessen zu dem Magnaten Stadnicius von Dubietzk zurückgezogen hatte, schrieb dagegen: De Trinitate et Mediatore (s. o.). Durch Josias Simler ließen die Züricher 1563 eine Responsio ad maledicum Francisci Stancari Mantuani librum ausgehen. Lismanini und Statorius schrieben gleichfalls gegen ihn, letzterer 1561, ersterer 1563 (Sandii Bibl. antit. p. 35. 47). St. wandte sich gegen seine antitrinitarischen Landsleute noch in zwei weiteren Schriften: De Trinitate et Unitate Dei, 1567 (s. o.), und in einer kürzeren von 1568. Damit scheint das Interesse denn aber auch sich erschöpft zu haben. Er fand etliche Anhänger, besonders den Andreas Fricius (Lub. a. a. O. I, 1 S. 19). Aber der Streit erlosch doch, wie es scheint, noch ehe St. 1574 in Stobnitz bei dem genannten Zborovius starb.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß das Interesse, von dem St. bei Aufstellung seiner dogmatischen Behauptung, die so viel Staub aufwirbelte, bewegt war, so weit wir sehen können, kein spezifisch religiöses war. In keiner seiner Schriften begegnet uns ein Klang einer wärmeren Herzensteilnahme. Wenn er schmäht, und er thut das reichlich (s. die Zusammenstellung von Schimpfreden in Simlers Responsio p. 46), so erscheint es nicht als der Erguß eines in seinen heiligsten Überzeugungen gekränkten Gemüts, sondern eines überreizten Selbstbewußtseins, das durchaus Recht haben und die Tragweite der eigenen Behauptungen möglichst hoch taxiert wissen will. Neben einer Sammlung von Ketzernamen, die er seinen Gegnern an den Kopf wirft, sind es darum vor allem abschätzige Urteile über die Geisteskräfte und die Kenntnisse dieser Gegner, die er in der derbsten Weise über sie ausgießt. Auch in der Art, wie er den Petrus Lombardus, in dem er einen Gewährsmann für seine Behauptung gefunden hatte, über alle Gebühr lobt, ihn für den größten Theologen erklärt neben den hl. Schriftstellern, der mehr wert sei als 100 Luther, 200 Melanchthone, 300 Bullinger, 400 Peter Martyrs, 500 Calvine, in denen allen man, wenn man sie im Mörser zerstieße, keine Unze wahrer Theologie finden würde (Simler a. a. O. S. 44[b]), zeigt sich eine Neigung zu Paradoxien, wie sie nur die Eitelkeit einzugeben pflegt.

So heftig sich St. gegen einen Gentilis, Lismanini, Blandrata ereifert, die Extreme des Sabellianismus und Arianismus berühren sich doch merkwürdig. Indem St. den Gedanken der Homousie in seinen letzten Konsequenzen geltend zu machen sucht, hebt er faktisch die Menschwerdung auf. In seiner Schrift De Trinitate geht er von einem Gottesbegriff aus, der so abstrakt ist, daß ein konsequentes Denken auf pantheistische Konsequenzen kommen zu müssen scheint (cf. F. C. 4[a]), wie denn seine Unterscheidung von natura naturans und natura naturata an Scotus Erigena anklingt. Dieses göttliche Wesen kommt nun den drei Personen in ganz gleicher Weise zu. Die eine essentia oder substantia ist simplicissima, indivisibilis, maxime propria, non specifica aut generica, immutabilis, immultiplicabilis, incorruptibilis, una tantum numero. Daher folgt, daß die drei Personen der Eine Gott sind (a. a. O. B 4, a). Der Begriff der Person in seiner Anwendung auf die Gottheit läßt sich nicht weiter er-

klären. St. nimmt diese Unterschiede von Vater, Sohn und Geist einfach als gegebene auf. Er sucht sie nicht aus dem Wesen Gottes abzuleiten. Sein Bestreben ist nur darauf gerichtet, zu zeigen, daß, abgesehen von den Proprietäten der einzelnen Personen, der paternitas, filiatio, Spiratio passiva, dieselben in ihrem Sein und Wirken schlechterdings identisch seien. Die Konsequenz für die Christologie ist dann, daß die Menschwerdung That der gesamten Trinität ist. Nur die menschliche Natur in dem Gottmenschen ist gesandt. Die göttliche ist die sendende (a. a. O. F. Hh. 2, 1), ja wenn Christus Jo 14 sagt, daß der Vater kommen werde, um in den Gläubigen zu wohnen, so könnte man nach St. folgerichtig auch sagen, daß der Vater gesandt sei. So ist denn die incarnatio im aktiven Sinn That der Dreieinigkeit, wenn auch der Sohn allein Mensch geworden ist (a. a. O. F. Kh. 3, 2). Warum es gerade der Sohn war, der die menschliche Natur angenommen hat, dies wird nicht weiter erklärt.

Es ist klar, daß wir damit denn auch zu einem nestorianischen Dualismus in Christo gedrängt sind, der die unio personalis, welche St. festhalten will, völlig entwerten muß. Kann er uns nicht erklären, was die trinitarische Person für eine Bedeutung haben soll, so bleibt auch der Begriff Person in seiner Anwendung auf den Gottmenschen völlig inhaltsleer — von irgend welcher realen Idiomenkommunikation kann nicht die Rede sein. Die zwei Naturen sind in der That zwei selbstständige Wesen, die nur durch den nicht weiter erklärbaren Begriff der Person miteinander verknüpft sind. Hieraus ergiebt sich nun, welchen Sinn die Behauptung des St. hatte, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler sei. Schon das ist bezeichnend, daß St. den Namen Christus überhaupt nur auf die menschliche Natur bezogen wissen will, wogegen Jesus die göttliche bezeichnen soll. Während die Worte: Vater, Sohn und Geist nur einen Namen bezeichnen sollen, weil nur eine Substanz, trägt dagegen jede der beiden in der Person des inkarnierten Sohnes verbundenen Naturen ihren eigenen Namen (a. a. O. F. S. 3, 1 ff.). Soferne nun doch Christus der Ausdruck für die ganze Berufsstellung dieses inkarnierten Sohnes ist, wird damit diese ganze Berufsthätigkeit auf die menschliche Seite übertragen. In der That wird zum Mittlergeschäfte auch überhaupt alles Thun des inkarnierten Gottessohnes gerechnet, das docere so gut als das satisfacere. Wenn die mittlerische Thätigkeit der göttlichen Natur bezw. die Beteiligung der letzteren an dieser Thätigkeit verworfen wurde, weil dadurch die divinitas in servilem conditionem herabgedrückt werde, so ist ja klar, daß mit dieser Einwendung die Menschwerdung selbst geleugnet wird im Prinzip, noch mehr, wenn behauptet wird, daß damit die Personen in der Trinität getrennt werden, dann sind die Konsequenzen der assumptio durch den Sohn negiert, denn diese assumptio, wenn sie ernst gemeint sein soll, wäre ja doch immer auch eine personalis operatio. Umgekehrt wie St. mit Vorliebe die Einwendung macht, daß, eine solche Beteiligung der göttlichen Natur vorausgesetzt, der Sohn sein eigener Mittler werde, ist ja klar, daß diese menschliche Natur als Subjekt gedacht ist, das in persönlicher Selbstständigkeit dieser mit der eigenen Person doch verbundenen göttlichen Natur gegenüber gedacht wird, wie denn ja auch St., freilich im Anschluß an die kirchlichen Lehrbestimmungen, die beiden Willen in dem Gottmenschen betont und unabhängig voneinander wirken läßt. Damit hat er denn deutlich genug die persönliche Einheit durchschnitten. Ist endlich die Zurückführung der mittlerischen Wirksamkeit auf beide Naturen nach seiner Ansicht eine Vermischung der letzteren untereinander, so ist damit auch ausdrücklich ausgesprochen, daß die Naturen in Wahrheit Personen sind (vgl. die Zusammenstellung der vier Argumente des St. bei Simler a. a. O. S. 6). Freilich will er doch wieder nicht schlechthin eine Mitwirkung der göttlichen Natur ausschließen, da ja sonst allzu klar der ganze Wert der Menschwerdung aufgehoben wäre. Allein diese Mitwirkung besteht doch nur darin, daß die ganze Trinität autor unseres Heils ist, der Mensch Christus aber das Organ und der Mittler, durch welchen die Trinität uns erlöst (de Trin. F. T. 2, b). In diesem homo Christus hat sich die Konsequenz vollends völlig verraten. Die Gottmenschheit wird zur Wirkung der Trinität, welche nur der Name für den einheitlichen Gott ist, auf den Menschen Christus.

Der lutherische Versuch, die Christologie durch nähere Ausführung der Idiomenkommunikation fortzubilden, fand solchen unitarischen und nestorianischen Konsequenzen gegenüber seine Rechtfertigung und erwies sich auch als wirklich wertvolle Basis des Kampfes. Außer Melanchthon in der erwähnten Responsio vom Jahre 1553 haben nachträglich Wigand in einer Schrift de Stancarismo 1585 und Schlüsselburg in seinem Catalogus haereticorum vom lutherischen Standpunkte aus sich mit der Widerlegung dieser Häresie befaßt. (D. H. Schmidt †) **Benrath.**

Stand Christi, doppelter. — Außer der zum Art. „Kenosis“ Bd X, 246 citierten Litteratur und den historischen Darstellungen der lutherischen und reformierten Dogmatik von Schmid, Schweizer und Heppe ist herauszuheben: Ebrard, Christliche Dogmatik Bd 2, Königsberg 1852; Philippi, Kirchliche Glaubenslehre 3. Aufl. Bd 4, Gütersloh 1885; J. Köstlin, Luthers Theologie, 2. Aufl. 1901.

Von einer Erniedrigung und Erhöhung Christi hat der christliche Glaube immer geredet, wenn er die irdische Erscheinung Jesu einerseits mit der Seinsweise des präexistenten Logos, andererseits mit der gegenwärtigen Weltherrschaft des Mittlers in Vergleich stellte. Die Formel vom doppelten Stande ist aber erst im Zusammenhange mit der bestimmten Deutung geprägt worden, welche Luther und die an ihn angeschlossene christologische Theorie der Inkarnation gab. Neben unbefangenen biblisch-anschaulichen Aussagen, die sich mit der allgemein geläufigen Redeweise decken (Luther zu Jo 14, 20; EA 49, p. 181: „Der Sohn kommt von dem Vater herunter zu uns und hänget sich an uns, und wir hängen wiederum uns an ihn und kommen durch ihn zum Vater.“ Also ebenso wie z. B. Beza, **Conf. christ. fid.** 1560, III, 24: **Venit in terras Christus, ut nos in coelum eveheret**) ergiebt sich aus dem dogmatischen Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes und aus der Übertragung göttlicher Eigenschaften auf Christi menschliche Natur eine Terminologie, die in dem irdischen Leben des Erlösers für die nicht ohne weiteres gegebene menschliche Entwickelung erst durch einen besonderen „Stand der Erniedrigung“ Raum schaffen muß. Die Inkarnation bedeutet danach nicht ein Herabsteigen des Logos, sondern eine Erhebung der zur innigsten Verbindung aufgenommenen menschlichen Natur. Wenn Luther Phi 2, 6ff. als Subjekt der Selbstentäußerung von jeher nicht den präexistenten, sondern den irdischen Christus dachte, so mag ihn dazu auch die erbauliche Verwendbarkeit des menschlichen Vorbildes herablassender Demut geführt haben (Fastenpredigt von 1518, WA I, 268, 39ff. 269, 18ff.; Kirchenpostille EA 8², 168: „Daß Christus habe sich selbst geäußert oder entledigt, das ist, er habe sich gestellet, als legt er die Gottheit von sich und wollte derselbigen nicht brauchen noch sich unterwinden: nicht daß er die Gottheit hätte oder könnte sie ablegen und wegthun, sondern daß er die Gestalt göttlicher Majestät hat abgelegt und nicht Gott gebahret, wie er doch wahrhaftig war“), — aber der dogmatische Grund, mit welchem die Möglichkeit des anderen Verständnisses unbedingt abgelehnt wird, liegt in dem Satze (**de dupl. just.** 1519, WA II, 147, 38f.): **Forma Dei hic non dicitur substantia Dei, quia hac Christus nunquam se exinanivit.** Deutlicher (Weihnachtspredigt 1522 über Hbr 1, 1ff., EA 7², 195): „Göttlich Natur mag weder geniedert noch erhöhet werden.“ Mit der Inkarnation ist die Erhöhung der menschlichen Natur zu göttlicher Herrlichkeit ein für allemal vollendet (EA 7², 195. 206: „Wir müssen gläuben, daß Christus nicht allein ist nach der Gottheit über alle Ding, sondern auch nach der Menschheit.“ „Zugleich er angefangen Mensch zu werden, hat er auch angefangen, Gott zu sein“). Läßt sich diese Abstraktion auch nicht immer festhalten (so daß es gelegentlich auch heißt, Christus habe erst „nach seiner Auffahrt“ angefangen, zur Rechten Gottes zu sitzen: „zuvor hat die Menschheit allda nicht gesessen“. EA 47, 177), so liegt sie doch allen geflissentlich dogmatischen Aussagen zu Grunde (Sermon von dem Sakr. 1526; WA XIX, 491, 17. 29): „Wir gläuben, daß Jesus Christus nach der Menschheit sei gesetzt über alle Kreaturen . . . Daß er aber leiblich hinaufgenommen ist, ist geschehen des zum Wahrzeichen“ (1543, zu 2 Sa 23, 1ff., EA 37, 33: „Nach der zeitlichen, menschlichen Geburt ist ihm auch die ewige Gewalt Gottes gegeben . . . Davon redet er Mt 11: . . . Da ich Mensch ward, hab ich sie zeitlich empfangen nach der Menschheit, und heimlich gehalten bis auf mein Auferstehen und Auffahrt, da es hat sollen offenbart und verkläret werden“). Namentlich Brenz (**de personali unione duarum naturaram** 1561, p. 923, 1018, 1041; vgl. darüber und über die maßvollere Haltung des M. Chemnitz Bd IV, 257, 9ff.) pflegte zu betonen, daß die wirkliche **ascensio** bereits bei der Menschwerdung geschehen, was dann in die Konkordienformel überging (Bd X, 261, 12ff.).

Das Leben Jesu in den Grenzen einer menschlichen Entwickelung ruht also auf jenem Akt der Selbstbeschränkung des Gottmenschen — nicht des Logos — der Phi 2 beschrieben sein soll: so kommt der **status exinanitionis** zu stande. Die Erhöhung oder, wie Brenz mit Vorliebe sagt, die „Majestät“ Christi war selbstverständlich gegeben: das Problem ist das Zustandekommen der Erniedrigung. Dies drückt sich auch in der Thatsache aus, daß die Formel vom **status exinanitionis** (Konkordienformel R 608, 11; 767, 25. 26) zuerst geprägt wurde und schon bei Brenz geläufig ist, während man noch

geraume Zeit nur allgemein von Christi Erhöhung, Herrlichkeit oder Majestät sprach. Die Konkordienformel gebraucht den Terminus „status" exaltationis noch nicht (ebenso Chemnitz, de duabus naturis in Christo 1580, der cp. 32 f. in die bei der Menschwerdung vollzogene exaltatio humanae naturae nur ein tempus exinanitionis einzeichnet): denn mit der Auferstehung oder Himmelfahrt beginnt nicht in Wirklichkeit ein neuer „Stand", sondern nur eine neue Erscheinungsweise Christi, und ein dogmatisch konsequenter Gebrauch des Ausdrucks für Jesu Erdenleben, welches ja zugleich durch den status exinanitionis ausgefüllt war, konnte nicht wohl in Frage kommen. Der Terminus ist also auf lutherischem Boden überhaupt nicht aus der Sache, sondern nur aus dem Bedürfnis formaler Abgleichung entstanden, dem die Dogmatiker erst sehr allmählich nachgaben. Hafenreffer (Loci theol. 1600) ist vielleicht der erste, der geradezu die „Stände" differenziert, aber noch mit feinem Gefühl für das im Rahmen seiner Lehrweise Zulässige dem status exinanitionis den status glorificationis seit der Auferstehung (die Höllenfahrt scheint übersehen) und majestatis seit der Himmelfahrt gegenüberstellt und dabei ausdrücklich bemerkt, daß es sich lediglich um die plenaria usurpatio der seit der Inkarnation dem Menschen Jesus eignen Majestät handle.

Die ausgebildete Lehre von den beiden Ständen giebt am ausführlichsten Joh. Gerhard (Loci theol. IV, 14 § 293 ff.): Communicatio divinarum idiomatum facta est in primo incarnationis momento, sed plenam eorum usurpationem distulit Christus in suam ad coelos ascensionem et ad dextram Dei collocationem; inde promanat distinctio inter statum exinanitionis et exaltationis. Ist auch in sensu ecclesiastico d. h. im Sprachgebrauch der Väter von einer Erniedrigung des Logos die Rede, qua se inclinavit ad miserandum nostri, so handelt es sich doch in sensu biblico d. h. in der dogmatischen Verwendung von Phi 2 um die Kenose des dort „Jesus Christus" genannten Subjekts, also des λόγος incarnatus: humiliatio proprie sic dicta simplici Deitati asscribi nequit, infert enim quandam mutabilitatem naturae humiliatae (§ 294 vgl. 302). Ist es also die menschliche Natur, die sich der vermöge der unio personalis empfangenen forma Dei entäußert, so kann doch auch bei dieser von einem wirklichen Abstreifen der ihr soeben beigelegten göttlichen Eigenschaften nicht die Rede sein (§ 303): exinanitio non est omnimoda carentia vel absentia . . . Deitatis ac communicatae carni majestatis, sed retractio usus et intermissio. Dem entsprechend bringt der status exaltationis nicht erst die Mitteilung der göttlichen Majestät an die menschliche Natur, sondern nur deren plenarius usus, in dem die forma servi nunmehr abgelegt wird (§ 311, 298; Konkordienformel R 608, 16).

Die Vorstellungen über die Weise, in welcher der Gottmensch während seines Erdenlebens seine Majestät zurückzog, blieben zunächst noch unbestimmt: der in der Konkordienformel nur leise zugedeckte Gegensatz zwischen dem spekulativ-konsequenten Brenz und dem praktisch-vorsichtigeren Chemnitz lebte seit 1616 in dem Streite der Tübinger und Gießener über bloße κρύψις oder wirkliche κένωσις der göttlichen Eigenschaften wieder auf (Bd X, 261 f.). Die allgemeine Voraussetzung der lutherischen Orthodoxie, daß die menschliche Natur seit der Inkarnation in beiden Ständen im unablöslichen Besitz der mitgeteilten göttlichen Eigenschaften bleibt, worin eben der Wert ihrer assumptio für unsere Erlösung ruht, steht beiderseits fest: nur das Verhältnis der possessio zur faktischen usurpatio wird verschieden bestimmt.

Die Abgrenzung der beiden Stände innerhalb des Lebens Jesu ist stereotyp und gewährt nur bezüglich des Anfangspunktes ein etwas größeres Interesse. Wann beginnt der status exinanitionis? Luthers anschaulich-erbauliche Ausdeutungen von Phi 2 legen den Gedanken nahe, daß die Entäußerung ein fast nachweisbarer Akt oder ein ständiges bewußtes Verhalten des Gottmenschen während seines demütigen Erdenwandels war (EA 8², 169: „Durch die Geburt von Maria ward er ein natürlich Mensch, aber da hätte er noch möcht in derselben Menschheit sich über alle Menschen erheben und niemand dienen. Das alles ließ er und ward wie ein Mensch"): die conceptio brächte etwa die Erhebung der menschlichen Natur zur göttlichen Majestät, und erst danach begönne die bewußte Selbstbeschränkung. Die Dogmatiker treiben den Gedanken jedoch weiter und lassen den Stand der Erniedrigung bereits mit der Empfängnis beginnen (Gerh. § 304: Status exinanitionis incipit in primo incarnationis momento et durat usque ad tempus sepulturae inclusive). Da die Erniedrigung aber nicht in der Annahme der menschlichen Natur, sondern der forma servi bestehen soll, wird die Menschwerdung an sich von ihrer unangemessenen Form unterschieden: die Inkarnation

des Logos ist keine Erniedrigung desselben, sondern eine exaltatio naturae humanae; dagegen ist die Empfängnis der erste Akt der Erniedrigung des Gottmenschen (Gerh. § 304: Distinguendum inter incarnationem et incarnationis modum. Potuisset Dei filius immediata creatione humanam naturam formare eandemque in personae unitatem assumendo homo fieri . . ., sed propter nos et nostram salutem non solum homo fieri, sed etiam ex nostra carne humanam naturam assumere et infirmitatibus, quae in conceptione ac nativitate infantulis accidere consueverunt, sponte seipsum subjicere voluit). Diese logische Distinktion beseitigt doch nicht den Widerspruch, daß der Gottmensch, der im Momente der Konzeption erst entsteht, zugleich diesen Moment als ersten seiner Erniedrigung bewirken soll: darin offenbart sich nicht spekulativer Tiefsinn (Schneckenburger p. 18 ff.), sondern eine Konsequenz, deren Absurdität die ganze scholastische Lehrform sprengen muß. — Der Stand der Erhöhung beginnt mit der Höllenfahrt als dem Triumph des mit Leib und Seele in der Hölle erscheinenden Gottmenschen über die Teufel. Dafür kann auf die Darstellung Bd VIII, 203 ff. verwiesen werden. Nachzutragen ist nur, daß neben Aepinus (Bd I, 230, 31 ff.) auch der Stuttgarter Hofprediger Johann Parsimonius seit 1565 eine spiritualisierende Ansicht geäußert hatte: die Höllenfahrt bedeutet, daß Christus bei Lebzeiten die Schmerzen der Hölle erduldet habe, sie gehört also zu seinem Leiden. Diese der reformierten Orthodoxie ungefähr entsprechende Deutung wurde durch den 9. Artikel der Konkordienformel endgiltig beseitigt (Genaueres bei Frank, Theologie der Konkordienformel III, 421 ff.).

Für die reformierte Theologie besitzt die Lehre vom doppelten Stande eine sehr geringe dogmatische Tragweite. Da man viel weniger den dogmatischen Satz von der Unveränderlichkeit Gottes als die praktisch-biblische Anschauung der wahrhaft menschlichen Entwickelung Jesu vor Augen hatte, konnte man die Rede von einer Erniedrigung Christi im allgemeinsten Sinne aufnehmen und eine wirkliche Erhöhung sich daran schließen lassen. Ohne den Vorgang der lutherischen Christologie freilich würden die aus Phi 2 entlehnten Formeln auf reformiertem Boden nie eine besondere Rolle gespielt haben: es ist aber charakteristisch, daß es wahrscheinlich die reformierte Theologie gewesen ist, welche die übernommene Formel vom status exinanitionis durch den status exaltationis abrundete, der in ihren Rahmen weit besser paßt als in den lutherischen. So viel ich sehe, begegnet die fertige Rede vom status duplex zuerst bei dem Berner Bucanus, Institutiones theologicae 1602, unter den Lutheranern wohl bei Gerhard (also bald nach 1610, während Hutters in diesem Jahre erschienenes Kompendium sich noch auf der Stufe der Konkordienformel hält), der auch sonst die Anlehnung an reformierte Formeln nicht verschmähte („testimonium Spiritus Sancti internum" und Bd VIII, 737, 42 ff.). Was aber Bucanus unter diesem Titel bietet, ist eine ungefähre Beschreibung des Lebens Christi unter diesem doppelten Gesichtspunkt, ohne alle dogmatische Schärfe, wie sie ähnlich und nur ausgeführter später die Westminsterkatechismen geben konnten (K. Müller, Bekenntnisschriften 617, 38 ff.; nicht aber die Westminsterkonfession, die also mit dem erbaulichen Schema dogmatisch nichts anzufangen wußte).

Bei dogmatischer Ausführung der reformierten Ständelehre ist vor allem zu betonen, daß als Subjekt der Phi 2 beschriebenen Kenose der Logos gilt. Sätze, welche die Unveränderlichkeit Gottes vergessen zu haben scheinen, sind häufig, zumal keine Übertreibung der communicatio idiomatum die Unbefangenheit stört (Zwingli, de vera et falsa rel. Opp. ed. Schuler III, 186: Christus coelo delapsus dignatus est formam nostram assumere. Calv. Inst. II, 1: nisi majestas ipsa Dei ad nos descenderet, . . . ascendere nostrum non erat. Ursinus, explic. cat. pal.: Divinitas descendit i. e. patefecit se in loco, ubi ante se non patefecerat. Dazu Bd X, 257, 60 ff.). In phantasievoller Anschaulichkeit haben besonders Olevian und die Coccejaner den Gnadenbund auf das vorzeitliche pactum zwischen Gott und seinem Sohn als unserem sponsor zurückgeführt, in dessen Folge sich dieser aus dem Himmel zu uns begeben mußte (Heppe p. 268 ff.). Droht nun das unbestrittene Dogma der Unveränderlichkeit göttlicher Natur diese lebendige Herablassung zu durchkreuzen, so mäßigt man etwa den Ausdruck (Mastricht, Theoretico-practica theologia 1699, p. 491: aeternus Dei filius creator omnium quasi factus est in tempore; . . . quasi occultatus est in carne) oder hilft sich lieber mit dem Hinweis auf die durch die Inkarnation nicht beschränkte Freiheit des himmlischen Logos, als daß man die wahre aufsteigende Entwickelung des mit Gottes Geist gesalbten Menschen Jesus schmälerte, in dessen Person doch Gott als Erlöser erscheint (Calv. Inst. I, 2, 1; II, 6, 1): nullam inclusionem

fingimus, — mirabiliter enim e coelo descendit filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret (Calv. Inst. II, 13, 4 vgl. Heid. Kat. 48). Die Wahrheit der Selbstdarbietung Gottes in Christo wollte man damit so wenig leugnen, als die Lutheraner durch die exaltatio humanae naturae deren Wahrheit zu nichte machen wollten.

Das Interesse an dem anschaulichen Erlöserleben Christi im Verein mit den lutherischen Erörterungen über Phi 2 hat nun aber darauf achten gelehrt, daß der Logos nicht Menschennatur im allgemeinen, sondern *μορφὴ δούλου* annahm (Heidegger, medulla theol. 1713: conceptus et natus est non simpliciter homo, sed homo servus. Lodensteins Lied „Heiligster Jesu": „Wandeltest ganz arm auf Erden in Demut und in Knechtsgeberden, erhubst dich selbst in keinem Ding"). Indem man die Inkarnation und den gehorsamen Wandel bis zum Kreuz in eins zusammenschaut, läßt sich auch von einer Erniedrigung des Gottmenschen reden, wobei Wendelin (Christ. theol. 1633) gegen die Lutheraner bemerkt, daß sie nicht bloß die menschliche, sondern beide Naturen betreffe: Humiliatio est voluntaria Christi *θεανθρώπου* in hisce terris conditio, qua seipsum secundum utramque naturam demisit ... Secundam divinam naturam se demisit Christus 1. voluntaria personae subjectione, qua patri tanquam mediator se submisit et assumta humili carne officium mediatorium in se recepit ... 2. gloriae et majestatis suae divinae ad tempus occultatione, ut pati et mori in assumta carne posset. Secundum humanam naturam se demisit 1. infirmitatum nostrarum assumtione, quae peccati expertes sunt; 2. vitae mortisque humillima obedientia. Die regelmäßige Lehrform statuiert danach zwei Teile der exinanitio (z. B. Alsted, Theologia didactica 1627; Coccejus, Aphorismi breviores, opp. VI, 12): incarnatio et legis impletio (vgl. Ga 4, 4). Bei den Coccejanern ergab sich dafür in genauer Ausnützung von Phi 2, 7 sogar ein Unterschied der Termini: 1. exinanitio = incarnatio; 2. humiliatio während des irdischen Lebens (Cocc. summa theol. de Chr. hum. 60, 3; Burmann, Synopsis theologiae 1699, V, 17, 1. Ähnlich schon Zanchi, bei Schweizer p. 343).

Die mit der Auferstehung beginnende Erhöhung erhebt die menschliche Natur thatsächlich auf eine höhere Stufe (Alsted a. a. O., ebenso Wendelin): Subjectum exaltationis est persona Christi quoad naturam divinam et humanam; divina exaltata est *κατά τι*, patefactione majestatis, quae in statu exinanitionis tanquam sub velo sese occultaverat. Natura humana exaltata est *ἁπλῶς*, depositione infirmitatum et glorificatione, — wobei doch gegen die Ubiquisten betont zu werden pflegt, daß die proprietates essentiales der menschlichen Natur auch im Stande der Erhöhung bleiben (Cat. Westm. maj. 618, 24 f.).

Der Vollständigkeit wegen soll nur angemerkt werden, daß auch neuere römisch-katholische Theologen die Formel vom doppelten Stand Christi aufgenommen haben (z. B. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik III, 1882, p. 261 ff., wobei *κένωσις* und *ταπείνωσις* etwa nach Art der Coccejaner unterschieden werden), aber lediglich als Rahmen für die Beschreibung der Widerfahrnisse Jesu, die früher (z. B. Suarez, Theologia Tom. XV, 2) unter dem Titel „de mysteriis vitae Christi" ging.

Innerhalb der protestantischen Orthodoxie hat auch die Behandlung der Ständelehre dazu dienen müssen, die Zweinaturentheorie in ihrer scholastischen Form zu zerreiben. Sollte die Aussage von zwei Naturen in Christo ursprünglich das *Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* erklären, so hat der Verfolg des Verhaltens dieser Naturen in den beiden Ständen theoretisch die zu erklärende Grundthatsache zuletzt nur untergraben können, und zwar um so gründlicher, je schärfere dogmatische Konsequenzen man zog. Auf lutherischer Seite wurde die wahre Menschheit Christi unbegreiflich, auf reformierter die volle Offenbarung Gottes in ihm wenigstens bedroht. So mußte es kommen, wo man den doppelten Gesichtspunkt, unter welchem Christi Person zu betrachten ist, als einen Schlüssel zu weiterführenden Erkenntnissen behandelte und den Grenzbegriff von zwei Naturen so handhabte, als ließe sich eine wirkliche Anschauung von zwei zusammengefügten und sich mehr oder weniger durchdringenden Substanzen gewinnen. Innerhalb dieser scholastischen Denkmethode blieb nur noch eine dritte Lösung des Problems: hatte die Orthodoxie Gottes Unwandelbarkeit festgehalten und dabei auf lutherischer Seite nicht die Erniedrigung Christi, auf reformierter Seite nicht die völlige wesenhafte Verbindung Gottes mit dem erniedrigten Christus begreiflich machen können, so eröffnete sich, wenn man das „Extra Calvinisticum" (Bd IV, 54, 49) vermeiden und auf das menschlich-geschichtliche Leben Jesu ernstlich eingehen wollte, noch der Ausweg, den trinitarischen Gott selbst in den Prozeß der Bewegung hineinzuziehen. Über die moderne Kenotik,

welche diesen Weg beschritt und eine dem unmittelbaren biblisch-christlichen Glaubensbewußtsein allerdings wesentliche Anschauung in einer scholastisch-dogmatischen Form darzustellen unternahm, ist Bd X, 246 ff. berichtet worden. Seitdem auf diese Weise alle Möglichkeiten einen scharfen intellektualistischen Anschauung erschöpft waren und sich als ungenügend erwiesen, hat das Interesse an einem intellektualistisch-dogmatischen Betrieb der Christologie stark nachgelassen. Die neuere Zeit hat zudem der Theologie die fruchtbarere Aufgabe gebieterisch auferlegt, die fundamentale Erkenntnis von der abschließenden geschichtlichen Selbstdarbietung Gottes in Christo innerlich sicherzustellen, so daß für das luxurierende Spiel der dogmatischen Phantasie keine Kraft zur Verfügung steht. Es entsprach einem praktisch-empirischen Zuge der Zeit, daß man sich namentlich unter dem seine eigentliche Schule weit überschreitenden Einfluß A. Ritschls begnügte, über den Menschen Jesus das Glaubensurteil zu fällen, daß er auf Gottes Seite uns gegenübersteht. Das nächste religiöse Bedürfnis schien damit gedeckt und alle unlösbaren Fragen über das Verhältnis des ewigen zum irdischen Gottessohn von vornherein abgeschnitten: damit fällt auch das Bedürfnis, von einem besonderen Stande der Erniedrigung zu reden. Der Verfolg nicht bloß des Gedankens, sondern des praktischen Glaubens wird doch ergeben, daß die Wahrheit des *Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* schließlich leiden muß, wenn man auf diese Seite der Ständelehre grundsätzlich verzichtet. Ohne in diesem Zusammenhange die Präexistenzfrage ausführlich erörtern zu können, wollen wir nur erinnern, daß die betreffenden biblischen Aussagen eine wirkliche Beteiligung Gottes an der Offenbarung in Christo feststellen. Bleibt man bei der Betrachtung des irdischen Lebensbildes Jesu stehen, in welchem man die Volloffenbarung Gottes erkennt, so fehlt die lebendige Bewegung: „Gott“ bleibt auch als bloßes Objekt des als „Offenbarung“ geschätzten religiösen Denkens und Handelns Jesu deutbar. Die lebendige Selbstanbietung Gottes in Christo wird erst durch die erniedrigende Hineingabe des ewigen Sohnes in die sündige Menschheit anschaulich. Oder sollen auch Aussagen wie Jo 3, 16; 1 Jo 4, 9; Rö 8, 31 f.; Ga 4, 4 auf Rechnung einer für uns unannehmbaren Denkweise gesetzt werden? Solche Aussagen allein vermögen aber dafür zu bürgen, daß wir es in Christo mit der lebendigen und entscheidenden Äußerung der göttlichen Liebe zu thun haben, nicht bloß mit einer geschichtlichen Erscheinung, die uns dieser Liebe vergewissert. Doch damit streifen wir die tiefsten Fragen der dogmatischen Methode. Wer für die eignen dogmatischen Aussagen dem apostolischen Worte irgend eine direkte Bedeutung einräumt, wird den neueren Kenotikern trotz der „Kenose des Verstandes“, bei der ihre Einzelausführung anlangt, die Anerkennung nicht versagen dürfen, daß sie im Ausgangspunkt der Ständelehre in die von der lutherischen Orthodoxie verlassenen Bahnen gesunder biblischer Anschauung zurückgelenkt haben.

Was endlich das Verständnis von Phi 2 anlangt, so ist nur ein einziger wirklich exegetischer Grund vorgebracht worden, der die Beziehung auf den Abstieg Christi vom Himmel zu Erde ausschließen soll. Schon der Ambrosiaster (der einzige altkirchliche Theologe, der ausschließlich auf Christi irdisches Verhalten deutet) und nach ihm Erasmus in seinen Annotationes (der diese Deutung für Luther vermittelt hat, Bd X, 258, 58) weisen darauf hin, daß der Apostel uns an Christo ein exemplum humilitatis geben will, das für uns imitierbar sein muß. Indessen erledigt sich dieser Einwand, wenn man bedenkt, daß Christi Nachfolge im neutestamentlichen Sinne nicht eine Aneignung des Was, sondern des Wie seines Handelns und seiner Gesinnung bedeutet, so daß er ebenso wie Gott selbst in stofflich unnachahmlichen Stücken zum Vorbild gestellt werden kann (Eph 5, 25; 1 Pt 3, 13. 18 ff.; Mt 5, 45; Eph 5, 1 f.). Daß dem Apostel neben dem Abstieg des präexistenten auch die Herablassung des irdischen Christus vorschwebt, versteht sich auch vorbehaltlich genauerer Deutung der einzelnen Ausdrücke. Angesichts sonstiger Aussagen (2 Ko 8, 9; Rö 8, 3 vgl. Hbr 2, 14) wird aber die Mitbeziehung auf den präexistenten neuerdings so gut wie nicht mehr bestritten. **E. F. Karl Müller.**

Stanley, Arthur Penrhyn, Dechant von Westminster, gest. 1881. — Litteratur: Dean Bradleys Recollections, 1883; Prothero, Life and Correspondence of Dean St., 1893; ders., Letters and Verses of Dean St., 1895; F. Locker-Lampson, My Confidences, 1896; Campbell u. Abbott, Life and Letters of B. Jowett, 1897; Encycl. Brit. vol. XXII, 450 ff.; S. Lee, Dict. of Nat. Biogr. vol. LIV, 44 ff.; Academy 1881. II, S. 69 ff.; Times v. 20. Juli 1881; Athenaeum 1881, II, S. 114; Allg. Ev. Luth. KZ. 1881, S. 799; 891; N. Ev. KZ. 1881, S. 504.

Dean St. ist ein stilles, aber den großen Fragen der Welt zugewandtes Leben, das, äußerlich fast sturmlos, im Sonnenschein stand, beschieden gewesen. Seine Aufgabe war

die Mission der Freiheit. Von der Wiege bis zum Grabe ist er im Hochland gewandert. Sein Weg war beständiger Aufstieg, dem freilich die höchsten Gipfel fehlten, ohne den Zug dramatischer Kraft und Größe, aber in seinen ruhigen Bahnen von hochgespannter Innerlichkeit, das Wirken eines feinen und aparten Talents, das, aus den reichen Quellen des Wissens, der Erkenntnis und Erfahrung schöpfend, seine letzte Aufgabe in der Sammlung der Geister sah. Er ist die Inkarnation der religiösen Weitherzigkeit, wie seine Freunde, — der Überzeugungslosigkeit, wie seine Gegner sagten.

Nach Abstammung wie nach Gesinnung war er Aristokrat. Enkel des Thomas St., sechsten Barons von Alderley Park, Sohn des Bischofs von Norwich, Edward St., am 13. Dezember 1815 im Pfarrhaus Alderley geboren, genoß er den Elementarunterricht seit September 1824 in einer Privatschule von Seaforth und wurde Januar 1829 von seinem Vater in die bekannte Schule von Rugby geschickt, wo kurz vorher Dr. Th. Arnold, der erste Schulmeister Englands, das Rektorat übernommen hatte. Hier entfalteten sich seine reichen Gaben zu schönster Blüte. Alle Preise und Ehren, die die Schule zu vergeben hatte, wurden im Laufe der Jahre sein; obgleich infolge seines schwächlichen Körpers von den in Rugby eifrig gepflegten Spielen, dem Fußball, Reiten, Schwimmen und Cricket sich fernhaltend, galt der Knabe, dem alles fehlte, was den Jungen zum Jungen macht, die Unternehmungslust, das robuste Beharren und der Griff nach den harten Dingen des Lebens, seinen Kameraden als ein Wesen höherer Art, das mit dem gemeinen Maß nicht gemessen werden dürfe (vgl. die Figur Arthurs in Tom Brown's Schooldays). Von richtunggebender Bedeutung wurde ihm hier sein Rektor, zu dem er in ein ideales Freundschaftsverhältnis trat, das freilich, auf St.s Seite wenigstens, in Überschwänglichkeiten sich zu verlieren drohte. Das Glück bei Arnold zu sein, schreibt er im Mai 1834 an seinen Vater, ist für mich gefährlich; ich fürchte, daß ich, wie ich ihn aus tiefster Seele liebe und bewundere wie nur je einen Menschen, die rechte Grenze überschritten und ihn zu meinem Idol gemacht habe und daß ich in all meiner Arbeit Gott nur um eines Menschen willen diene (Prothero, Life of St. I, 102). Arnold, einem der hervorragendsten Männer im englischen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, der seine Schüler mit jener Liebe zur Wahrheit erfüllte, die viel mehr und viel weniger als Wissensbesitz ist, verdankt er fast ausschließlich die starken Anregungen zu erhöhten Lebenszielen und fast alles, was er an geistigem Gute in der Schule gewann. Den Grundsatz einer bis an die letzten Scheidelinien treibenden Toleranz, nach der die Staatskirche als nationale Organisation die ganze Mannigfaltigkeit der religiösen Anschauungen und Strebungen der Nation in sich vereinigen müsse, hat St. von seinem Meister, der damals neben F. Maurice den kirchlichen Liberalismus am freimütigsten vertrat, übernommen.

Im November 1833 trat er in das Balliol College nach Oxford über, wo damals auf religiösem, politischem und sozialem Gebiete Einflüsse wirkten, die denen seines Orakels und Idols entgegengesetzt waren. Indes er blieb seinen Rugbyerinnerungen treu und überwand nach kurzem Kampfe den starken Bann des Newmanismus. Auch an der Universität war sein Weg von Ehren begleitet; er gewann alle ihm erreichbaren Preise, wurde zum Fellow des University College erwählt, als dessen Vorstand (tutor) er, nachdem er 1839 ordiniert worden, zehn Jahre in Oxford verblieb.

In dieser Zeit wurde er in Verfolg der durch den berüchtigten Tract XC über die Universität hereinbrechenden Kämpfe, die Newman aus der Staatskirche nach Rom drängten, aus sich herauszugehen und seine litterarischen Schwingen zu heben veranlaßt. In Konsequenz seiner theologischen Weitherzigkeit stellte er sich auf die Linie der Freiheit, nahm sich einerseits, unter teilweiser Preisgabe der eigenen Überzeugungen, in einem Proteste der extremen Ritualisten (Dr. Ward u. Gen.) gegen die „Ketzerrichterei" der Kirche an, trat mit derselben Front andererseits der Agitation gegen die Ernennung Dr. Hampdens zum Bischof von Hereford entgegen und verteidigte in einem Artikel der Edinburgh Review, gegen die Evangelischen Vorstöße in dem Gorhamschen Taufstreit, die beiden von ihm bis an sein Ende hochgehaltenen Grundsätze, daß die sog. Suprematie der Krone in religiösen Dingen nichts anderes als die Suprematie des Gesetzes (d. h. des Parlaments) bedeute und daß das Establishment weder hochkirchlich noch breitkirchlich noch evangelisch sei, sondern zu allen Zeiten entgegengesetzte und widersprechende Meinungen über wichtige Lehrfragen ertragen habe. In seinen 1847 erschienenen Sermons on the Apostolic Age treten diese Gedanken zum erstenmal hervor. Sie bezeichnen die endgiltige Krise in seinem inneren Werdegang; den Rechten wie den Linken tritt er unter Berufung auf einige als Arnoldsches Erbe übernommene Bunsensche Sätze und auf die deutsche Theologie entgegen

und verlangt unbedingte Freiheit der Bibelforschung, ein Satz, der damals ebensosehr seine Absage an die Evangelischen wie an die Hochkirchenmänner bedeutete.

Im Juli 1851 wurde er als Canon nach Canterbury berufen. In diesen sechs Jahren der Stille entfaltete er nun eine reiche litterarische Thätigkeit; ihnen gehören die **Memoirs of Canterbury** (1854), **Sinai and Palestine** (1856), die Frucht einer Reise in die heiligen Länder und vielleicht das persönlichste, darum auch das gelesenste Buch, ferner seine Kommentare der Briefe an die Korinther (1855), an. Wissenschaftlichen Wert besitzen diese Auslegungen nicht; die begriffliche Darlegung ist ohne Tiefe, die philologische Arbeit ohne Akribie, doch sind sie durch den persönlichen Ton des Vortrags und die anregenden geschichtlichen Ausführungen von hohem Reize für viele Leser.

Im März 1858 kehrte er als Professor der Kirchengeschichte nach Oxford zurück. Hier verarbeitete er seine akademischen Vorträge in den **Three Introductory Lectures on the Study of Eccles. History**, den **Lectures on History of the Eastern Church** und den **Lectures on the History of the Jewish Church**, alles Untersuchungen fein und charakteristisch in der Technik, aber an wissenschaftlichem Ertrag dürftig und über die Durchschnittsleistung nicht hinausgehend. —

In diesen Jahren wurde er in den Sturm, den die **Essays and Reviews** in die englischen Kirchen- und Gelehrtenkreise trugen, mit hineingerissen; zwei seiner nächsten Freunde, Prof. Jowett und Dr. Temple, Arnolds Nachfolger in Rugby und späterer Bischof von London, waren Mitarbeiter an dem Buche und durch Maßregelungen von der gegnerischen Rechten bedroht. St. mißbilligte für seine Person die radikalen Thesen einiger Mitarbeiter, soweit die Absicht vorlag, „den göttlichen Ursprung der Schrift und ihre Autorität zu beseitigen, sie auf die Stufe bloß menschlichen Schrifttums herabzusetzen und die überlieferte Lehre willkürlich umzudeuten", stellte aber seine Waffen den Angegriffenen zur Verfügung durch seinen Protest gegen die Verurteilung des Buches in seiner Gesamtheit; recht und billig sei vielmehr, jeden Beitrag in seiner Art zu würdigen, nicht aber unterschiedslos alle Mitarbeiter dem abgünstigen Urteil „beschränkter Schreier und lärmender Synoden" über die Gesamtleistung zu unterstellen (Edinburgh Rev. April 1861; vgl. auch St.s **Essays on Church and State** 1870). Daß er auf diesem schirmenden Schilde in die Reihen der extremen Traktarianer, von denen ein Teil sich der Agitation gegen den Rationalismus der E. & R. angeschlossen hatte, den Streit trug, der nachmals zur Spaltung führte, war die nicht gewollte, aber thatsächliche Folge seines Eingreifens. Die Erregung über diesen Sturm hatte sich noch nicht gelegt, als Dr. Colenso (damals Bischof von Natal) einen in England unerhörten, übrigens in landläufigen, in Deutschland längst bekannten, zum Teil überbotenen Ansätzen geführten Angriff auf die unbedingte Glaubwürdigkeit des Pentateuchs veröffentlichte und nach den E. & R. der allgemeinkirchlichen Anschauung einen zweiten Nackenschlag versetzte. Natürlich ließ St. es sich nicht nehmen, auch zu dieser Frage Stellung zu nehmen; er that es in der Weise, daß er auch Colenso persönlich mit seinem Schilde zu decken suchte und ablehnte, in die urteilslose Verketzerung eines ehrenwerten und aufrichtig religiösen Mannes mit einzustimmen. —

Während er also den Mut hatte, gegen die geschlossene Phalanx der an längst überwundene Ideen noch vielfach gebundenen kirchlichen Rechten den Kampf aufzunehmen, immer, wie wir sahen, mit vorsichtigem, wohl abgewogenem Nein, aber doch auch bemüht, mit gemäßem Wort allen Seiten des Problems oder der Sachlage nachzugehen und der Person zu Freiheit und Recht zu verhelfen, gab ihm in den religiös-kirchlich nicht unmittelbar interessierten Kreisen der Presse, Wissenschaft und Gesellschaft sein Eintreten für die liberale Idee einen von Jahr zu Jahr wachsenden Rückhalt. —

Auf Wunsch der Königin Viktoria, die dem höfisch gewandten Professor persönlich gewogen war, begleitete St. im Jahre 1863 den damaligen Prinzen von Wales nach Aegypten und Palästina; infolgedes wurde seine Verbindung mit dem Hofe eine engere und brachte ihm, nachdem Richard Chenevix Trench, der bisherige Dean von Westminster zum Erzbischof von Dublin berufen worden war, die erste geistliche Stelle an der altehrwürdigen Abtei (9. Januar 1864) ein.

Durch diese Berufung wurde St. an London, den Sammelpunkt aller geistigen Interessen des Landes, gefesselt und dem Hofe um so näher gerückt, als er einige Monate vorher sich mit Lady Augusta Bruce, der Tochter des 5. Earl of Elgin und der Freundin der Königin, vermählt hatte. In dieser Stellung erst hat er vermöge seiner Eigenart, die alle Härten zu glätten sich bemühte, der weitreichenden Verbindung mit den politischen, litterarischen, wissenschaftlichen und kirchlichen Kreisen und seiner glänzenden gesellschaft-

lichen Beziehungen jenen tief- und weitgehenden Einfluß erlangt, der ihn zu einem der wirksamsten Faktoren im Geistesleben der Hauptstadt in England gemacht hat. In der Prälatur, an den Universitäten, in der Konvokation, in der Gesellschaft, in der sozialen Arbeit an den Massen gewann er von Jahr zu Jahr als Dean von Westminster festeren Boden, bis zuletzt sein Name ein Prinzip bedeutete. Durch mehr als ein Jahrzehnt galt er als Führer der öffentlichen Meinung. —

Fast mit allen Gaben ausgerüstet, die für eine glückliche Lösung der ihm an dem nationalen Heiligtum zufallenden Aufgaben die Voraussetzung bildeten, — nur seine Verständnislosigkeit für die Musik und seine geringen architektonischen Kenntnisse hat er selbst wiederholt beklagt, — setzte er mit flammender Begeisterung und durchschlagendem Erfolge alle ihm zu Gebote stehenden Kräfte an die Aufgabe, den herrlichen Bau, die schönste Blüte der mittelalterlichen Baukunst in England, in den Mittelpunkt des nationalen Lebens zu ziehen. Kein anderer Dean, weder vor noch nach ihm, vermag ihm in dieser Beziehung die Palme streitig zu machen. In der Abtei war ihm die auch äußerlich glänzende Verkörperung seines Ideals von einer alle Schattierungen der Lehranschauungen umfassenden Nationalkirche gegeben, das äußere Zeichen einer alle Verschiedenheit der religiösen Formen zu höherer Einheit verbindenden Gemeinde. Indem er dem beginnenden äußeren Verfall des Bauwerks durch glückliche Restaurationen entgegentrat, gewann er das Interesse des ganzen Volks für die unvergleichlich schöne Abtei und ihre großen geschichtlichen Erinnerungen zurück. Schon nach drei Jahren bot er in den Memorials of Westminster Abbey (1867) seinen Landsleuten ein Werk, das die Massen in den Bann der in der Abtei zu lapidarem Ausdruck gelangten geschichtlichen Vergangenheit schlug. An den Sonntagnachmittagen zog er bis zuletzt zahlreiche Hörer unter seine Kanzel, die den großen Dean hören und — sehen wollten; denn er galt als einer der hervorragendsten Kanzelredner. An englischen Maßen gemessen. Ich habe zu Anfang der 70er Jahre an vielen Sonntagen diesen Gottesdiensten beigewohnt, anfänglich um den berühmten Dean, dem ich auch persönlich bekannt war, zu hören, nachher um immer wieder unter die mächtige Wirkung des in seiner Akustik unvergleichlich schönen Chorgesangs zu kommen. St. war alles eher als ein packender Prediger; dazu fehlte ihm die Wärme, das edle Pathos, der hinreißende Schwung der Rede, auch die Kraft der Stimme. In trockenem Tone, eher Dozent als Prediger, las er sein freilich sorgfältig ausgearbeitetes und glänzend stilisiertes Manuskript ab. War etwas in diesen Gottesdiensten von ergreifender Wirkung, so war es neben dem wundervollen Gesang der in seinen edlen Maßen und Farben überwältigende gotische Bau und der Hauch unvergänglicher Poesie, der über dieser Stätte der Unsterblichen weht und die Seele mit unwiderstehlicher Gewalt ergreift.

Nicht minder weitherzig war seine Verwaltung der Abtei, die als nationales Mausoleum den großen Männern des Volks die letzte Ruhestatt bietet; der Unterschied des Glaubens und Standes, von früheren Deans je und dann wohl geltend gemacht, war für ihn nicht vorhanden und etwa mit Ausnahme des unter den Zulus gefallenen Prinzen Napoleon, dessen geplante Zulassung allgemein als Verbeugung gegen den Hof aufgefaßt und mit Recht bekämpft wurde, hat er in weitherzig abwägender Weisheit Edlen und Großen den Grabplatz gewährt. Auch die Kanzel der Abtei stellte er den Geistlichen aller kirchlichen Richtungen, selbst den fortgeschrittensten Sektierern zur Verfügung; daß er sie selbst Laien (Prof. Max Müller) einräumte und unter anderen Nonkonformisten auch Unitarier zum Abendmahl in der Abtei zuließ, ohne von seinen erbitterten Gegnern gehindert werden zu können, bewies, welches weit- und tiefgehenden Einflusses er sich in diesen letzten Jahren seines Lebens erfreute. Von bestrickendem persönlichen Zauber, feinen und leutseligen Formen, von milder, mit einem Anflug von Humor gewürzter Güte, verstand er es wie kaum ein anderer, mit den niedrigsten wie den höchsten Volksklassen zu verkehren und sie mit dem Zauber seiner Persönlichkeit zu umstricken. Jeden, der es wünschte, Einheimischen wie Fremden, bot er sich zu bestimmten Stunden als sachkundigen Interpreten „des steinernen Gedichtes", seiner geliebten Abtei an; die Armen, Kranken und Verlassenen versammelte er aus den elendesten Stadtvierteln zu Gartenfesten in der Deanery, und die Empfangsabende der Lady Augusta Stanley vereinigten in den 70er Jahren die auserlesenste Gesellschaft der Hauptstadt.

Dieser ausgeprägt persönliche Einfluß aber wirkte natürlich auf seine kirchliche Stellung zurück. Ohne daß er sie erstrebt hatte, war ihm die Führerschaft des kirchlichen Liberalismus, den die Broad Church Party vertrat, in die Hände gefallen. Um dem freieren Gedanken die Kirchenpforten aufzuthun, griff er mit Ansprachen und Broschüren in die

wichtigsten religiösen und sozialen Tagesfragen ein, setzte sich mit den Führern der freieren deutschen Theologie in Verbindung und bemühte sich mit Erfolg, durch Übersetzungen ihrer Werke die staatskirchliche Theologie zu befruchten. Auf der Linie seiner **comprehensiveness** wandte er den Altkatholiken (Kongreß in Köln 1872) seine Teilnahme zu, trat für die Wiedervereinigung der englischen mit der orientalischen Kirche ein und bot seinen großen Einfluß auf, um die Rückkehr der Dissenters in die Staatskirche in die Wege zu leiten. Und wie er selbst den extremsten Ritualisten die Hand zum Gruße geboten hatte, so würde er Unitarier und alle diejenigen, die „bis an, wenn nur nicht über die Grenze des Atheismus gingen", in seiner Kirche willkommen geheißen haben. So bot er allen kirchlichen Schattierungen — bis zur Selbstverleugnung — die Bruderhand; nur die Ultramontanen vermochte er nicht zu versöhnen, die in dem Freigeist den unwürdigen Nachfolger der Äbte einer korrekteren Vergangenheit sahen.

Im Frühling 1876 starb nach längerer Krankheit seine Frau; es war der schwerste Schlag seines Lebens, von dem er sich nicht erholte. Lady Augusta war eine der seinen tief verwandte Natur; ihre großen Gaben hatte sie in den Dienst seiner Ideale gestellt und an Kampf und Erfolg mit lauschender Seele teilgenommen. Er selbst ging, nachdem er am 10. Juli 1881 an der Rose erkrankt war, am 18. heim. Sein Begräbnis gestaltete sich zu einer großartigen Kundgebung, wie zu einem nationalen Trauertage. Die ersten Männer der Wissenschaft, der Litteratur, der beiden Parlamente, der Universitäten Oxford und Cambridge und der staatskirchlichen wie nonkonformistischen Theologie hielten sein Leichentuch; in der Abtei, in der Kapelle Heinrichs III., liegt er begraben. —

St. ist in dem, was er gewollt und erreicht, bis in kleine Züge hinein, der dankbare Schüler des großen Arnold, dem er in dessen Biographie ein herrliches Denkmal der Pietät gesetzt hat. Bis auf die Methode seiner biblischen und geschichtlichen Untersuchungen erstreckt sich die Abhängigkeit. Auch seine Freunde geben zu, daß seine biblischen Arbeiten weder tief noch exakt waren; er war mehr Causeur als Philolog, mehr Hofmann als Theolog, mehr Debatter als Gelehrter. Als Philosoph ohne originale Gedanken, als Kirchenmann ohne Rückgrat und von den zünftigen Forschern je und dann belächelt, hat er die Seele seines Volkes dennoch gewonnen als der Interpret des großen Rektors von Rugby, dessen geistiges Erbe seinen Volksgenossen zu übermitteln und lebendig zu erhalten er als die Aufgabe seines Lebens ansah.

Schon in seinem Buche über das apostolische Zeitalter nimmt er von Arnold die historisch-realistische Methode auf die biblische Zeitgeschichte herüber. Für das richtige Verständnis der Schrift, sagt er in Anlehnung an den Meister, kann nur die Entwickelungsidee als theoretisches Agens in Frage kommen; auf allen Gebieten religiösen und philosophischen Denkens hat dieser Grundsatz jetzt den ersten Platz eingenommen. Die Allmählichkeit, Unvollkommenheit und zunehmende Klarheit der Offenbarung selbst wird jetzt erkannt, und damit werden die Hauptschwierigkeiten der Bibelerklärung aus dem Wege gethan. Was der heutigen Theologie von Wert ist, ist neben dieser historischen Anschauung die sittliche Betrachtung der Personen und Vorgänge. In Philosophie wie Theologie, in Theorie wie Praxis wird die Kraft des inneren Beweises aus der sittlichen Erfahrung gegenüber allen Wunderbeweisen als der wirksamere und stärkere erkannt: mit diesen Sätzen ist St. an die in der Luft seiner Zeit liegenden Fragen der biblischen Kritik herangetreten und hat die Lösung des Problems versucht, aber nicht ohne seinerseits in Halbheiten zu verfallen und den Problemen Gewalt anzuthun. Daran trägt die ausgeprägt persönliche Note, die durch seine sämtlichen Arbeiten als Unterton klingt, die Schuld. Er war eine durchaus subjektive Natur. Frei von der Last der Traditionen, getragen von dem Willen der Entfaltung aller seiner Kräfte in Arbeit und Genuß, hat er, der von frühester Jugend an im starken Bewußtsein seiner selbst lebte, sich nie so ganz an die Dinge verloren, daß er nicht sich selbst und sein Verhalten zu ihnen zugleich suchte und ihnen als Maß aufzwang. Seine Leidenschaft, die an ein Ziel ihr Alles setzt, und ein Wille, der unbändig die Schranken der durch Geschichte und Formel beengten Wirklichkeit zu durchbrechen sucht, ruft in ihm einen ruhelosen Wechsel der Gemütszustände hervor, unter deren Reflexen die Dinge nicht immer in die rechte Beleuchtung kommen. Das führt ihn dazu, daß er aus den Anforderungen des religiös-praktischen Lebens oder seiner persönlichen Erfahrung heraus die Schwierigkeiten, die dem Bibelglauben anstößig sind, abzuschwächen (**attenuate**), Wundererzählungen mit zarter Unbestimmtheit zu umschreiben und das Zweifelhafte den Wirklichkeitsforderungen anzupassen sich bemüht, aber vergißt, daß jeder wissenschaftliche Forscher auf die geschichtliche Wahrheit ein von allen Nebenabsichten freies Recht hat, daß diese früher beliebten Mischformen der Halbheiten,

Unklarheiten und Kompromisse der Erkenntnis der reinen Wahrheit nicht förderlich sind und beide Interessen, das praktisch-religiöse und das theoretisch-wissenschaftliche, am besten gewahrt werden in der strengen Trennung der erbaulichen von der historisch-kritischen Bibelerklärung. —

Indes in der Sache selbst ging St. ein gut Teil über seinen Meister hinaus. Seiner dem abstrakten Denken abholden Art war der praktisch-rationalisierende Liberalismus Arnolds weit anziehender als die poetische Mystik Maurices und Coleridges, die ihn von dem überkommenen Breitkirchentum abrückte; aber gegen Arnold selbst betonte er die Bedeutungslosigkeit des Dogmas in einer Weise, die den Älteren erschreckte. Während er die Arnoldsche Theorie vom Verhältnis der Kirche zum Staat übernahm, verflüchtigte er den Glauben der Kirche in einer seinem Meister anstößigen Weise; niemals hat er sich die Frage vorgelegt, was denn nun eigentlich für Inhalt das kirchliche Dogma für ihn noch hatte. Ohne Bedenken wies er jeden Versuch, das, was ein Glaubensartikel sachlich enthielt, festzustellen, ab, bemühte sich aber um so energischer um seine sittlichen oder geistlichen Werte. —

Aus dieser Unterschätzung des dogmatischen Gutes ergab sich sein Kirchenprinzip. Die Kirche ist die Dienerin des Gesamtvolks; als nationale darf sie keinem Volksgenossen die Pforte schließen und hat in Verbindung mit dem Staate alle Ansichten und Strebungen der Nation darzustellen, womit freilich, wie ihm seine Gegner vorhielten, der christlichen Kirche, die zweifellos große Wahrheiten zu verkünden und gegen Irrtum zu verteidigen hat, ihr Recht abgesprochen und der Grundgedanke der Reformation, die Überwindung des Irrtums, geleugnet wird. Seiner Einwirkung freilich auf die Zeitgenossen machte dies latitudinarische Prinzip freie Bahn; die weitesten, vor allem die kirchenfeindlichen Kreise stimmten ihm zu, und die Mehrzahl der in Litteratur, Presse und Wissenschaft einflußreichen Männer sah in der Verwirklichung dieser St.schen Theorie die Zukunft der Kirche, die, vom Joche des Buchstabens befreit, die Verheißung ut omnes unum im höchsten Sinne, nur nicht im biblischen, zu erfüllen sich anschicke. Mit solchen Zukunftshoffnungen im Herzen sah er in seiner Zeit neben dunkeln Schatten helles Licht, eine Übergangsperiode, aus der ein „Winter des Unglaubens“ oder eine „Erweckung des Christentums zu höherem Leben“ sich erheben werde. Denn die christliche Kirche ist nach ihm in steter Entwickelung begriffen; der Glaube der einen Periode ist von seinem Vorgänger verschieden und abhängig. Dogmen und Bekenntnisse sind als der endgiltige Ausdruck der absoluten Wahrheit irreführend, und hinter allem Streit der Vergangenheit liegt eine höhere Form, ein erhabeneres, durchgeistigtes Christentum, unerreichbar für seine Angreifer und Verteidiger. Der Glaube der Kirche muß also von den Zeitfesseln befreit, die heilige Geschichte aus dem konventionellen Nebel, in den eine unangebrachte Ehrfurcht sie verhüllt, herausgelöst werden. Die erste Aufgabe des modernen Theologen ist das Studium der Bibel um ihres Inhalts, nicht um des ihr geschichtlich aufgezwungenen Systems willen; erst dann wird es der theologischen Entwickelung gelingen, die allem Anschein nach zunehmende Scheidung zwischen Glauben und Wissenschaft abzuwenden. Der Bibelforscher hat alles, was zufällig, zeitlich und sekundär ist, zurückzustellen hinter das Primäre, d. h. hinter die wesentlichen und übernatürlichen Elemente der Religion. Ihr Beweis und ihre Größe sind die geistlichen und sittlichen Wahrheiten, die aus der Lehre und dem Leben Christi, in dem St. das größte aller Wunder sieht, gewonnen werden. Diese sind die Edelmetalle der Schrift, die das Scheidewasser der Kritik nicht zu fürchten brauchen; denn die Fackel der Wahrheit wird im scharfen Zugwind der Kritik um so heller emporflammen. Die Bibel hat ihm nach wie vor den Anspruch, das Buch der Bücher zu sein, nicht verloren; gerade in einer Epoche wechselnder Systeme, der sich stoßenden und drängenden Tageswahrheiten wird sie der allein feststehende Fels in der Brandung haltloser Zeitideen sein. Sie hat Ewigkeitscharakter, und ihre „universale Menschheitsnatur“ zeigt sich darin, daß jedes Zeitalter, jedes Geschlecht seine eigenen Probleme und Zweifel in ihr beleuchtet und an ihr nach ihrem Gegenwarts- und Zukunftswerte mißt. Eine Entwickelung der christlichen Lehre auf dieser biblischen Linie bietet die Gewähr für den Fortschritt der Welt und für ihre Rückkehr zu einer erhabeneren christlichen Theologie, die alle gesunden, in der Welt wirkenden Geistesmächte umfassen und eine natürliche Gewalt über den Geist der Gebildeten besitzen wird.

In Verfolg dieser Gedanken vertrat er als Kirchenmann eine Politik weitherziger Toleranz, betonte den absichtlich allgemein und vermittelnd gehaltenen Charakter der Formularien der englischen Kirche und bekämpfte „die Ketzergerichte eigenwilliger Prälaten“, um andererseits mit weitgehendem, oft blindem Eifer das Gemeinsame, das alle christlichen

Gemeinschaften binde, zu betonen und die Dienste zu preisen, die die Orientalische, Römische, Lutherische und Reformierte Kirche mit dem gesamten Sektentum für die Stärkung eines verfeinerten, aber auch verflüchtigten Christentums gethan; denn überall sind die Spuren und Keime der Wahrheit wirksam, und gegenüber dem fast allgemeinen Abfall von dem urkirchlichen Ideal müssen sie von den Schlacken und lästigen Überwucherungen des Dogmatismus befreit werden.

Mit wachsendem Nachdruck machte er sich bis an sein Ende zum Anwalt der Verbindung von Kirche und Staat; er verstand darunter 1. die Anerkennung und Förderung des religiösen Glaubens der Gemeinde von seiten des Staats, und 2. daß dieser zum Ausdruck gebrachte Glaube unter der Kontrolle und Führung der Gesamtgemeinde vermittelst der Autorität des Gesetzes gehalten werde. Die Jurisdiktion des Gesetzes d. h. der Krone bezw. des Parlaments in allen kirchlichen und weltlichen Dingen ist nicht eine schmähliche Knechtschaft, sondern das machtvollste und geistigste Organ der Gesamtgemeinde. Bis zuletzt blickte er mit tiefem Unwillen auf den drohenden Angriff des „Dreibundes der Puritaner, Voltaires und Lauds" auf „eins der edelsten Werke der göttlichen Providenz, die Geschichte der englischen Staatskirche, die politische Gewalt, „die bis zur Gegenwart die Freiheit der freisten, die Lehre der gelehrtesten und die Vernünftigkeit der besonnensten Kirche der Christenheit in ihren Schutz genommen"; sie beseitigen würde die Vernichtung der großen Ideen der Freiheit, des Wachstums und der Weitherzigkeit, die in dem Bestehen einer nationalen Kirche gegeben sind, bedeuten.

Diese Anschauungen wiesen ihm infolgedes seine Stellung zwischen den beiden großen kirchlichen Parteien an. Mit keiner von ihnen ist er zum Frieden gekommen; von den Evangelischen trennte ihn seine Verachtung des Dogmas, seine freie Stellung zu den Fragen der Bibelkritik, der Inspiration, der Rechtfertigung und der Höllenstrafen, seine begeisterte Bewertung der „deutschen Theologie" (the most laborious, truth-seeking and conscientious of Continental nations) und seine unablässigen Bemühungen, Anschauungen, die bis auf die römischen Linien reichten, in der englischen Kirche das Bürgerrecht zu sichern. Die Hochkirchenmänner aber haben ihn grundsätzlich bekämpft; denn seine Abweichung von den dort vertretenen Anschauungen waren fundamentale. Auch da, wo er ihr vermeintliches Recht (die Anerkennung ihrer Lehre und Praxis im Establishment) vertrat, geschah es mit Argumenten, die niemals ihre Billigung finden konnten; ihre Übertreibungen der Kultformen, den Firlefanz der Prachtgewänder, des Weihrauchs, der Hand- und Kopfhaltungen sah er mit lächelnder Verachtung als tolerabiles ineptias an, aber mit unwilliger Gereiztheit wies er jedes Entgegenkommen in der vitalen Frage von einem den Verkehr des Menschen mit Gott vermittelnden Priestertum zurück. Dieser Glaube an ein äußerlich notwendiges, irdisches Medium zwischen Gott und der Seele, sagte er, ist, wenn ich Davids Psalmen, Pauli Briefe und Christi Evangelium richtig verstanden habe, gerade das, auf was die echte Frömmigkeit Verzicht zu leisten sich bemüht; und je energischer der Verzicht, um so enger ist die Vereinigung der Seele mit ihrem Erlöser. In dieser ritualistischen Verknöcherung und Mechanisierung geistlicher Güter erblickte er die schwere Gefahr einer wachsenden Materialisierung der dem Abendmahl, der unzweifelhaft erhabensten religiösen Feier (ordinance) auf Erden, innewohnenden himmlischen Gnade. — Dieser in der englischen Kirche zu seiner Zeit kräftig einsetzenden und stetig wachsenden rückläufigen Bewegung wenigstens einen starken Damm entgegengesetzt zu haben, darf er als sein Verdienst in Anspruch nehmen. —

St. ist indes nicht der ungläubige Ketzer, zu dem gereizte Gegner ihn gemacht haben. Zweifellos hat er das Studium der hl. Schriften in England auf gesundere Bahnen gelenkt; die Verbindung einer pietätvollen Schriftauslegung mit einer gesunden, nach der Wahrheit suchenden Kritik und die neue Blüte des bibel- und kirchengeschichtlichen Studiums haben in ihm zwar nicht den Begründer, aber doch den geistvollen und einflußreichen Vorkämpfer zu ehren. Und die von ihm vertretenen Grundgedanken von der Universalität der göttlichen Liebe, von dem absoluten Wert der sittlichen und geistigen Mächte der Religion, von der absoluten Herrschaft des Gewissens und der das Wesen des Christentums bedingenden Bedeutung des Lebens und Charakters seines göttlichen Gründers sind für die religiöse Übergangsepoche, der St. an seinem Teile die Wege geebnet hat, Fermente geworden, die eine Läuterung und Erhebung der im Christentum wirkenden Kraft durch Beseitigung von hinderndem Geranke und inhaltlosen Formen, die Herrschaft eines reineren, in sich selbst gewissen Glaubens, der Freiheit, Gerechtigkeit, Weitherzigkeit, Selbstverleugnung, sozialen Liebe und furchtlosens Suchens nach der Wahrheit herbeizuführen mit geholfen haben. Er hat damit triebkräftige Samenkörner in die Furchen der Zeit

geworfen, die, wohlbehütet, die Gewähr einer gesunden und verheißungsreichen Entwickelung der Grundgedanken des Christentums in sich tragen, und hat darum kräftigend, erhebend, veredelnd an der Zukunft seiner Kirche und seines Volkes mitgearbeitet. —

St.s Schriften. Die wichtigsten sind im Texte oben verzeichnet; ich füge dazu: **Life and Correspondence of Dr. Th. Arnold**, 2 Bände, 1844; zwölfte Auflage 1881; **Sermons in the East**, 1863; **Essays chiefly on Questions of Church and State**, 1870; **Lectures on the Church of Scotland**, 1872; **Addresses, delivered at St. Andrews**, 1877; **Addr., delivered in the United States of America and Canada**, 1879; **Christian Institutions**, 1881. **Rudolf Buddensieg.**

Stapfer. — Das bekannte bernische Theologengeschlecht der Stapfer, dessen berühmtester Vertreter der helvetische Minister Philipp Albert Stapfer war, stammt aus dem ehemals bernischen Städtchen Brugg im Aargau, welches sich seit der Reformation dank der Fürsorge der bernischen Obrigkeit durch gute Schulen und durch reges geistiges Leben und Streben auszeichnete. Im Jahr 1774 waren z. B. von den ca. 1000 Bürgern nicht weniger als 36 geistlichen Standes. Unter den bedeutendern Männern, die Brugg im 18. Jahrhundert hervorgebracht hat, sind neben dem bekannten hannoveranischen Leibarzt und Litteraten J. G. Zimmermann und dem helvetischen Minister Rengger vor allem die vier Brüder Stapfer, die Söhne des 1730 als Pfarrer von Münsingen verstorbenen Johann Stapfer, zu nennen. Ihrer drei waren Theologen, Johann Friedrich, Pfarrer in Dießbach; Johann, Professor der Theologie in Bern, und Daniel, Pfarrer am Münster in Bern, während der vierte Bruder sich als Ökonom durch praktische Thätigkeit und theoretische Arbeiten einen Namen machte. Einer Seitenlinie des Geschlechts entstammte Albrecht Stapfer, geboren 1722, Pfarrer in Münsingen und Mett, der die erste Preisaufgabe der 1758 gegründeten Ökonomischen Gesellschaft löste. Der jüngern Generation endlich gehören an die beiden Söhne des Pfarrers Daniel Stapfer: Philipp Albert, der Minister, und der Professor der Theologie Friedrich Stapfer.

I. Die Brüder Johann Friedrich, Johann und Daniel Stapfer. Quellen und Litteratur: Leu, Helvet. Lexikon Bd XVII, S. 513 ff. und Suppl. Bd V, S. 605 ff.; Lutz, Nekrolog berühmter Schweizer 1812, S. 504; Meusel, Lexikon Bd XIII, S. 286 ff. 1813. AdB Bd 35, S. 450. Bibl. Universelle, Bd 23. Vgl. ferner: Alex. Schweizer, Centraldogmen II, S. 758 und Blösch, Gesch. d. schw. R. II, 135, 144.

Der bedeutendste der Brüder Stapfer ist Johann Friedrich. Er war 1708 geboren, besuchte die Schulen seiner Vaterstadt, später diejenigen von Bern und Marburg, wo er bei Wolff Philosophie studierte. Nachdem er Holland bereist hatte, kehrte er in seine Heimat zurück, um seine gründlichen theologischen und philosophischen Kenntnisse im Dienste seiner Kirche zu verwerten. Er war zuerst Feldprediger in den Waldstätten (1738—1740), bekleidete dann, während er den Rang eines Garnisonspfarrers beibehielt, zehn Jahre hindurch die Hauslehrerstelle in der Familie von Wattenwyl in Dießbach bei Thun, worauf er 1750 nach dem Tode des bekannten Pfarrers Samuel Lutz (Lucius, vgl. PRE[3] XII, 21 ff.) die Pfarrei Dießbach erhielt. Bis zu seinem Tode 1775 wirkte er in dieser Stellung mit großer Treue und aufopfernder Hingebung, also daß er seine Gemeinde, die er bei seinem Amtsantritt durch sektiererische Einflüsse zerrissen und gespalten angetroffen hatte, als eine geeinigte seinem Nachfolger hinterlassen konnte. Alle seine Biographen heben als besonders rühmenswert hervor, daß der gelehrte Mann sich in rührender Treue bemühte, das, was er in wissenschaftlichen Werken seinen gebildeten Lesern auseinandersetzte, auch seinen einfachen Gemeindegliedern verständlich zu machen.

Johann Friedrich Stapfer wäre nach seiner Anlage und Begabung für das akademische Lehramt geeignet gewesen. Viermal erhielt er auch einen Ruf nach Marburg, allein er zog das Pfarramt vor. Möglicherweise war seine Stellung als Pfarrer von Dießbach auch pekuniär günstiger als die ihm angebotene Professur. Zudem genügte seinen wissenschaftlichen Bedürfnissen die litterarische Thätigkeit vollständig, für die er sich trotz der starken Inanspruchnahme durch die große Gemeinde stets die nötige Muße zu verschaffen wußte. Schon als Hauslehrer veröffentlichte er im Jahre 1743 sein erstes Hauptwerk, die Institutiones theologiae polemicae universae in 5 Bänden, von denen der erste Band im J. 1757 eine vierte Auflage erlebte. Es ist dieses Werk eine Art Symbolik, indem es eine Darstellung der verschiedenen konfessionellen, kirchlichen, philosophischen und religiösen Lehrsysteme enthält, z. B. des Atheismus, Deismus, Epikuräismus, Ethnicismus, Naturalismus, Judaismus, Muhamedanismus, Socianismus,

Indifferentismus und Latitudinarismus, Papismus, der Fanatiker (Inspirierten und Mystiker) des Pelagianismus, Arminianismus, Anabaptismus, der morgenländischen Kirche bis herauf zu den Häresien des ältesten Christentums. Freilich ist die Darstellung nicht rein objektiv, sondern, wie der Titel des Buches besagt und entsprechend dem Charakter der zeitgenössischen Theologie, polemisch kritisch vom Standpunkt der reformierten Theologie aus, die er in einem ersten Teil in gedrängter Darstellung vorausschickte.

Im Jahre 1746 erschien die „Grundlegung zur wahren Religion", deren zwölfter Band 1753 vollendet wurde. Das Werk wurde wie das erste von den Zeitgenossen sehr günstig aufgenommen. Kant z. B. erklärte es für die vernünftigste und methodisch beste Darlegung der christlichen Dogmatik. Der Stoff ist hier synthetisch geordnet, aber mit Beiseitelassung der reformierten Föderaltheologie. Im Mittelpunkt der Darstellung steht die Lehre von der Genugthuung. Als Ergänzung zu diesem Werk, welches im wesentlichen Dogmatik enthält, erschien von 1757—1766 eine sechsbändige Sittenlehre, womit er folglich die von Polanus empfohlene, in der Wolffschen Periode herrschende Teilung der christlichen Theologie in theoretische und praktische, in Dogmatik und Ethik, im wesentlichen durchgeführt hat. Doch ist seine Ethik fast ausschließlich Pflichtenlehre.

Endlich hat Stapfer 1754 noch einen Auszug aus seiner „Grundlegung" in 2 Bänden herausgegeben, eine Eidesunterweisung 1758, und eine Anweisung zur christlichen Religion in Katechismusform 1769.

Stapfers Standpunkt ist im allgemeinen derjenige der reformierten Orthodoxie, immerhin in jener milden verdünnten Form, welche Turrettini und Werenfels vertreten hatten. Das Eigentümliche bei ihm ist aber der überall zu Tage tretende Einfluß der Wolffschen Philosophie, die er als Hilfsmittel gebraucht, um die Wahrheit der christlichen Religion den Denkenden als vernunftgemäß „evident" zu machen. „Evidenz" ist sein Schlagwort. Der naive Glaube, der die ganze Aufklärung beherrscht, daß es gelingen müsse durch vernünftiges logisches Denken und durch strenge Schlüsse und Folgerungen die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen, hat auch seine Arbeit getragen. Es ist orthodoxer Rationalismus, was er vertritt. Doch unterschied er deutlich zwischen einer theologia naturalis und einer theologia revelata, und nur von der erstern behauptete er, daß sie durch reine Denkoperationen gefunden werden könne, während er für die höhere Stufe die Notwendigkeit einer Offenbarung annahm, die in der hl. Schrift enthalten sei. Eine weitere Folge dieser Abschwächung der Orthodoxie ist die Duldung, welche er in seiner Theologia polemica andern Bekenntnissen zu teil werden ließ. Allerdings hat ihm die Berner Zensurbehörde einen Paragraph gestrichen, in welchem er sich über die Unterscheidungslehren des lutherischen Bekenntnisses zu milde ausgedrückt hatte.

Seinem Bruder **Johannes Stapfer**, geb. 1719, gest. 1801, kommt nicht dieselbe weitreichende Bedeutung zu, obwohl er seit 1756 den Lehrstuhl der elenchthischen Theologie und seit 1776 denjenigen der didaktischen einnahm, und als Pfarrer von Aarburg in glänzender Weise für diesen Lehrstuhl disputiert hatte. Seine Stärke und Begabung lag mehr auf dem praktischen Gebiete, wie er denn auch als einer der beliebtesten Prediger galt, und seine von 1761 bis 1781 erschienenen 7 Bände Predigten noch nach seinem Tode eine Neuausgabe erlebten. Er hat sich auch durch eine Bearbeitung des bernischen Psalmenbuches verdient gemacht, indem er an Stelle der Lobwasserschen Übersetzung eine neue metrische einführte, die „partienweise nicht ohne dichterischen Schwung, gemeinverständlich, verhältnismäßig sprachrein, den Vergleich mit andern zeitgenössischen Bearbeitungen von Spreng (1741), Wildermett (1747) und J. A. Cramer sehr wohl aushält" (Güder). Endlich gab er in Form von Predigtdispositionen unter dem Titel Theologia analytica eine systematisch geordnete Darstellung der hauptsächlichsten Glaubenslehren heraus, Bern 1763.

Der jüngste der drei Brüder **Daniel**, zuerst Pfarrer in Murten und seit 1766 am Münster in Bern, zeichnete sich durch die Wärme und den Gehalt seiner Predigten aus. Leider liegt von ihm nichts Gedrucktes vor als eine Predigt über das Erdbeben in Lissabon, welches damals alle Gemüter beschäftigte und den Optimismus der Aufklärung ins Wanken brachte. Wieland hat sie für die beste der Kanzelreden aus jener Zeit gehalten. Seine Söhne waren nun

II. **Philipp Albert Stapfer** und **Friedrich Stapfer**. Quellen: die vorigen, dazu die mustergültige ausführliche Biographie von Dr. Luginbühl (Basel 1887), der auch den Briefwechsel Stapfers zum großen Teil herausgegeben hat, in den Quellen der Schw. Gesch. XI,

XII und im Archiv des hist. Ver. Bern, Bd XIII. Eine ältere Ausgabe des Briefwechse mit Rengger hat F. Wydler 1847 (Zürich) besorgt.

Philipp Albert Stapfer, welcher dem Namen Stapfer einen unvergänglichen Gla erworben hatte, war am 23. September 1766 in Bern geboren. Seine Mutter wa eine Waadtländerin, was für Stapfers Erziehung, Entwickelung und Neigungen nic ohne Einfluß war. Er wurde von seinem Vater unterrichtet, der trotz seiner viele Arbeit alle Tage einige Stunden seinem Sohne opferte, um ihm eine sorgfältige un verselle Erziehung zu teil werden zu lassen. Dann besuchte er die Schulen Berns, w ihn besonders der Philosoph und Theologe Joh. Ith, ein wirklich bedeutender Man und glänzender Dozent, anzog. Auch seinem Onkel, Prof. Joh. Stapfer, den er sehr hoc schätzte als „unsern besten Religionslehrer", verdankte er viel: „er war mir ein zweite Vater und als Lehrer hat er mir so viel Gutes und Großes erwiesen, als nur ein Mensc einem andern erweisen kann." Er arbeitete angestrengt, so daß er schon vor seinem Examen mit zwei größern Arbeiten über die Philosophie des Sokrates und den Au erstehungsglauben vor die Öffentlichkeit treten konnte. 1789 bezog er zur Vollendun seiner Studien die Universität Göttingen, welche, seit der große Haller dort gewirkt hatte eine starke Anziehungskraft auf Berner ausübte. Er hörte dort die Theologen Michaelis und Koppe, den Philosophen Heyne, die Historiker Eichhorn, Spittler, ja sogar den Geo graphen Forster und den Mathematiker Lichtenberg. Hier in Göttingen wurde er, der bisher an der Wahrheit des orthodoxen Systems nicht gezweifelt hatte, von schweren innern Anfechtungen und Zweifeln gequält, die mehr als ein ganzes Jahrzehnt ihn bearbeiteten. Wenn er in dieser ganzen Zeit den innern Halt nicht verlor, sondern sich vielmehr zu einer reinern und tiefern Auffassung der Religion und der positiven Wahrheiten derselben durchrang, so verdankte er das zum größten Teil dem Einfluß seiner Mutter, die ihn von jeher die Religion als eine Herzenssache und eine Angelegenheit des innern Lebens ansehen gelehrt hatte. Freilich redete er jetzt eine Zeit lang ganz die Sprache der Aufklärung. Von Göttingen reiste er mit Empfehlungen seines Gönners J. G. Zimmer- mann nach London, wo er Zeuge der Kämpfe zwischen den Tories und den Wighs war, und von da nach Paris 1791. Fast gleichzeitig mit dem nach seinem unglücklichen Fluchtversuche zurückgeführten Könige traf er in Paris ein. Was er dort von der Revo- lution sah, nahm ihn ungemein ein. Er fand stramme Ordnung, große Ideen und wirk- liche Fortschritte, sind doch die drei ersten Jahre der Revolution die fruchtbarsten und besten gewesen. Nach seiner Rückkehr über Genf wurde er, reich an Kenntnissen und Erfahrung, konsekriert und sofort im Wintersemester 1791/92 zum Stellvertreter seines Onkels für theoretische Theologie ernannt. Sodann bekleidete er die Stelle eines Sprach- lehrers am politischen Institut, und als 1796 sein Onkel resignierte, wurde er sein Nach- folger. Man wußte zwar, daß er mit der Revolution sympathisierte, allein da er doch in seinen Ansichten kein Schwärmer war, und sein edler Charakter alle Garantien bot, da er zudem mit Zimmermann und Prof. Ith befreundet war, so wurde er gewählt. Stapfer wurde alsbald das Haupt und die Seele der durch Ith neu organisierten Akademie. Eine glänzende Professorenlaufbahn stand ihm bevor, als die Ereignisse, der Sturz der Regierung, der Übergang Berns und der Fall der alten Eidgenossenschaft 1798, ihn aus seiner Bahn schleuderten und vor eine ganz andre wichtigere Aufgabe im Dienst des Landes stellten.

„Als die Revolution an die lockern und morschen Staatsgebäudchen der Schweiz klopfte, war Stapfer in philosophisch-theologische Probleme vertieft". Er stimmte ihr noch immer zu, doch nicht der Art und Weise, wie die französischen Truppen und Heerführer, speziell der Raubritter Rapinat, sie vertraten und durchführten. Das Vertrauen der neuen Regierung erkannte in ihm den geeigneten Mann, um auf dem Wege einer diplo- matischen Mission in Paris dagegen Einsprache zu erheben. Etwas hat er auch erreicht, aber nicht viel. Mehr fand er für seine Person, indem er in Marie Madeleine Pierrette Vincent, einer edlen Protestantin, seine Frau fand. War er schon durch seine Mutter dem romanischen Wesen verwandt und zugethan, so wurde nun diese Neigung durch seine Verbindung mit der Gattin dermaßen verstärkt, daß er dadurch mit der Zeit seinem Vaterlande und auch der deutschen Theologie verloren ging. So innig und herzlich auch das eheliche Verhältnis war, so ist es doch zu bedauern, daß Stapfer, der in den wenigen Jahren seiner Wirksamkeit in der Schweiz so Großes geleistet hatte, um seiner Frau willen sich später seiner Heimat entzogen hat.

Während er noch in Paris war, wurde er vom helvetischen Direktorium zum Minister der Wissenschaften, Künste, Gebäude, Brücken und Straßen ernannt, 2. Mai 1798. Ein

gewaltiger Umschwung! Vom Professor der Theologie zum Minister der Wissenschaften und der Straßen! Zuerst hatte man an Ith gedacht. Derselbe hatte sich aber schon nach Siselen zurückgezogen, um Muße zu haben, und wies auf Stapfer. Nach kurzem aber schwerem inneren Kampfe nahm er an. Für die Theologie war es schade, denn man hätte von ihm erwarten dürfen, daß er, wie Schneckenburger meinte (Über die Christologie Stapfers, Bern 1842), „durch solide Gelehrsamkeit und philosophischen Geist die christliche Lehre entwickelt und bekräftigt hätte, so daß dies nicht erst Schleiermacher überlassen worden wäre." Für die Kirche und den religiösen Zustand des Volkes war es aber entschieden ein Glück, daß Stapfer die Wahl annahm. Die Staatskirche war ja offiziell abgeschafft und in den führenden Kreisen der Helvetik herrschte nicht nur ein scharfer antikirchlicher, sondern ein direkt antireligiöser Geist, unter dem alles zu leiden hatte, was noch irgendwie christlich hieß. Man muß es daher für eine Führung der göttlichen Vorsehung halten, daß Stapfer, der trotz seines Kantischen Rationalismus mit seinem Herzen doch auf dem Boden eines positiven Christentums stand und der den Mut hatte, seine Überzeugung zu bekennen, die Leitung des Kirchenwesens übernahm, ehe die kirchliche Anarchie sich verlängerte. Freilich wurde die Kirche nur insofern anerkannt, als sie der Aufklärung diente und als sie durch ihre erzieherische Thätigkeit, ihren Einfluß auf die Moralität und die Schärfung der Gewissen den Staatszweck unterstützte. Der Glaube aber und das Bekenntnis waren Privatsache. Das war damals auch Stapfers Überzeugung, die er bald nach seinem Amtsantritt in einer Proklamation an die Geistlichen beider Konfessionen unter dem Titel vertrat: „Der Minister der Künste und der Wissenschaften der einen und unteilbaren Helvetischen Republik an die Religionslehrer Helvetiens über ihre Pflichten und Bestimmung". Stapfer war aber in seiner ganzen Verwaltung treulich dafür besorgt, daß die „Bürger Pfarrer" ihr Amt als Religionslehrer nicht nur gemäß des „Staatszweckes", sondern auch von einem höhern Gesichtspunkte aus verrichten konnten. Er hatte aber Mühe, gegen die feindselige Gesinnung seiner Kollegen, die ihn gelegentlich direkt desavouierten, aufzukommen, wurde doch sogar 1799 die Bettagsproklamation, die Stapfer von Paris aus verfaßt hatte, vom Direktorium verboten, nur weil er in derselben der Überzeugung Ausdruck verliehen hatte, daß „ohne gemeinsamen nationalen Gottesdienst das öffentliche Gewissen geschwächt werde und die Sittlichkeit eines Volkes ihren innern Halt und ihre Lebenskraft verliere!" Es ging denn auch nicht lange, so war die Zuversicht, mit der er die neuen Zustände begrüßt hatte, erheblich erschüttert.

Um so mehr konnte Stapfer trotz der kurzen Zeit seines Ministeriums auf andern Gebieten leisten, namentlich des Schul- und Armenwesens. Er hatte weitgreifende und hohe Pläne. Gründung einer allgemeinen helvetischen Volksschule, einer eidgenössischen Universität, von Lehrerbildungsanstalten, und wenn auch das wenigste zur Verwirklichung kam — wie überhaupt die Zeit der Helvetik eine Zeit schöner Pläne ohne Thaten war — so waren es doch Saatkörner für die Zukunft. Auch für Pestalozzi interessierte er sich und setzte ihn in den Stand, seine Methode im Großen durchzuführen. Endlich erwähnen wir noch seine Verdienste um die Litteratur (Helvet. Volksblatt), die Nationalkultur, die Bibliotheken und Künste. Es ist unzweifelhaft, daß er viel mehr erreicht hätte, wenn er länger und ungestört hätte wirken können. Aber schon 1800 mußte er als Gesandter nach Paris (bis 1803), und nun nahmen die öffentlichen Vorgänge in Paris und Frankreich, die Erhebung Bonapartes zum ersten Konsul, die Opposition der Föderalisten in der Schweiz, die Bedrohung der schweiz. Unabhängigkeit durch Frankreich und die Verfassungsrevision, deren Ergebnis die Mediationsakte waren, sein Interesse dermaßen in Anspruch, daß er ausschließlich politisch thätig sein mußte und daß alle die meisten seiner wohlgemeinten Pläne unvollendet und unausgeführt liegen blieben. Um so mehr hat er in politischer Hinsicht seinem Lande genützt.

Mit dem Sturz der Helvetik 1803 zog sich Stapfer ins Privatleben zurück. Der Erfolg hatte ihm doch nicht so gelächelt, wie er gehofft hatte. Sein Leben in dieser Zeit war Mühe und Arbeit gewesen, und die Erinnerung daran wenig erfreulich. Aber das Bewußtsein blieb ihm, das Beste gewollt zu haben, und sein Charakter war intakt geblieben in einer Zeit, in der viele Schaden gelitten haben. Wohl hätte er mit leichter Mühe unter den neuen Verhältnissen politisch Carrière machen können, wenn er seine helvetischen Grundsätze verleugnet, wenn er nur neutral geblieben wäre! Stapfer wies es ab. Die Politik blieb ihm verschlossen; ins akademische Lehramt konnte er auch nicht mehr zurück, zudem drängte seine Frau, daß er sich in Frankreich niederlasse. Er wohnte von 1806 an in Belair bei Paris, später in Talcy bei Mer auf dem Landgut seiner Schwiegermutter.

Auch die Reisen, die er in die Schweiz unternahm, erfolgten in immer größern Intervallen, so daß er, trotzdem er aus der Ferne ein aufmerksamer Beobachter der Ereignisse in der Heimat blieb, in der neuen Heimat immer mehr heimisch wurde. In seiner Zurückgezogenheit von der Politik widmete er sich jetzt der Wissenschaft und der Pflege des kirchlichen und religiösen Lebens innerhalb der protestantischen Kirche von Frankreich, deren bedeutendster, glänzendster und sympathischer Vertreter er wurde. Es ist bekannt, wie nach dem Sturz des Kaiserreichs in Frankreich und mit dem Wegfallen des Druckes, der auf den Gemütern gelastet hatte, die Kreise der Gebildeten das Verlangen ergriff, durch Berührung mit der ausländischen namentlich der deutschen Geistesbewegung dem geistigen Leben Frankreichs neue Kräfte zuzuführen und nachzuholen, was unter der Herrschaft des Militarismus so lange versäumt werden mußte. Stapfer, durch persönliche Freundschaft mit den führenden Persönlichkeiten Frankreichs und des Auslands verbunden, so mit Maine de Biran, mit Guizot und Cousin, von Bonstetten, Al. Humboldt, Mme. de Staël, war unstreitig der geeignete Mann, um in diese Bewegung einzugreifen, und der Interpret der deutschen Philosophie, speziell Kants, in Frankreich zu werden. Guizot, der später so berühmt gewordene Schriftsteller und Minister, war von 1807—1810 bei ihm Hilfslehrer für den Unterricht seiner Söhne. Stapfer ist es gewesen, der seine Talente entdeckte, die Erfüllung seines Wunsches, sich litterarisch zu bethätigen ermöglichte und ihn bei seinen Freunden einführte. Auch in seiner neuen Stellung konnte er für sein Land thätig sein, insofern er in seinen Briefen an die Freunde in der Heimat ihnen wertvolle Ratschläge gab. Sodann gründete er die schweiz. Hilfsgesellschaft in Paris, die in der Folgezeit so viele vor Not und Verderben bewahrt hat.

Am nachhaltigsten war aber doch seine stille intensive Wirksamkeit auf religiösem Gebiete. In seiner religiösen Entwickelung näherte er sich immer mehr dem positiven Christentum. Evangelisch war seine religiöse Überzeugung im Grunde immer gewesen, und er hat auch in der Zeit, da er theologisch bemüht war, das Wesentliche am Christentum mit der Philosophie zu verbinden, und da er als Minister die Kirche und ihre Arbeit dem Staatszweck der moralischen Erziehung unterstellen wollte, nie dem vulgären Rationalismus gehuldigt. Dazu war er zu tief veranlagt, und von seiner Mutter her zu innig verbunden mit der Person Jesu. Aber er hatte doch geglaubt, Konzessionen machen und die Wahrheit in ein der Zeit entsprechendes Gewand kleiden zu müssen. In dem Maße nun, als er persönlich zur Abklärung sich durchrang, fielen alle diese Hüllen und Stützen dahin. Sein Glaube griff, wie er sich ausdrückte, wieder nach den „historischen Stützen" (Brief an Usteri, August 1823), statt nach Vernunftgründen, wieder nach den schlichten evangelischen Heilsthatsachen. Die Erweckungsbewegung, die von England ausgehend zu Anfang des 19. Jahrhunderts den französischen Protestantismus befruchtete, fand bei ihm volles Verständnis, und Stapfer stellte sich mit Freuden an die Spitze der religiösen Gesellschaften und Vereine, die dieser Bewegung ihre Entstehung verdankten. Die Reden, welche er an den Jahresfesten dieser Vereine, z. B. der Bibelgesellschaft und Missionsgesellschaft, gehalten hat, gehören zu den gehaltvollsten und lehrreichsten Zeugnissen des französischen Protestantismus. Und zwar zeigt sich in ihnen aufs schönste der gute Einfluß der Theologie, der deutschen Theologie. Stapfer hat nie aufgehört, ein Theologe zu sein, und die Theologie bewahrte ihn vor den intellektuellen Ausschreitungen, an denen es in der Erweckungsbewegung nicht ganz gefehlt hat und denen ein Mann mit solchen wechselvollen Schicksalen und Enttäuschungen leicht hätte verfallen können! Für den französischen Protestantismus war dieser Zufluß von deutscher Theologie und Geistesarbeit die größte Wohlthat. Andererseits bewahrte ihn die französische Art davor, daß seine Reden nicht trockene und gelehrte Abhandlungen wurden. Sie waren allgemein verständlich und fußten doch auf der gründlichsten theologischen Konzeption der Probleme. Endlich offenbarte sich der segensreiche Einfluß der Kantischen Philosophie darin, daß er das Evangelium und das Gewissen, die Heilsthatsachen und den kategorischen Imperativ in innere Verbindung zu bringen vermochte. So wurde er einer der besten Apologeten des evangelischen Christentums in Frankreich, sowohl gegenüber der philosophischen und kritischen Richtung, die in die Selbstzersetzung des Christentums ausmündete, als auch gegenüber dem streitbaren Ultramontanismus, der getragen von der politischen Reaktion in jener Zeit sein Haupt erhob, und dem natürlich Stapfers Thätigkeit namentlich für die Bibelverbreitung ein Dorn im Auge war. Stapfer hat sich aber gegen die wutschnaubenden Angriffe u. a. von Lamenais kräftig gewehrt, und mit ernsten Worten das Schicksal geweissagt, welchem Frankreich unter der Herrschaft der Reaktion verfallen müsse und verfallen ist. Wie wenig Stapfer übrigens die konfessionellen Gegensätze hervorhob,

wie weit sein Horizont war, geht schon daraus hervor, daß er im Verein mit einsichtigen und toleranten Katholiken, denen die sittliche und soziale Hebung des durch die Kriege der Napoleonischen Zeit an den Rand des Abgrundes gebrachten Volkes am Herzen lag, die **Société de la morale chrétienne** gründete und in ihrem Organ (**Journal de la s. d. l. m. chr.**) kräftig für ihre Ziele, Pflege des religiösen Lebens, Abschaffung des Sklavenhandels, Versorgung der Waisen, Fürsorge für Gefangene &c. eintrat. Trotz der Opposition der Regierung konnte die Gesellschaft, der u. a. auch Broglie, Remusat und Guizot angehörten, eine erfreuliche Wirksamkeit entfalten. Diese Gesellschaft trug ihm nun auch die Bekanntschaft und Freundschaft mit einem jungen Manne ein, der an Stapfers Lebenswerk anknüpfend in der Folgezeit für den französischen Protestantismus die größte Bedeutung gewinnen sollte, mit Alexander Vinet. Der Graf von Lambrecht, gewesener Justizminister von Frankreich, hatte 2000 Frs. testiert für die beste Schrift über Kultusfreiheit und die Moralgesellschaft als Kuratorium eingesetzt. Unter den eingelangten Arbeiten befand sich auch diejenige des jungen, bisher unbekannten, Lehrers am Pädagogium von Basel, Alexander Vinet, welcher unter dem Motto: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" mit strenger logischer Konsequenz für die Glaubens- und Gewissensfreiheit eintrat, nicht aus Gleichgiltigkeit gegen die Religion, sondern aus Religion. Man kann wohl sagen, daß in dieser Schrift Stapfers Ideen und die guten Freiheitsbestrebungen der Helvetik ihren klassischen Ausdruck gefunden haben. Stapfer war denn auch des Lobes voll und das Kuratorium sprach Vinet einstimmig den Preis zu. Die Verhandlungen über die Abänderung einiger für die katholische Kirche verletzender Stellen führten zu einem Briefwechsel zwischen Stapfer und Vinet, der zum innigsten Geistesverkehr zwischen zwei gleichgestimmten und gleichgesinnten Männern wurde, die einander im Leben nie gesehen haben. Der Verbindung mit der Moralgesellschaft verdanken wir ebenfalls das Buch von Vinet über die „**manifestation des convictions religieuses**". Von Vinet haben wir auch die treueste und zutreffendste religiöse Würdigung Stapfers, die in der Form einer kurzen Biographie als Einleitung der „**Mélanges philosophiques, litteraires, historiques et religieux**", einer Sammlung der wichtigsten Reden und Abhandlungen Stapfers, 1844 erschienen ist. Stapfer starb am 27. März 1840, die Grabrede hielten ihm F. Monod und der Missionsdirektor Grandpierre.

Friedrich Stapfer, der jüngere Bruder des Ministers, dessen wir wenigstens kurz Erwähnung thun müssen, war zu Anfang der Helvetik vikariatsweise an die Stelle seines Bruders getreten und 1801 definitiv zum Professor der didaktischen Theologie ernannt worden. Da es ihm aber nicht gelang, „auf seine Zuhörer begeisternd einzuwirken", übernahm er schon 1805 die Pfarrei Dießbach b. Thun. 1818 wurde er noch einmal zum Professor des Bibelstudiums gewählt gegenüber dem von der Kuratel einstimmig vorgeschlagenen Samuel Lutz, dem spätern Professor, dessen Beliebtheit bei den Studenten die reaktionäre Regierung befürchten ließ, „es könnte wie in Deutschland ein bedauerlicher Geist der Auflehnung und revolutionäres Unwesen an der Universität Platz greifen!" Die Wahl des gelehrten aber langweiligen Stapfer erschien als das beste Heilmittel gegen diesen Geist, erregte aber bei den Studiosen einen Sturm der Entrüstung und veranlaßte sie zu einer flotten Sympathiekundgebung für Lutz. Nach dem Sieg der liberalen Partei und der Neuordnung der Universität 1833 resignierte Stapfer zum zweiten Male, um dem geeigneteren Nachfolger Samuel Lutz Platz zu machen. Er zog sich als Pfarrer nach Meikirch zurück, wo er 1840 gestorben ist. **W. Hadorn.**

Staphylus, Friedrich, gest. 1564. — Quellen: St.s Werke in Friderici Staphyli Caesarei quondam Consiliarii in causa religionis sparsim editi libelli in unum volumen digesti, Ingolstadii 1613, Fol. Dazu des Staphylus historia acti negotii inter Fr. Staph. et Andr. Osiandr. bei Strobel, Miscell. I, 219 ff.; II, 225 ff. Schriftstücke bei Schelhorn, Amoenitates I, 611 sqq. (vgl. auch II, 564 sqq.) und Schelhorn, Ergötzlichkeiten, II, 136 ff. 337 ff., 469 ff. (vgl. auch I, 555, 123, 331). Ueber ihn: die vita vor den gesamm. Werken, von seinem gleichnamigen Sohne; Strobel, Nachricht v. d. Leben &c. in d. Miscell., I, 3 f.; Hartknoch, Preußische Kirchengeschichte S. 295 ff.; Salig. Historie der Augsb. Conf., II, 902 ff.; Töppen, Die Gründung der Universität Königsberg, 1844, S. 104, 185 ff. u. ö.; W. Möller, Andreas Osiander, Elberf. 1870, S. 309 ff., 362, 414, 449, 552; Raupach, Erläutertes evang. Oesterr., II, 130, Beil. 109 ff. und die unten angeführte Litteratur zur Gesch. Ferdinands I. und des Trienter Konzils; ferner P. Tschackert, Urkundenbuch zur Ref.-Gesch. des Herzogtums Preußen I (1890), 294 ff. und III (1890) an mehreren Stellen, worüber die alphabetischen Register Auskunft geben; dess. A. in AdB 35, 457 ff. und N. Paulus, A. in KL 11, 730.

Staphylus' geschichtliche Bedeutung liegt in seiner Königsberger und seiner Ingolstädter Wirksamkeit; in jener hat er als theologischer Professor und herzoglicher Rat von

1546 bis 1551 die Verhältnisse der eben gestifteten Königsberger Universität erheblich verschlechtert, in Ingolstadt sodann von 1560 bis 1564 als römisch-katholischer Streittheologe den Protestantismus bitter bekämpft. Er ist geboren den 27. August 1512 zu Osnabrück als jüngster Sohn des als Kornmeister des Bischofs Erich von Osnabrück 1521 gestorbenen Ludeken Stapellage und der Anna geborenen Birkmann aus angesehenen Danziger Geschlechte (gest. 1518). Der Mutter Bruder, Eberhard Birkmann, holte den verwaisten Knaben nach Danzig (die Reise ging über Amsterdam, wo Verwandte waren, zu Schiff, an der Mündung der Elbe erlitten sie Schiffbruch); später kam er nach Litauen (Kowno und Wilna) zu seiner Ausbildung „in politicis disciplinis", bemächtigte sich der russischen und litauischen Sprache und bezog dann die Universität Krakau, wo er auch Polnisch lernte. Hier kam er in nahe Beziehungen zu seinem Osnabrücker Landsmann Johannes Hodtfilter, der später in die Dienste des Kardinals Lor. Campeggi trat und an der Kurie seinen Weg machte, unter Paul III. (1536) Auditor der Rota, 1547 zum Bischof von Lübeck erwählt wurde, aber bis zu seinem Tode (1553) in Rom blieb (Ebeling, Die deutschen Bisch., I, Leipzig 1858, S. 588 f.). Dieser rief St. nach Italien, wo er zwei Jahre zu Padua Theologie und Philosophie studierte. Um 1533 kehrte er nach Danzig zurück, begab sich aber einige Jahre später nach Wittenberg, wo er volle zehn Jahre blieb (ca. 1536—1546), 1541 als Magister der freien Künste promovierte und auf Melanchthons Empfehlung Hofmeister des Grafen Ludwig von Eberstein und Neugarten wurde. Melanchthon, an dessen Tische er saß, schätzte ihn und munterte ihn zu litterarischer Arbeit auf (Übersetzung von Stücken des Diodorus Siculus). Verschiedene Aussichten hatten sich ihm geboten, ohne daß St., der nach Melanchthons Äußerung zwar nicht in der Philosophie, aber in anderen Dingen die ἐποχή für Weisheit zu halten geneigt war, sich dazu hatte entschließen können, zu folgen; endlich ließ er sich nach längeren Verhandlungen vom Herzog Albrecht von Preußen gewinnen, Nachfolger des Stanislaus Rapagelanus (der 15. Mai 1545 gestorben war), Professors der Theologie an der eben (1544) errichteten Universität Königsberg zu werden. Wie Melanchthon so empfahl auch Bugenhagen ihn als einen lauteren Mann und aufrichtigen Liebhaber der Wahrheit. Indessen machte sich St. vorläufig nur auf ein Jahr verbindlich und ließ sich in der Bestallung die Zusage geben: „ob auch vorfiele, daß durch göttlich Verhängnis in unserm Lande Irrtümer in Religionssachen sich zutrügen, die wider die hl. Schrift und primitivae apostolicae et catholicae ecclesiae consensum sein würden," und der Herzog auf seine Verhaltung denselben nicht steuern wollte, sollte St. nicht zum Dienst des Herzogs verpflichtet sein. Ohne Zweifel stand St. damals unter dem überwiegenden Einfluß der religiösen Anschauungen Wittenbergs, wie besonders seine akademische Disputation über die Rechtfertigungslehre („Disputatio de justificationis articulo" bei Tschackert, UB III, Nr. 2002) zeigt, die er streng lutherisch auffaßte; aber die Unsicherheit protestantischer Doktrin scheint ihm in der That schon bange gemacht zu haben, so daß er sich den Rücktritt in die römische Kirche offen halten wollte. Besondere Veranlassung für jene verlangte Zusicherung gab, was er durch Melchior Isinder, einen Schweidnitzer, den Albrecht auf des Camerarius Empfehlung bei der philosophischen Fakultät angestellt hatte, aus Königsberg hörte über den Holländer Wilhelm Gnapheus, den der Herzog Albrecht 1541 an die Spitze seiner Schule, des sogen. Partikulars, gestellt hatte; auch hielt er seit Gründung der Universität an dieser Vorlesungen und mußte seit Rapagelanus' Tode ein Jahr lang, bis St. kam, selbst die theologische Lektur versehen. Alsbald war Gnapheus hier angefeindet worden, er warf den Professoren Vernachlässigung ihrer Pflichten, insbesondere ihrer öffentlichen Vorlesungen zu Gunsten Geld einbringender Privatvorlesungen vor, und wurde seinerseits als Niederländer der Hinneigung zu anabaptistischer Schwarmgeisterei beschuldigt. (Schon 1534 hatte sich P. Speratus gerade durch die Erfahrungen in Preußen veranlaßt gesehen, eine Schrift „ad Batavos vagantes" zu veröffentlichen, s. Cosack, P. Sper., 1861, 153 und Tschackert a. a. O. II.) Indessen Herzog Albrecht nahm ihn in Schutz und Gnapheus reinigte sich von jenem Verdacht. St. kam nun mit starker Voreingenommenheit gegen ihn nach Preußen und agitierte alsbald zu seinem Nachteil. Gnapheus mußte Thesen stellen, um durch Disputation über dieselben seine Qualifikation zu den Vorlesungen zu begründen; aber die Thesen de sacrae scripturae studio (bei Hartknoch S. 297) werden als unbefugter Übergriff aufs theologische Gebiet zurückgewiesen; er stellt philosophische de discrimine coelestis doctrinae et philosophiae; St. bricht bei der Disputation ungestüm los und entfernt sich dann mit Ostentation. In der Disputation des St., de ratione et usu legis, opponiert dagegen Gnapheus, und St. wirft ihm anabaptistische Argumente vor. Während Gnapheus sich

bei dem Vizekanzler der Universität, dem Präses des samländischen Bistums, Briesmann, wegen der Injurien des St. beschwerte, brachte es St. durch unablässige Anfeindung, welche es nicht verschmäht, selbst aus den von Gnapheus zum Schulunterricht verfaßten Comoediae (Morosophus u. a.; Acolastus s. d. filio prodigo ist wohl die älteste) dogmatische Inkorrektheiten zu deduzieren, dahin, daß trotz der Geneigtheit des akademischen Senats und des Herzogs, sich bei den Erklärungen des Gnapheus zu beruhigen, schließlich (9. Juni 1547) ein geistliches Gericht unter Briesmann ihn förmlich exkommunizierte. Den Hauptangriffspunkt für St. bildet eine These, welche sich auf das Verhältnis des Geistes zur Wirksamkeit des Schriftworts bezog, sowie anderseits, daß Gnapheus mit Entschiedenheit den Satz verwarf, verbum et sacramenta per se esse efficacia, etiamsi participantium credat nemo, was ihm dann als furor Anabaptisticus ausgelegt wurde, obgleich er sich auch Martini scriptis quibusdam ante annos 26 editis (!) maleque detortis zu verteidigen gesucht habe (vgl. oben Bd III S. 403,55 ff.). Gnapheus verließ jetzt Königsberg und fand durch Vermittelung Joh. a Lasco Aufnahme bei der Gräfin Anna von Ostfriesland in Emden, wurde Informator der jungen Grafen, aber auch in Regierungsgeschäften mehrfach verwendet; zuletzt wurde er Rentmeister in Norden, wo er 1568 starb. (Quellen: Guil. Gnaphei . . . adv. temerariam . . . excomm. censuram . . . Antilogia 1551, 8°. Danach Hartknoch, Preuß. Kirchengesch. 295 ff.; Salig, Histor. der Augsb. Conf., II, 902 ff., benutzt noch ein Wolfenbütteler Mskr. Über Gnapheus überhaupt s. de Hoop-Scheffer, Geschiedenis der Hervorming in Nederland von haar outstaan tot 1531 in den Studien en Bijdragen von W. Moll und de Hoop-Scheffer, Amsterdam 1871. 1872; Babucke, W. Gnapheus, ein Lehrer aus dem Reformationszeitalter, Emden 1875; P. Tschackert a. a. O. I; Br. Schumacher, Niederländische Ansiedelungen im Herzogt. Preußen, Leipz. 1903).

Nachdem Georg Sabinus, verstimmt über die fortgesetzten Reibungen, sein bis dahin ständiges Rektorat der Universität niedergelegt hatte (August 1547), wurde ein Wahlrektorat nach dem Turnus der Fakultäten eingeführt und St., als dermalen einziger Professor der Theologie, erster gewählter Rektor. Aber er rechtfertigte die Hoffnungen, welche der Herzog und die Wittenberger Gönner auf ihn gesetzt hatten, durchaus nicht und schon nach zwei Jahren, im Herbst 1548, gab er die theologischen Vorlesungen ganz auf, ließ sich jedoch vom Herzog noch halten und diente ihm als Rat. Nun erfüllte das Auftreten Andreas Osianders und dessen erste Disputation (5. April 1549) St. von vornherein mit dem tiefsten Mißtrauen, er suchte ihm in der Stille entgegenzuwirken. Bei Ausbruch einer Seuche in Königsberg ging er zwar bald darauf nach Littauen und im Mai nach Breslau, wo er sich am 29. Oktober 1549 mit der Tochter des Breslauer Reformators Johann Heß, Anna, vermählte und bereits mit dem Magistrate Beziehungen für eine dauernde Wirksamkeit daselbst anknüpfte. (Seine oratio de literis von 1550 [WW. col. 1285 ff.], eine vor ansehnlicher Korona gehaltene Eröffnungsrede für die humanistischen Lektionen an der Breslauer Schule, faßt mindestens einen längeren Kursus ins Auge.) Im Frühjahre 1550 kam er, mit einem Schreiben des Breslauer Senats versehen, nach Königsberg, um sich dort frei zu machen. Aber nach erregten Verhandlungen mit dem Herzog, der ihn nicht lassen wollte, ließ er sich als Rat halten gegen ähnliche Zusagen, wie in seiner früheren Berufung; er kehrte zwar nach Breslau zurück, brachte aber nun seine Frau mit nach Königsberg, wo er bald nach der zweiten verhängnisvollen Disputation Osianders (24. Oktober 1550) eintraf und alsbald wieder der Mittelpunkt für alle Gegner Osianders wurde, auch da schon, als Mörlin noch zu vermitteln suchte.

Wie St. gegen Gnapheus noch aus Gedanken der lutherischen Reformation heraus (z. B. reinliche Sonderung von Rechtfertigung und Erneuerung) zu argumentieren suchte, so suchte er auch noch Osiander gegenüber seine Stellung ganz im Einvernehmen mit den Wittenbergern zu nehmen. Aber indem er überzeugt war, sich damit nicht von dem Konsensus der alten Kirche zu entfernen, trieb ihn der, wie es ihm schien, alles unsicher machende dogmatische Hader, sich immer ängstlicher an den dogmatischen Konsensus der allgemeinen Kirche anzuklammern, und die Zeit des Interims bestärkte ihn in der Hoffnung einer Heilung der kirchlichen Notstände unter Erhaltung der kirchlichen Einheit. Unzweifelhaft hat er auch hierin beim Herzog dem glühenden Hasse Osianders gegen alles Paktieren mit Rom entgegengewirkt, und ist dabei immer fester in einen unevangelischen Traditionsbegriff geraten. Da Osiander festen Rückhalt an Albrecht fand und dieser bei aller Freundlichkeit auch gegen St. doch seinem Drängen zur Abschaffung des „neuen Dogma" nicht das erwünschte Gehör gab, und — dürfen wir hinzusetzen — da die

innerliche Stellung des St. zum Protestantismus bereits erschüttert war, verlangte er im Frühjahre und Sommer immer dringender, daß der Herzog ihn freilasse, und entfernte sich endlich, ohne förmlich entlassen zu sein, im August 1551 nach Danzig, wo er seine Schrift gegen Osiander schrieb: **Synodus sanctorum patrum antiquorum contra nova dogmata Andreae Osiandri, Norimb. 1553.** In dieser Schrift, und zwar auch schon in der vom 6. März 1552 aus Danzig selbst datierten Zuschrift an den Rat von Danzig führt der vollständige römische Traditionsbegriff auch bereits zur Bekämpfung der **perspicuitas scr. sacrae** und zur Forderung authentischer kirchlicher Auslegung. Von da ging er wieder nach Breslau, wo er bereits nähere Beziehungen zum Bischof Promnitz hatte und wo ja selbst Heß und Moibanus bei gut evangelischer Gesinnung in formeller Unterordnung unter den Bischof als ihren Vorgesetzten blieben (s. Bd VII S. 792,3). Der entscheidende Schritt aber war, daß er, von schwerer Krankheit ergriffen, gegen Ende des Jahres 1552 das Abendmahl nach römischem Ritus unter einer Gestalt aus den Händen eines Domgeistlichen empfing und durch ein Bekenntnis seine kirchliche Rehabilitation besiegelte. Jetzt zog er aus der ketzerisch infizierten Stadt auf den Domhof, und bald darauf nach Neiße, der Residenz des Bischofs, wo er in dessen Dienste eine Schule errichtete und auch sonst thätig war. Für Schulzwecke gab er 1555 die Sentenzen des Markus Eremita, nämlich die beiden schon von Obsopöus, Hagenau 1531, edierten Traktate in lateinischer Übersetzung heraus, mit einer Widmung an den Jesuiten Canisius, betonend, daß Markus die Gerechtigkeit nicht bloß in den Glauben, sondern auch in Liebe und Hoffnung setze, und göttliche Gnade und menschliches Verdienst zugleich festzuhalten suche. Zugleich war er bereits 1554 von Ferdinand I. zum Rat ernannt worden. Auf dem unglücklichen Wormser Kolloquium 1557 (s. d. A.) stand er als einer der katholischen Kollokutoren dem einst verehrten Melanchthon gegenüber und fand auch seinen Zögling, den Grafen von Eberstein, unter den weltlichen Beisitzern auf protestantischer Seite wieder. St. fühlte sich dazu berufen, aus dem hier gerade sich besonders prostituierenden Hader der Protestanten die giftigen Nutzanwendungen zu ziehen in: **theologiae Martini Lutheri trimembris epitome 1558** und öfter (dazu noch: **Scriptum colloquentium August. Conf. . . . cum oppositis annotationibus etc. 1558** und: **historia et apologia etc. de dissolutione colloquii nuper Wormatiae instituti, Nisae 1558**). Er weidet sich an der protestantischen Zerrissenheit, geißelt die Lutherolatrie und stellt dem protestantischen Subjektivismus die objektiven Normen der Tradition und des kirchlichen Konsensus gegenüber. Er stellt eine förmliche Stammtafel der mannigfaltigen Häresie auf; die drei unreinen Geister, welche nach Offenb. 16, 13 aus dem Drachen, dem Tier, dem falschen Propheten (Luther) ausgehen, sind Luthers geistliche Söhne Rotmann, der Vater der Anabaptisten, Zwingli oder Karlstadt, der Vater der Sakramentierer, und — Melanchthon, der Vater der Konfessionisten, welche wieder in Unterabteilungen auseinandergehen. Die Schrift rief eine Menge von Entgegnungen hervor von Melanchthon, Andr. Musculus, Jakob Andreä, dem reformierten Holländer Petrus Dathenus u. a. St. replizierte in der **Defensio pro trimembri theol. etc., Nissae 1560**, datiert aus Augsburg 15. Mai 1559, wo St. wieder während des Reichstags weilte, und andere polemische Schriften folgten. Die starke Seite seiner Polemik liegt überall in jenen formellen Positionen, der Erzeugung des Eindrucks von der Unsicherheit und Zwiespaltigkeit des Protestantismus, nirgend aber in einer positiven religiösen Quellkraft. Seine Bemängelung der lutherischen Bibelübersetzung und der Bibellektüre der Laien konnte Melanchthon entgegenhalten: **scio tuam honestissimam conjugem nullas delicias anteferre huic lectioni.** Mit dem für die Restauration des Katholicismus in Österreich und Baiern so einflußreichen Canisius sehen wir St. schon zu Worms Hand in Hand gehen; Hosius schätzte ihn als durch seine Lebensführung ganz besonders geeignet, die wunden Punkte des Protestantismus zu treffen. Wie Ferdinand so benützte ihn auch Herzog Albrecht V. von Baiern; mit dem Salzburger Erzbischof Martin wie mit dem Kardinal, Bischof Otto von Augsburg, stand er in nahen Beziehungen. Dem „elenden Mameluken Fr. St. mit seinen Staphylisten und Doegiten" schrieb man die Bedrängnis der Protestanten in Baiern zu (s. Medicus, Gesch. der evang. Kirche in Bayern, S. 389 Anm. Vgl. noch, was die österreich. Länder betrifft: **H. Langueti, Epist. secretae, Hal. 1698, II, p. 39**). Durch den Salzburger wurde St. in besonderem päpstlichen Auftrage, nachdem er sich selbst um Dispensation wegen seines ehelichen Standes an den Papst gewandt, zum Doktor der Theologie promoviert (Augsburg 19. Mai 1559); denn man hatte ihn zu weiterem ausersehen. Auf Canisius Wunsch berief ihn Herzog Albrecht an die Universität zu Ingolstadt, mit der Befugnis, über Geschichte und Humaniora, aber auch über Theologie zu

lesen. St. zog, Mai 1560, feierlich mit 60 Pferden eingeholt, in Ingolstadt ein, und die theologische Fakultät mußte ihre Bedenken gegen theologische Vorlesungen eines beweibten Laien mit der päpstlichen Dispensation beschwichtigen. Seine eigentliche Aufgabe aber zeigte sich, als er noch am Ende desselben Jahres zum Superintendenten (Kurator) der Universität ernannt wurde, durch welchen nun alsbald eine Reformation der allerdings gesunkenen Universität im Sinne der jesuitischen Reaktion trotz äußersten Widerstrebens der in ihren Privilegien verletzten Universität begonnen wurde (Prantl, Gesch. der Universität Ingolstadt, I, 284 ff.; II, die Urkunden Nr. 74. 75. 80). Aber bald nahmen auch die kirchlichen Reformbestrebungen Ferdinands in seinen Landen und beim wiedereröffneten Konzil von Trient St.s Mitwirkung in Anspruch. Im Anschluß an die in Österreich begonnene Visitation der Klöster von 1561 ließ sich der Kaiser von einer geistlichen Kommission bereits im Herbst des Jahres Gutachten zur Reform der in starker Auflösung begriffenen kirchlichen Verhältnisse stellen. Daß St. selbst eigentliches Mitglied dieser Kommission war (Reimann in den Forschungen für d. Gesch. VIII, S. 177 ff.), mag vielleicht mit Sickel (am anzuf. Orte S. 267) bezweifelt werden; daß aber St. in der deliberatio de instauranda religione in archiducatu Austriae (bei Schelhorn, Amoenit. h. e. I, 616—678) jener Kommission seine Feder geliehen hat, läßt sich, wenn man seine Streitschriften vergleicht, in frappanten Zügen nachweisen; die Prälaten pflegten ja, wie er dem Kaiser klagt, ihm alle mögliche Arbeit aufzuladen, die sie selbst mit keinem Finger anrühren wollten (Schelhorn, Ergötzlichk. I, 559).

Gleichzeitig aber wurde St., als er am Hofe Ferdinands, wahrscheinlich in Wien, erste Hälfte des September 1561, weilte, von dem päpstlichen Nuntius Delphinus im Auftrage des Papstes aufgefordert, im Hinblick auf das im Zusammentreten begriffene Konzil dem Papst ein Gutachten zu liefern über das, was zur Reform der Kirche geschehen könne. St. entledigte sich dieser Aufgabe so, daß er dem „Ratschlag an Pius IV." (Schelhorn, Ergötzlichk. II, 136—154. 337—359. 469—492) zur Erläuterung zugleich die Gutachten jener Kommission beilegte, nämlich das uns nicht erhaltene Consilium de emend. monasteriis und die oben genannte deliberatio, in welcher letzteren mit Rücksicht auf die österreichischen Verhältnisse vor vorschneller Anwendung von Gewalt gewarnt und Laienkelch und Priesterehe als die wichtigsten Zugeständnisse, um im übrigen die Gemüter des Volks von den ketzerischen Prädikanten loszumachen, empfohlen wurden, dazu dann Heranbildung eines besseren Klerus, Beschaffung reiner Lehrbücher, Säuberung der Wiener Universität u. s. w. In dem Ratschlag begrüßt er das Konzil mit Freuden, wünscht aber rasches und energisches Vorgehen, wenn nicht im ganzen Norden, was noch von katholischer Religion vorhanden ist, untergehen solle. Dem Konzil aber müßten Verhandlungen des Kaisers mit den Protestanten zur Seite gehen, um diese womöglich zur Einwilligung in ein allgemeines Konzil zu bewegen. Eine Verständigung könne nur herbeigeführt werden, wenn es gelinge, von der beiden Parteien gemeinsamen Anerkennung des Bibelwortes aus die Protestanten zur Anerkennung des allgemeinen katholischen Sinnes der Schrift, d. h. einer authentischen Auslegung, zu gewinnen, wozu römischerseits erforderlich, daß man sich ihnen gegenüber nicht sowohl auf die viva vox sedis apostolicae, als auf nachweisbare allgemeine apostolische Überlieferung stelle. Auch von Herausgabe der griechischen Bibel aus der Handschrift der vatikanischen Bibliothek verspricht sich der Verf. viel zur Schlichtung des Streits über Bibelauslegung. In den vom Kaiser zu veranstaltenden vertraulichen Verhandlungen könne man auch auf die innere Differenz der Protestanten spekulieren. Ein geschickter römischer Theolog könne einen lutherischen leicht dahin bringen, gemeinschaftlich mit ihm einen Zwinglianer aus der katholischen Auslegung der Schrift zu widerlegen, wie denn in der That Luther selbst schon gegen Zwingli, Oekolampad oder die Anabaptisten sich jener katholischen Prinzipien (d. h. der Berufung auf allgemein kirchlichen Konsensus) bedient habe, und eine ähnliche Stellung z. B. von den Verfassern der Weimarischen Konfutationsschrift eingenommen werde; danach könne man hoffen, die Lutheraner auf dergleichen Umwegen zu bewegen, daß sie den Catholicus sacrae scripturae intellectus als Richter auf einem Konzile anerkennten. — Sickel hat darauf hingewiesen, daß die für Ferdinand bestimmte Denkschrift bei Bucholtz, Ferdinand I. I, 407—412; VIII, 382—386 nur eine durch die Rücksicht auf diesen etwas modifizierte Redaktion des Ratschlags ist. — Ferdinand wünschte auch, St. als theologischen Beirat seiner Oratoren nach Trient zu senden, und auch der Erzbischof Urban von Prag bat einmal, als die Revision des index libr. prohib. in Frage stand, um seine Anwesenheit; aber St. widerstrebte hier entschieden und mit einer gewissen Gereiztheit (Schelhorn, Ergöl., I, 559, vgl. Sickel, Zur Geschichte des Konzils von Tr., S. 245,

249). Nur wenn die Protestanten wirklich noch aufs Konzil kommen sollten, erklärte er sich bereit; im übrigen stehe er dem Kaiser für seine Verhandlungen mit den Protestanten zur Verfügung. Er wurde aber auch im Frühjahre 1562 von Ferdinand gerufen, als aus den verschiedenen Gutachten eine definitive Feststellung dessen gemacht werden sollte, was im Namen des Kaisers dem Konzil als Reformforderung unterbreitet werden sollte, die sog. Consultatio imp. Ferdinandi I iussu instituta de artic. ref. in Conc. Trident. prop. (bei Schelhorn, Amoenit. h. e. I, 501—575, auch bei le Plat, Monum. ad hist. conc. Trid. illustr. V, 232—259. Vgl. besonders Sickel, Das Reformationslibell des Kaisers Ferd. I., Wien 1871 [Archiv. f. österr. Geschichte Bd XLV, Bd I, Heft 1, S. 1 ff.]).

An Anerkennung seines Eifers fehlte es St. nicht. Der Papst sandte ihm durch den Kardinal Carlo Borromeo ein Gnadengeschenk von 100 Goldgulden (27. Mai 1562), Ferdinand erhob ihn in den Adelstand (15. Juli 1562), der Herzog von Baiern belehnte ihn mit dem Hahnhof in Ingolstadt (1563). In Innsbruck, wo St. sich einen großen Teil des Jahres 1563 in der Nähe des Kaisers aufhielt, erkrankte er schwer; Ferdinand bestätigte im Juli sein Testament, worin er seine Kinder, wenn sie vom katholischen Glauben abträten, mit Enterbung bedrohte. Noch erholte er sich zwar, machte noch eine Reise nach München, kam aber sehr geschwächt nach Hause, wo er am 5. März 1564 starb. Als sein Vermächtnis darf gelten die nach seinem Tode durch seinen Amanuensis herausgegebene Schrift: Vom letzten und großen Abfall, so vor der Zukunft des Antichrist geschehen soll, Ingolstadt 1565, 4° (lateinisch 1569). Dieser Abfall ist nämlich das Luthertum, d. h. der in sich uneinige Protestantismus. Denn das Luthertum ist vom Papst abgefallen, nicht aber umgekehrt. Das Papsttum aber hat alle Väter, Konzilien und Akademien hinter sich, bei ihm ist die wahre Kirche, die Protestanten werden immer in dem Gewirr ihrer Privatopinionen stecken bleiben und es nie zur Einheit bringen. Auch hier fehlt es nicht an gehässigen Ausfällen gegen Luther und Bespöttelung der Lutherverehrung, welche nicht müde würde, ihn als den dritten Elias zu preisen; auch hier werden alle drohenden Zeitgefahren mit dem religiösen Riß der Christenheit in Verbindung gebracht; auch hier fehlt jedes tiefere Verständnis der mächtigen originalen Impulse der Reformation, aber auch hier wiederholt sich die schwere Anklage über die epikurische Sicherheit der Prälaten und Religiosen, welche, wo schon die Axt dem Baum an die Wurzel gelegt ist, immer nur ihr altes Klagelied singen, aber die Hände in den Schoß thun und leben, als wenn kein Gott im Himmel wäre. **(W. Möller †) P. Tschackert.**

Starck, Johann Friedrich, Erbauungsschriftsteller, gest. 1756. — Litteratur: Neubauer, Nachr. v. den jetzt leb. ev.-luth. und ref. Theol., Züll. 1746, 2, 884—898 (mit dem v. St. selbst verf. Lebenslaufe); Döring, Die gelehrten Theol. Deutschlands, Neust. 1835, 4, 307—311; Koch, Kirchenlied, 3. Aufl. 4, 543—549; Beck, Die rel. Volkslitt. ꝛc., S. 205 bis 207; Große, Die alten Tröster, Hermannsb. 1900, S. 335—370, mit eingehendem Nachweis der Ausgg. des Handbuchs.

Johann Friedrich Starck ist als der Sohn eines ehemaligen Frankfurter Bürgers am 10. Oktober 1680 in Hildesheim geboren. Hier besuchte er das Gymnasium. Auf der Universität Gießen wurde sein inneres Leben u. a. durch die Erbauungsstunden seiner theologischen Lehrer May und Lange beeinflußt. Nach einer längeren Kandidatenzeit, die er teilweise in Genf im Dienste der dortigen evangelischen Gemeinde, teilweise in Frankfurt als Informator verbrachte, erhielt er 1715 seine erste Anstellung als Stadtprediger in Sachsenhausen. Acht Jahre später wurde er Pfarrer in Frankfurt, erst bei den Barfüßern, später im Hospital; 1742 wurde er Mitglied des Konsistoriums. Bis in sein hohes Alter — er starb am 17. Juli 1756 — konnte er mit ungebrochener Kraft in reich gesegneter Arbeit als Prediger, Seelsorger und Schriftsteller thätig sein.

St. bewegt sich in den Bahnen des milden, auf das Praktische gerichteten Spenerschen Pietismus. In Frankfurt ist er darauf bedacht, die von Spener bestellte Saat zu hüten und zu pflegen. Dreißig Jahre lang leitet er Sonntags nach dem Nachmittagsgottesdienste eine Privaterbauungsstunde. Für Sonntagsheiligung ist er eifrig bemüht. Der einzelnen Seelen sucht er sich möglichst anzunehmen. Um z. B. den Dienstboten, die mit Aufträgen aus der Gemeinde in sein Haus kamen, ein gutes Wort mitgeben zu können, verfaßte er kurze Traktate, die später zu der trefflichen Schrift vereinigt wurden, die in entsprechender Bearbeitung heute noch der Verbreitung wert wäre: „Das Gott-geheiligte Hertz und Leben eines Wahren Christen, oder Lebens-Regeln ꝛc. ꝛc.“ Frankfurt u. Leipzig 1743. Arme und Notleidende wurden in der Stille von ihm reichlich unterstützt. Vor

Ausschreitungen und Absonderlichkeiten bewahrte den stillen und mehr nüchtern angelegten Mann, der überdies am kirchlichen Bekenntnisse festhielt, schon seine natürliche Art.

St. hat durch seine zahlreichen erbaulichen Schriften einen weitgreifenden Einfluß auf das evangelische Volk ausgeübt. Man kann nicht sagen, daß St. geistvoll ist; er will es auch nicht sein. Was er schreibt, trägt die Züge einer durchaus schlichten, edel-volkstümlichen Biblicität an sich und zielt auf praktische Frömmigkeit. Er begnügt sich fast durchweg damit, die einfachen Katechismuswahrheiten in verständlicher, allgemein faßlicher Sprache mit durchgängiger Anwendung auf das christliche Leben darzustellen. St. will dem auf der Kindesstufe stehenden Durchschnittschristentum des Volkes etwas bieten. Daher auch in seinen Schriften ein Anflug von pietistischer Gesetzlichkeit. In die Tiefe führt er nicht. Er sucht die Seelen zu erwecken, ohne sie jedoch im Sturme erobern zu wollen, wenn er auch überall herzandringend ist und der Appell an die „Seele" immer wiederkehrt. Da er vielfach lehrhaft wird, ist auch die sprachliche Darstellung wenig bewegt. Rednerischer Schmuck fehlt, Gleichnisse stehen ihm selten zu Gebote, um so mehr greift er zum Bibelwort.

Die Schrift, durch welche St.s Name dem evangelischen Volke lieb geworden und bis zur Stunde bekannt geblieben ist, ist das „Tägliche Handbuch in guten und bösen Tagen". Es erschien 1727 zum erstenmal in Frankfurt und zwar zunächst in vier Abteilungen: für Gesunde, für Betrübte, für Kranke, für Sterbende; 1731 kam als 5. und 6. Teil das Gebetbuch für Schwangere, Gebärende und Wöchnerinnen hinzu. Den längeren Gebeten, die den weitaus größten Teil des Buches einnehmen, geht je eine „Aufmunterung" voraus, eine kurze mit einem Schriftworte eingeleitete Belehrung über die Gegenstände, auf die sich das Gebet bezieht, wodurch die rechte Gebetsstimmung geweckt werden soll. An das Gebet schließt sich ein von St. selbst verfaßter Gesang an. Die Gebete sind lang und geraten oftmals in die Reflexion und Belehrung über göttliche Dinge. St. ist durch sein Handbuch bis heute vielen ein Führer auf dem Lebenswege, ein Seelsorger in Krankheitstagen, ein Tröster auf dem Sterbebette geworden. Wie kein anderes Erbauungsbuch der evangelischen Kirche, Joh. Arndts wahres Christentum nicht ausgenommen, wird das „Starckenbuch" in immer neuen Ausgaben und Auflagen unter dem evangelischen Volke verbreitet und findet immer wieder freudige Aufnahme.

Noch vor dem Handbuche hatte St. 1723 ein Kommunionbuch herausgegeben, das bis 1750 mehrere Auflagen erlebte, jedoch später nicht mehr gedruckt worden zu sein scheint. Es folgte hierauf eine größere Anzahl von Erbauungsschriften, auf deren nähere Kennzeichnung hier nicht eingegangen werden kann; sie tragen ohnedies eine starke Familienähnlichkeit an sich. Sie finden sich verzeichnet bei Beck a. a. O. und mit Angabe der neueren Ausgaben bei Große a. a. O.

Die Predigten St.s, die den besten aus der pietistischen Schule beizuzählen sind, zeichnen sich durch Klarheit und Einfalt in der Anordnung aus. Sobald der Text nur einigermaßen zu seinem Rechte gekommen ist, geht der Prediger sogleich zur Anwendung über. Zu nennen sind die „Sonn- und Festtagsandachten über die Evangelien" (Nürnb. 1741; neuere Ausg. Reutl. 1854), die „Sonn- und Festtagsandachten über die Episteln" (2. Aufl. 1770; neuere Ausg. von Heim, Stuttg. 1845 und Nürnb. 1881), die „Predigten von dem Abendmahl des Herrn" (2 Tle., Frankf. und Leipzig 1740, „Auserlesene Festpredigten über wichtige Stellen der hl. Schrift A. u. NTs" gesammelt von seinem Sohne Joh. Jak. St. (Frankf. 1754).

St. hat sich auch als Dichter geistlicher Lieder versucht. Fast alle seine erbaulichen Schriften sind mit Liedern aus der eigenen Reimschmiede reichlich ausgestattet — man zählt deren 939! Ihr dichterischer Wert ist gering, wenn ihnen überhaupt ein solcher zugesprochen werden darf; nur wenige aus dieser großen Anzahl sind in die Gesangbücher aufgenommen worden.

Hermann Beck.

Starke, Christoph s. d. A. Bibelwerke Bd III S. 148, 16.

Starowerzen, Bezeichnung der russischen Altgläubigen s. d. A. Raskolniken Bd XVI S. 436 ff.

Stationen s. d. A. Fasten Bd V S. 771, 20.

Statistik, kirchliche. — Pieper, Kirchliche Statistik Deutschlands (Grundriß der theol. Wissensch. XIII), Freiburg, Mohr 1899; Statistische Mitteilungen der deutschen ev. Landeskirchen, Stuttgart, Grüningen 1905; Krose, Konfessionsstatistik Deutschlands (kathol.), Freiburg, Herder 1904; Drews, Evangelische Kirchenkunde, Tübingen, Mohr, seit 1902; Sundbärg,

Aperçus statistiques internationaux. Stockholm 1906; Fournier de Flaix, La Statistique des religions, Rome, Botta 1890; Missionsstatistik siehe Artikel Mission. Statistik der Inneren Mission der deutsch-ev. Kirche, Berlin, Centralausschuß 1899; Alex. v. Oettingen, Moralstatistik, Erlangen, Deichert 1882.

Die Statistik, sehr verschieden definiert und erst in neuester Zeit wirklich wissenschaftlich behandelt, sucht auf Grund systematisch geordneter Massenbeobachtung die Volkszustände durch Zahlen darzustellen und zu erklären. Demnach ist kirchliche Statistik der Querdurchschnitt der kirchlichen Entwickelung in bestimmten Zeiten, der das kirchliche Leben in Zahlen beschreibt.

Lange Zeit hindurch lieferten die Kirchenbücher das hauptsächlichste Material für alle Statistik, und darum sind auch Theologen in hervorragender Weise an der Entwickelung dieser Wissenschaft beteiligt. Namen von Theologen wie Süßmilch (gest. 1767, „Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung derselben erwiesen"), Büsching (gest. 1793, „Erdbeschreibung"), Augusti (gest. 1841, „Beiträge zur Geschichte und Statistik der ev. Kirche"), Julius Wiggers (gest. 1901, „Kirchliche Statistik") werden in jeder Geschichte der Statistik mit Ehren genannt. In hervorragender Weise ruft Schleiermacher, der wiederholt Vorlesungen über Statistik hielt, in seiner „Darstellung des theologischen Studiums" zur besonderen Beschäftigung mit diesem Fach, und zwar nicht nur zur Herbeischaffung des Materials, sondern auch zur richtigen Bearbeitung desselben, auf. Aber in der Erkenntnis, daß private Studien hier nicht ausreichen, wetteifern in neuester Zeit staatliche wie kirchliche Behörden, den Stoff durch regelmäßige Veröffentlichung von amtlichen Tabellen darzubieten und dadurch eine immer vollständigere Statistik zu ermöglichen. Mit der im deutschen Reich alle fünf Jahre wiederkehrenden Volkszählung ist unter anderm auch eine Konfessionszählung verbunden; die landeskirchlichen Behörden veröffentlichen zumeist jährlich eine ziffermäßige Darstellung des kirchlichen Wesens in ihrem Bereich; und eine statistische Kommission des deutschen evangelischen Kirchenausschusses stellt, den Beschlüssen der Eisenacher Kirchenkonferenz gemäß, diese amtlichen Resultate zusammen; so ist für eine kirchliche Statistik Deutschlands der Stoff vorhanden, der durch Vereinsnachrichten und Privatarbeiten in dankenswerter Art noch ergänzt wird. In statistischen Ämtern des deutschen Reiches, der Einzelstaaten und der größeren Städte gehen zahlreiche Fachmänner daran, die gegebenen Zahlen nach immer mehr verbesserter Methode zu bestimmten Ergebnissen und Schlußfolgerungen zu benutzen, und in vielen Broschüren werden die Zusammenhänge der Konfession mit andern Lebensfaktoren erörtert. Statistische Jahrbücher erscheinen auch in den meisten außerdeutschen Staaten; alle zwei Jahre veranstaltet das in London bestehende Internationale statistische Institut zur gegenseitigen Förderung der statistischen Arbeiten in verschiedenen Ländern besondere Kongresse, und durch solche Bestrebungen wird auch eine immer genauere Übersicht über die religiösen Verhältnisse der Bevölkerung der ganzen Erde angebahnt.

Man hat lange über die „Tabellenknechte" gespöttelt, man hat auch vielfach nicht ohne Grund die Verwertung der Zahlen als tendenziös verurteilt, aber trotz solches Mißbrauchs hat sich doch die Überzeugung immer mehr Bahn gebrochen, daß systematisch geordnete Zahlen zur Darstellung des kirchlichen Lebens beweiskräftiger sind als volltönige Phrasen, und daß man von diesen Bildern für das Verständnis und die Pflege des kirchlichen Lebens viel lernen kann.

Die Missionsstatistik verschafft uns einen Überblick, in welchem Umfang das Christentum zur Zeit die Welt erobert hat, und wie weit noch andere Religionen herrschen. Die Arbeiten von Grundemann, Christlieb, Gundert und Warneck sind auf diesem Spezialgebiet kirchlicher Statistik besonders hervorzuheben. Was man früher vielfach als „kirchliche Geographie" bezeichnet hat, gehört zu diesem Zweig der Statistik.

Daneben hat die Konfessionsstatistik in unserer Gegenwart eine hervorragende Bedeutung gewonnen. Daß es sich in ihr durchaus nicht etwa nur um eine zahlenmäßige Feststellung des Mehr oder Minder der Zugehörigkeit zu der einen oder andern Konfession, sondern zugleich um andere bedeutsame Fragen handelt, mag der Hinweis auf einige neuere, beispielsweise herausgegriffene Schriften klar machen. Der katholische Statistiker Krose behandelt „den Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit" (Freiburg 1900); Dr. M. Offenbacher bespricht speziell für das Großherzogtum Baden die Frage, ob „die soziale Schichtung", „die wirtschaftliche Lage", durch die Konfession beeinflußt werde (Tübingen 1900); Wilhelm Held untersucht die Ursachen der Verschiebung der Konfessionen in Bayern und Baden (Riga 1901); und neben anderen widmet Pieper (a. a. O.) den Misch-

chen und der Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen besondere Kapitel. Auch dürfte eine Übersicht über die größere oder geringere kirchliche Versorgung seitens der beiden Hauptkonfessionen, über ihren theologischen Nachwuchs, über die Liebesopfer ihrer Gemeinden u. a. m. hierher gehören. Und daß gerade hier die Art der Gruppierung der Zahlen besonderer Kontrolle bedarf, damit nicht der konfessionelle Standpunkt des Bearbeiters den eignen Wunsch — vielleicht halb unbewußt — an die Stelle der Wahrheit rücke, ist selbstverständlich.

Aber außer der Missions- und Konfessionsstatistik gewinnt die **Statistik des kirchlichen Lebens** immer mehr an Bedeutung. Also nicht nur eine Moralstatistik, wie sie Alexander von Oettingen seiner Zeit in trefflicher Weise geliefert; eine solche würde, je nach der Art ihrer Bearbeitung, sei es hierher, sei es zur Konfessionsstatistik zu rechnen sein. Vielmehr eine Einführung in die konkreten Zustände und Verhältnisse des kirchlichen Lebens der Gegenwart, wie sie Drews in seiner „Evangelischen Kirchenkunde" darbietet. Es wird z. B. die Kommunikantenzahl in einer Landeskirche nachgewiesen, die Abnahme oder Zunahme gegen frühere Zeiten festgestellt, und die Ursache der Veränderung eingehend erörtert. Daß sich daraus wertvolle Schlußfolgerungen für die Pflege des kirchlichen Gemeindelebens ergeben, leuchtet ohne weiteres ein. Ähnlicher Gewinn kann aus der ziffermäßigen Darstellung anderer Äußerungen des kirchlichen Lebens hervorgehen, z. B. aus dem Verhältnis der Taufen zu den Geburten, der Trauungen zu den Eheschließungen, der kirchlichen Begräbnisse zu den Todesfällen, auch aus dem Nachweis über die Beteiligung der Gemeindeglieder bei den Wahlen der kirchlichen Gemeindevertretung, und — nicht zu vergessen — aus den die Eintritte in die Kirche und die Austritte aus derselben darstellenden Zahlen. Den hier und da in großen Städten unternommenen Zählungen des Kirchenbesuchs darf man mißtrauisch gegenüberstehen, wenn nicht die Unterlagen ausgedehnter und genauer als es meist geschieht, beschafft werden. Einen besonderen Wert muß die kirchliche Statistik heutzutage der Darstellung des kirchlichen Vereinslebens zusprechen. Mit vollem Recht sagt Hülle (Die kirchliche Statistik von Berlin. Ev. Verein, 1876): „Wird die Vereinsthätigkeit ignoriert, so geht ein wesentliches Moment der Beurteilung kirchlicher Regsamkeit und des religiösen Lebens verloren". Möchte hier immer genaueres Material den Statistikern zur Verfügung stehen. Möchte endlich auch das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Gemeinden im Ausland von der kirchlichen Statistik immer mehr berücksichtigt werden! D. **Franz Dibelius.**

Stauff, Argula von, verehelichte von Grumbach, gest. 1554. — G. C. Rieger, Leben der Argula von Grumbach. Stuttgart 1737; F. J. Lipowsky, Arg. v. Gr. geb. Freiin von Stauffen, München 1801 (nur durch die Beilagen wertvoll); H. A. Pistorius, Frau A. v. Gr. und ihr Kampf mit der Universität Ingolstadt, Magdeburg 1845; E. Engelhardt, A. v. Gr., Die bayerische Tabea, Nürnberg 1860 (beide populär-erbaulich); C. Prantl, Gesch. d. Ludwig-Maximilians-Universität, AMA III. Kl. XVII. Bd; S. Riezler, Geschichte Bayerns, IV, 86 ff.; Th. Kolde, Arsacius Seehofer und Argula von Grumbach, Beitr. zur bayer. KG. Bd XI, 1905.

Argula v. Stauff, wohl noch vor 1490 geboren, entstammte dem angesehenen und begüterten Geschlecht der Reichsfreiherren von Stauff, dessen Besitz allerdings bald nach ihrer Geburt durch die Teilnahme ihres Vaters Bernhardin und ihres Oheims Hieronymus an dem für die Selbstständigkeit des Adels gegen die Herzogsgewalt kämpfenden Löwlerbund und dann im baierischen Erbfolgekriege schwer geschädigt wurde. Sie muß eine ungewöhnlich gute Erziehung genossen haben, und die der Parzivalsage entnommenen Namen zweier ihrer Brüder, Gramaflanz und Feirafis, deuten darauf hin, daß man sich in der ritterlichen Familie auch an der alten deutschen Heldenpoesie erfreute. Bedeutsamer ist noch, daß Argula in ihrem 10. Jahre von ihrem Vater eine deutsche Bibel mit der Mahnung erhielt, fleißig darin zu lesen, was sie aber nach ihrer späteren Angabe damals nicht that, weil die Bettelmönche erklärten, die Bibel würde sie zur Ketzerei verleiten. Noch unter Herzog Albrecht von Baiern (gest. 1508) kam sie an den Hof und wurde „Frauenzimmer" der energischen Herzogin Kunigunde, und dankbar rühmte sie später die Wohlthaten, die sie von der Fürstin und dem jungen Herzog Wilhelm erfuhr, der erklärte, ihr Vater sein zu wollen, als ihre beiden Eltern (ca. 1509) kurz nacheinander starben. Vom Hofe aus wird sie sich mit dem aus Franken stammenden Friedrich von Grumbach, der seit 1515 Pfleger in Ditfurt war, vermählt haben. Unter uns unbekannten Verhältnissen wurde sie früh von Luthers Lehre ergriffen und trat schon im Jahre 1522 (vgl. Enders, Luthers Briefwechsel III, 397) durch P. Speratus und namentlich durch

Spalatin, der ihr Luthers Schriften verschaffte, mit diesem in Verbindung. Mit Eifer studierte sie jetzt die Bibel und war bald davon überzeugt, nur in ihr die wahre Lehre zu finden, an der die Kirchenlehre und das Treiben der Priesterschaft gemessen werden müsse. Daraus machte sie keinen Hehl und lange schon dachte sie daran, gegen das ketzerrichterliche Treiben des Professors und Predigers Georg Hauer in Ingolstadt aufzutreten, in dessen unmittelbarer Nähe ihr Gatte die Hofmark Lenting besaß, aber im Hinblick auf 1 Ti 2, 12 (1 Ko 14, 34) hielt sie sich zurück. Da war es die Kunde von der schmachvollen Verurteilung des Arsacius Seehofer (s. d. A. oben S. 125), die sie zur Schriftstellerin machte. Von A. Osiander in Nürnberg, der über ihre Bibelkenntnis nicht genug staunen konnte (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 64), in ihrem Vorhaben bestärkt, schrieb sie am 20. September 1520 einen Sendbrief an den Rektor und gesamte Universität zu Ingolstadt, der wie ihre späteren Sendschreiben erst handschriftlich verbreitet, bald aber auch von anderer Seite durch den Druck in weiten Kreisen bekannt gemacht wurde. Da niemand dagegen auftrete, daß man jenen jungen Mann gezwungen habe, das Evangelium zu verleugnen, müsse sie es thun. In Bibelstellen wie Jes 3, 4; 29, 4; Jo 6, 45; Ps 8, 3 u. s. w. sieht sie ihre Legitimation zu harter Strafrede gegen die vom Geiz besessenen Lehrer, die nicht Luthers oder Melanchthons Lehre, sondern das Wort Gottes verdammt haben. Nur dieses allein soll ihre Richtschnur sein, und wo es gleich dazu käme, davor Gott sei, daß Luther widerriefe, soll es mir nichts zu schaffen geben. Ich baue nicht auf mein oder eines Menschen Verstand, sondern auf den wahren Felsen Christum selbst, welchen die Baumeister verworfen haben". Sie verlangt, man möge die Artikel Luthers oder Melanchthons, die ketzerisch seien, ihr anzeigen: „Wollt Gott, ich sollt in Gegenwärtigkeit unserer Fürsten und ganzen Gemein mit euch reden. Ich begehr von jedermann belehrt zu werden". Das baierische Religionsedikt gegen jede lutherische Regung vom 5. März 1522 (vgl. Winter, Gesch. der ev. Lehre in und durch Bayern bewirkt, München 1809 I, 309 ff.) ficht sie nicht an: „man soll der Obrigkeit gehorsam sein, aber über das Wort Gottes haben sie nichts zu gebieten, weder Papst, Kaiser noch Fürsten". Diesen Gedanken führte sie, wie in allen ihren Schriften unter Häufung von Bibelstellen, in einem zweiten, gleichzeitigen Schreiben weiter aus, das in erster Linie an den Herzog Wilhelm von Baiern gerichtet war, doch wie der erste Herausgeber nicht ohne Grund im Titel angiebt, „alle christlichen Stände und Obrigkeiten ermahnt, bei der Wahrheit und dem Worte Gottes zu bleiben" (Th. Kolde a. a. O. S. 67 ff.) und für wahrhaft evangelische Prediger zu sorgen. Als die Universität ihr nicht antwortete, schrieb sie am 27. Oktober 1523 an den Rat der Stadt Ingolstadt, um die dortigen Nikodemusseelen von der durch die Taufe eingegangenen Verpflichtung, das Evangelium auch zu bekennen, zu überzeugen.

Dieses kühne, bis dahin unerhörte Auftreten einer Frau in kirchlichen Fragen machte das größte Aufsehen, und als sie während des Reichstags Ende November in Nürnberg eintraf, um auch dort die evangelische Sache zu vertreten, erhielt die schnell bekannt gewordene Schriftstellerin eine Einladung von dem Pfalzgrafen Joh. von Simmern und Sponheim, und durfte vor ihm und andern Mitgliedern des Reichsregiments frei und offen ihre Überzeugung aussprechen. In der Hoffnung, daß Gott das in dem Pfalzgrafen „angefangene Werk vollenden und er frei und unerschrocken den himmlischen Vater bekennen werde, ließ sie am nächsten Tage (1. Dezember) auch an ihn ein Sendschreiben ergehen, ebenso an den damals in Nürnberg eingetroffenen Kurfürsten Friedrich von Sachsen. Allein ihr Auftreten hatte keinen Erfolg. Wie fremdartig den Zeitgenossen die religiöse Schriftstellerei einer Frau erschien, zeigt die Thatsache, daß sie trotz der weiten Verbreitung ihrer Schriften, von allen denen, die für Seehofer eintraten, gar nicht einmal erwähnt wird, auch von Luther nicht, der doch die größte Hochachtung für sie hatte und in seinen Briefen ihren Bekennermut bewunderte. Spott und Schande war ihr Los. Ein Ingolstädter Student wagte sogar in einem (anonymen) gereimten „Spruch von der Staufferin ihres Disputierens halben" ihr Eintreten für Seehofer auf unzüchtige Motive zurückzuführen, erhielt aber in ihrer „Antwort in Gedichtsweiß", in der sie sich erbot, mit ihrem Gegner, wenn er öffentlich auf den Plan treten wolle, zu disputieren, kräftige Abweisung (Th. Kolde a. a. O. S. 107 ff.). Den größten Unwillen erregte sie bei ihrer angesehenen Verwandtschaft. Auf die Kunde, ihr Vetter Adam von Törring, der pfalzgräfliche Statthalter von Neuburg, habe geäußert: „wenn ihr Hauswirt nicht dazu thäte, müßte es die Freundschaft thun und sie vermauern", veröffentlichte sie einen an ihn gerichteten, glaubensstarken Brief, der einen tiefen Blick in ihre Sorgen und Bekümmernisse thun läßt. Ihr Mann thäte nur zuviel, um Christum in ihr zu verfolgen. Sie weiß,

daß man ihm das Amt nehmen will, aber auch die Sorge um ihre vier Kinder könne sie nicht von ihrem Wege abbringen: „hab vor alles wol betrachtet, das soll mich nicht hindern an meinem Heil, hab mich darein gesetzt, alles zu verlieren, ja Leib und Leben", denn Gott zu bekennen habe sie sich in der Taufe verpflichtet. Und das Unglück brach bald herein. Die Ingolstädter dachten nicht daran, einer Frau zu antworten, und ersuchten nur den Herzog, „die Vettel zu zähmen". Der Kanzler L. v. Eck riet, da man gegen ein Weib nicht so handeln könne, wie gegen eine Mannsperson, ihren Mann abzusetzen und das Weib weit von Dietfurt zu verbannen, damit das gemeine Volk nicht verführt werde. Das erste ist geschehen, dagegen läßt sich die Verbannung nicht nachweisen. Wahrscheinlich hat man es in mittelalterlicher Geringschätzung des Weibes für richtiger gehalten, von der Frau keine weitere Notiz zu nehmen. Aber der Verlust der Pflegerstelle, die eine zunehmende Verarmung der Familie zur Folge hatte, war ein schwerer Schlag, und auch sonst klagt Argula in ihren Briefen über Verfolgungen. Als Schriftstellerin ist Frau Argula außer durch ein unter dem 29. Mai 1524 an den Regensburger Rat gerichteten Ermahnungsschreiben (vgl. Beitr. z. bayer. KG. XI, 164), so weit wir Kunde haben, nicht mehr aufgetreten, sondern widmete sich lediglich der ihr von ihrem Gatten gänzlich überlassenen Bewirtschaftung der Güter in Lenting, Grumbach und Zeilitzheim und der Erziehung ihrer Kinder. Aber nach wie vor nahm sie lebhaften Anteil an allem, was auf kirchlichem Gebiete vorging und blieb in Verkehr mit Spalatin und Luther, den sie während des Augsburger Reichstags 1530 auf der Koburg besuchte, und namentlich mit Andreas Osiander. Nachdem sie im Jahre 1530 Witwe geworden war, vermählte sie sich zum zweiten Male im Jahre 1533 mit einem Grafen Schlick, der aber schon nach 1½ Jahren starb. Außer in Ingolstadt, wo der Ingrimm gegen sie noch lange nachklang, war die kühne Bekennerin, die den Ruhm hat, die erste Schriftstellerin der deutschen Reformation gewesen zu sein, schon beinah vergessen, als auch sie abgerufen wurde. In Zeilitzheim in Unterfranken, wo sie die letzte Zeit ihres Lebens gewohnt haben soll, ist sie im Jahre 1554 gestorben. **Theodor Kolde.**

Staupitz, Johann v., gest. 1524. — St.' deutsche Schriften hat J. K. F. Knaake sorgfältig herausgegeben (Johannis Staupitii opera quae reperiri potuerunt omnia vol. I, Potsdamiae 1867); der 2. Bd, welcher die lateinischen Schriften enthalten sollte, hat wegen Teilnahmlosigkeit des Publikums nicht erscheinen können. — St.' Leben, seine Wirksamkeit als Ordensmann, theologischer Schriftsteller und Prediger, seine Theologie, sein Verhältnis zu Luther, seinen Charakter — das alles findet man auf Grund vielfach neuen Quellenmaterials eingehend erörtert und fesselnd dargestellt bei Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. v. St., Gotha 1879, bes. S. 211 ff. (vgl. dazu Seidemann, Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1875 Nr. 37 f.). Durch Ko. sind die früheren Arbeiten (bes. W. Grimm, De Joanne Staupitio eiusque in sacrorum Christianorum instaurationem meritis, ZhTh 1837, S. 59 ff.; C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II², Gotha 1866, S. 212 ff.) antiquiert. „Die Stellung des St. in der Entwickelung der großen religiösen Bewegung nach verschiedenen Richtungen hin einer erneuten Prüfung unterwerfen" wollte L. Keller, Joh. v. St. und die Anfänge der Reformation, Leipzig 1888. Ko. hatte ZKG VII (1885), S. 426 ff. (Joh. v. St., ein Waldenser und Wiedertäufer. Eine kirchenhistorische Entdeckung beleuchtet von Th. K.) einen vorausgehenden Aufsatz Ke.s: Joh. v. St. u. das Waldensertum (Historisches Taschenbuch, begründet von Fr. v. Raumer, herausgeg. von W. Maurenbrecher, NF, IV. Jahrgang, S. 115 ff.) und Ke.s sich anschließendes Buch: Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange dargestellt, Leipzig 1885, ganz abfällig beurteilt. Was Ko. und spätere Kritiker Ke.s gegen dessen manchmal zu Tage tretende Flüchtigkeit, gegen einzelne falsche und schiefe Urteile, gegen sein Streben, einem Lieblingsgedanken zu Liebe zu identifizieren, generalisieren, konstruieren, vorbringen, wird immer in Geltung bleiben. Aber daß jene Kritiken dazu geführt haben, Ke. überhaupt nicht mehr ernst zu nehmen und den m. E. n. bedeutenden Wahrheitsgehalt und die fruchtbaren Anregungen in Ke.s Schriften zu verkennen, ist zu bedauern. Um bei St. zu bleiben, so würde allerdings die These, „daß St. und der ganze Nürnberger Kreis, die Tucher, Ebner, Nüzel, Spengler, Scheurl, Albrecht Dürer derjenigen Gemeinschaft angehören, welche bis zum Beginn der Reformation den Namen Waldenser führte und die von 1525 an die Bezeichnung Wiedertäufer von ihren Gegnern erhalten hat, die sich selbst aber seit dem 12. Jahrhundert einfach Brüder nannte" (ZKG VII, 429 f.) — wenn das wirklich die einzige Quintessenz von dem, was Ke. über St. geschrieben hat, wäre — eine sonderbare kirchenhistorische Entdeckung sein. Soviel aber scheint mir sicher: St. gehört einer besonders charakterisierten Gruppe von Theologen und Laien an, die in dem Zeitraum von 1520—1525 ebenso von den kirchlich-korrekten Katholiken wie von den Lutheranern sich loslösen, gewissermaßen eine dritte Partei bilden, „evangelisch, nicht lutherisch" sein wollen, auf dem Grunde vornehmlich Eckart-Taulerscher Mystik und der Erneuerung der paulinisch-augustinischen Gnadenlehre im ausgehenden Mittelalter weiterbauen, die Beziehungen zur Hierarchie und den kirch-

lichen Ceremonien nicht lösen, aber letztere für relativ gleichgiltig halten und die katholische Frömmigkeit vertiefen und verinnerlichen. Verbindungsfäden führen rückwärts zu mittelalterlichen „Stillen im Lande" und vorwärts zu gewissen Täufern und Mystikern. — Hatten Ko. und Ke. in St. mehr das „Vorreformatorische" betont, so wies N. Paulus (Joh. v. St., seine vorgeblich protestantischen Gesinnungen, HJG XII [1891], S. 309ff.) darauf hin, daß St. in Bezug auf Willensfreiheit, Verdienstlichkeit der guten Werke, iustificatio immer gut katholisch gelehrt hätte. Auch Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I[3] [Bonn 1889], S. 124ff.) hob den Unterschied zwischen St. und Luther hervor; St. sei Mystiker, und zwar gehöre er, da er das Ziel der Frömmigkeit nicht im Erkennen und Schauen Gottes, sondern in der Verzichtleistung auf den eignen Willen erblicke, in die quietistische, franziskanische Reihe der Mystik. — Unzugänglich war mir der Artikel von E. Favre, Deux phases de la vie de Staupitz (Lib. Chrét. VI, 17—34).

Joh. v. St. entstammte einer alten Adelsfamilie, die im 16. Jahrhundert im Wittenbergischen und in der Nähe von Wurzen angesessen war. Das früheste sichere Datum aus seinem Leben ist seine Immatrikulation an der Leipziger Universität. Hier ist er im Sommersemester 1485 als Johannes Stopitz de Mutterwitz bacc. inskribiert (Matrikel der Univ. L., herausgeg. v. G. Erler I, 347). Wo er vorher bis zum Baccalaureatsexamen studiert hat, ist unbekannt. Aus dem Eintrag scheint sich nun auch St.' Geburtsort zu ergeben. Man kann aber schwanken zwischen Motterwitz bei Leisnig und Moderwitz bei Neustadt a. d. Orla. Auf Motterwitz saß 1519ff. (Enders, Luthers Briefwechsel I, 372 u. ö.) Christophorus Bressen, und schon im 15. Jahrhundert und noch 1612 war es im Besitze der Familie von Bressen oder Pressen (Beiträge zur sächs. KG II [1883], S. 103). Moderwitz gehörte 1295—1333 der Familie von Hayn (ebd.). Hier wohnte — zwei Nachrichten zufolge, die allerdings nicht mehr nachgeprüft werden können (die eine von 1541) (ebd. S. 104, vgl. auch schon de Wette-Seidemann, Luthers Briefe VI, 684) — Hans v. Bora, Katharinas Vater. Beachtenswert erscheint, daß Katharina im Kloster Nimbschen mit St.s Schwester Magdalena zusammen war. Sollte das auf eine gemeinsam und an einem Orte verlebte Kindheit hindeuten? Dann würde auch für St. eher Moderwitz als Motterwitz (für letzteres stimmt N. Paulus, Der Katholik 1898 I, 88) als Geburtsort in Betracht kommen. — Eine weitere Notiz in der Leipziger Universitätsmatrikel (II, 313) besagt, daß am 30. Oktober 1489 N. St., mgr. Coloniensis, in die Artistenfakultät aufgenommen worden ist. Bezieht sich das auf unsern St., so hat er dazwischen in Köln studiert und dort sich den Magistergrad erworben. — 1497 wurde er, als mag. art. und lector theologiae, dem Augustinerkonvent zu Tübingen inkorporiert — Profeß hat er vielleicht in München gethan — und am 30. Mai an der dortigen Universität immatrikuliert. Nachdem er Prior des Klosters geworden war, wurde er am 29. Oktober 1498 baccalaureus biblicus, am 10. Januar 1499 sententiarius, am 6. Juli 1510 Lic. und tags darauf Dr. theol. (vgl. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, Tüb. 1906, S. 199f.). Daß er sich in Tübingen die theologischen Würden erwerben sollte, hatte das Generalkapitel zu Rom 1497, wohl auf Antrag des A. Proles (s. d. A. Bd XVI S. 74), beschlossen. Unter den Tübinger Professoren ragten damals der nach einer gründlichen Kirchenreform sich sehnende Konrad Summenhart (Janssen, Gesch. d. deutsch. Volkes seit dem Ausgang des MAs I, 17. und 18. Aufl., S. 143, Hermelink S. 163ff.) und der noch energischer wie dieser auf Schrift und Väterstudium dringende Paul Scriptoris (Janssen S. 16. 143, Hermelink S. 156ff.) hervor, doch haben sie kaum St. tiefer beeinflußt. Eher ist das bei Wendel Steinbach anzunehmen, „welcher nach dem Zeugnis Melanchthons ein fleißiger Forscher der hl. Schrift und Augustins war und noch mehr durch seine sittlich-religiöse Persönlichkeit wirkte" (Hermelink S. 195ff. 200). Mit einem vom 30. März 1500 datierten Briefe an den Tübinger Buchdrucker Joh. Otmar erschien St.' Erstlingsschrift Decisio questionis de audiencia misse in parochiali ecclesia dominicis et festivis diebus (4 Ausgaben, die 1., welche die Anhänge — s. u. — nicht hat, von Otmar, die drei andern aus einer andern Presse, vgl. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen, Tübingen 1881, S. 61f.), in der er die Frage, ob die Parochianen verpflichtet seien, an Sonn- und Festtagen die Messe in ihrer Pfarrkirche zu hören oder auch in einer Klosterkirche ihre Erbauung suchen dürften, „mit anerkennenswerter Verleugnung der eigenen mönchischen Interessen, um des hierarchischen Prinzips willen, zu Gunsten der Weltgeistlichkeit" entscheidet. In den drei Nachdrucken sind einige Katechismusstücke (göttliche und Kirchengebote, Fest- und Fasttage, zuletzt Fides Nicena) angehängt. Nachdem St. Prior des Münchener Augustinerkonvents geworden war — er erscheint als solcher 1503 —, behauptete er den in jener Schrift ein-

genommenen Standpunkt auch in öffentlicher Rede, erfuhr aber den Widerspruch des Münchener Franziskanerguardians Kaspar Schatzgeyer, dessen Gegenschrift in Cod. Ms. 34 der Münchener Universitätsbibl. erhalten ist (N. Paulus, K. Sch., Freiburg i. Br. 1898, S. 21 f. 149). Dann wurde er von Kurfürst Friedrich von Sachsen neben Martin Pollich aus Mellrichstadt oder Mellerstadt zur Einrichtung der neu gegründeten Wittenberger Universität berufen; er wurde erster Dekan der theologischen Fakultät. Auf dem Jubilate (7. Mai) 1503 zu Eschwege stattfindenden Kapitel wurde er auf Proles' Wunsch zu dessen Nachfolger im Amte eines Generalvikars der deutschen Augustinerobservantenkongregation (vgl. Bd II S. 256 f.) gewählt. Er schien ganz der Mann zu sein, die aufstrebende Kongregation zu stützen und zu schützen und ihr die Gunst der weltlichen Fürsten, zunächst der sächsischen, und des Papstes zu gewinnen. Seine erste Sorge war die Zusammenfassung und Veröffentlichung der in der Kongregation geltenden Konstitutionen. Auf dem Kapitel zu Nürnberg Jubilate (28. April) 1504 wurden sie approbiert, und bald nach Pfingsten erschienen sie im Druck (einziges bisher bekanntes Ex. auf der Jenaer Universitätsbibliothek; Abschrift von Seidemann auf der Kgl. Bibl. zu Dresden; auf der Münchener Hof- und Staatsbibl. Hs. des 18. Jahrhunderts: Constitutiones Congregationis Saxonicae ab eiusdem maximo promotore Joanne Staupitzio vicario generali editae ac Norimbergae impressae ac ex impresso exemplari, quod Herbipoli asservatur, descriptae). Wenn übrigens Kolde S. 224 meint, St. habe hier eine Empfehlung des Schriftstudiums eingefügt, so hat Paulus HJG XII, 311 f. gezeigt, daß St. auch hier einfach die (1287 approbierten) Konstitutionen des Gesamtordens abgeschrieben hat. Wie St. in den folgenden Jahren den Plan verfolgte, sämtliche deutsche Augustinerklöster seiner Kongregation einzuverleiben und dieser durch Union mit der lombardischen dieselben Privilegien und Immunitäten zu verschaffen, wie er in dieser Angelegenheit zuerst durch Nikolaus Besler, seinen Nachfolger im Münchener Priorate, dann auch persönlich mit der Kurie verhandelte, wie er zuerst von dem am 1. September 1505 gewählten, aber bereits Ende 1506 gestorbenen General Augustinus v. Interamna befeindet, dann aber durch dessen Nachfolger, den gelehrten Ägidius v. Viterbo gefördert wurde, wie er vorübergehend mit den Nürnbergern in Konflikt geriet und Erfolge mit Mißerfolgen wechselten, dafür muß auf Kolde S. 225—243 verwiesen werden. Über den großen Kämpfen vergaß St. aber nicht die kleinen Angelegenheiten der einzelnen Klöster und Brüder. So machte ihm der Neubau des Wittenberger Augustinerklosters 1507/8 viel Sorge. Weit über 100 Augustiner hat er während seines Vikariates nach Wittenberg gezogen, vor allen 1508 Martin Luther. Auf einer seiner Visitationsreisen war ihm im Erfurter Konvent der „abgezehrte junge Bruder mit den sinnenden Augen", der von seinen nächsten Vorgesetzten als ein Muster von Heiligkeit gepriesen wurde, aufgefallen. Er hatte ihn zu trösten gesucht dadurch, daß er ihn auf die sündenvergebende Gnade Gottes und die Erlösung in Christi Blut verwies, ihm klar machte, daß die Reue mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginnen müsse, und daß sein Sündengefühl zum guten Teil auf Übertreibung und Einbildung beruhe und in fruchtlose seelengefährliche Selbstquälerei ausgeartet sei. Luther ist „seinem" St., seinem „lieben Doktor St." zeitlebens dankbar geblieben dafür, daß er ihn damals aus jenem verderblichen Brüten herausgerissen habe, und ebenso für spätere Tröstungen und Anregungen (Citate bei Kolde S. 249 f. und Köstlin-Kawerau, Martin Luther I, 71; das meistcitierte Wort aus dem letzten erhaltenen Briefe Luthers an St. vom 17. September 1523: Sed nos certe etiamsi desivimus tibi grati ac placiti esse, tamen tui non decet esse immemores et ingratos, per quem primum coepit evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris [Enders IV, 231] ist verhältnismäßig kühl, die Aeußerungen von 1542 und 1545 sind viel inniger). Bevor St. seine Wittenberger Professur definitiv niederlegte, veranlaßte er oder zwang er vielmehr Luther zur Erwerbung der theologischen Doktorwürde am 18. und 19. Oktober 1512 (Köstlin-Kawerau I, 101 ff. — Der Bericht in Chiliani Leibii, Prioris Rebdorffensis Canon. Reg. D. Aug. Historiarum sui temporis ab An. 1502 ad An. 1549 Annales in Aretins Beyträgen zur Gesch. und Literatur VII [1806], 664, St. habe die Promotionskosten bestritten von den 500 Goldgulden, die eine edle Frau einem Nürnberger Augustinermönche vermacht habe, damit dieser Theologie studieren und die theologische Doktorwürde erwerben sollte, scheint mir durch die Quittung Luthers vom 9. Oktober 1512 bei Enders I, 9 f. nicht ganz widerlegt zu sein). Aber auch nachdem St. zu ständigem Aufenthalt nach Süddeutschland übergesiedelt war, blieb er mit den Wittenbergern in inniger Fühlung. Als Johann Lang, der infolge eines zwischen St. und sieben Klöstern, darunter Erfurt, aus-

gebrochenen Streites, als Parteigänger St.' aus E. ausgewiesen worden war und Herbst 1511 nach Wittenberg übergesiedelt war (N. Paulus, Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Freiburg i. Br. 1893, S. 16), zu dem auf Jubilate 1515 nach Gotha zusammenberufenen Kapitel reiste, gab Spalatin ihm einen Brief an St. mit (datiert: ex arce Wittenbergensi XVI Kalend. Maij [16. April] 1515; Cod. Goth. A 399, 274^{b}—75^{a}), in dem er diesen als Freund Mutians und Reuchlins enthusiastisch begrüßte (vgl. auch noch Gillert, Der Briefwechsel des Conradus Mutianus, Halle 1890, I 170, II 151. 233. 237. 268. 278. 280). Und Karlstadt eröffnete seine Erläuterungen zu Augustins Schrift De spiritu et litera, die erst Anfang 1519 erschienen, mit einer vom 18. November 1517 datierten Vorrede an St., in welcher er diesen pries als 'illius sincerioris Theologiae promotor amplissimus atque eximius Christi gratiae predicator, defensor quoque et assertor immobilis' (H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Leipzig 1905, I 90 ff., II 533 ff.). St. lebte seitdem, wenn er nicht auf Visitationsreisen abwesend war — so war er im Herbst 1514 in den Niederlanden, wo er u. a. die Einrichtung des nach Überwindung mannigfacher Schwierigkeiten schnell aufblühenden Antwerpener Augustinerkonvents überwachte (P. Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden I, Halle a. d. S. 1903, S. 52 ff.), und unternahm er im Sommer 1516 eine größere Visitationsreise an den Niederrhein und nach Belgien, wobei er auch für die Wittenberger Schloßkirche Reliquien erwarb (Exkurs bei Kolde S. 408 ff.; dazu neuestens P. Kalkoff, Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen, Halle 1906, S. 69) — in München, Salzburg, besonders gern aber in Nürnberg, wo er mit Christoph Scheurl, Hieronymus Holzschuher, den Ebner, Fürer, Tucher, Lazarus Spengler, Wilibald Pirkheimer, Albrecht Dürer freundschaftlich verkehrte und nicht nur als Prediger, sondern auch als feiner Beobachter und liebenswürdiger Unterhalter bei Tisch geschätzt wurde. Beliebt war überhaupt St. bei jedermann. So schrieb z. B. auch Erasmus aus Löwen am 17. Oktober 1518 an Johann Lang (seit Anfang 1516 wieder in Erfurt): Staupitium vero magnum adamo (Ad. Horawitz, Erasmiana II, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserl. Akad. der Wiss. 95. Bd 1879, S. 597).

Die Stellung, die St. von 1518 ab Luther gegenüber eingenommen hat, ist durch die neuerlichen ausgezeichneten Ausführungen P. Kalkoffs (Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, Rom 1905, S. 44 ff.) geklärt. Im Februar 1518 zeigte der damalige Promagister des Ordens Gabriel Venetus (der auf dem Generalkapitel zu Venedig im Juni 1519 zum General gewählt wurde), einer Weisung Leos X. folgend, St. an, daß Luther beim Papste als Ketzer denunziert worden sei, und forderte ihn auf, Luther zur Rede zu stellen. St. teilte Luther die Anklagepunkte mit unter warnendem Hinweis auf den üblen Eindruck, den seine Lehre gemacht hätte, Luther aber wies unterm 31. März die gegen ihn erhobenen Anklagen als unbegründet zurück und lehnte kurz und bestimmt eine Aenderung seiner Haltung ab. Auf dem Kapitel zu Heidelberg behauptete er erfolgreich seine Position vor seinen Ordensgenossen, versprach aber wohl auch, sich durch den Generalvikar in einem Schreiben an den Papst zu wenden und durch eine ausführliche Erläuterung seiner Ablaßthesen sich zu rechtfertigen. Diese Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute schickte er am 30. Mai in einem Schreiben an den Papst durch Staupitz nach Rom, worauf dieser erklärte, die Kongregation habe sich bemüht, dem Befehle des Promagisters zu entsprechen. Seitdem galt St. an der Kurie als Anhänger Luthers und sehr verdächtig. Kurz bevor dann St. mit Luther in Augsburg, wo dieser vor dem Richterstuhl Cajetans erschien, zusammentraf, suchte er ihn zu bestimmen, zeitweilig auf die ihn vorwärts treibende und exponierende Wirksamkeit an der Wittenberger Universität zu verzichten und sich in ein weltabgeschiedenes Augustinerkloster zurückzuziehen, wodurch er sowohl den Kurfürsten als auch die Kongregation und ihn als Oberhaupt derselben aus peinlicher Lage befreien würde. Am 10. Oktober traf St. selbst in Augsburg ein, und nun besprach er mit Luther einen anderen auf den ersten Blick recht abenteuerlichen Plan, daß nämlich dieser sich an die Universität Paris begeben sollte (Kalkoff S. 164 ff.). Indessen scheint St. sich in seinen damaligen Verhandlungen mit Luther doch gelegentlich auch anders ausgesprochen zu haben. Er stand ja diesem nicht nur als Ordensvorgesetzter, sondern auch als Freund und Gesinnungsgenosse gegenüber, und seine Bedenklichkeit und Ängstlichkeit wurde manchmal durch dessen stürmisches und glaubenskühnes Wesen über den Haufen geworfen, und dann rief er Luther ermutigende und bestärkende Worte zu. Und wenn er ihn vom Ordensgehorsam entband, so that er das gewiß nicht nur,

um das Schicksal der Kongregation nicht ferner mit dem Luthers zu verknüpfen (so Kalkoff S. 48 Anm.), sondern auch, um diesem Freiheit zum Handeln und Kämpfen zu geben (vgl. auch Köstlin-Kawerau I, 211). Auf die Dauer wollte er jedoch die Last und Verantwortung, die er als Oberhaupt der Kongregation durch Duldung und Unterstützung Luthers auf sich genommen, nicht tragen, zumal da er immer wieder von Rom aus bearbeitet wurde, gegen den Ketzer einzuschreiten; er legte deshalb auf dem Kapitel zu Eisleben am 28. August 1520 sein Amt als Generalvikar nieder. Sein Nachfolger wurde Wenzeslaus Link (s. d. A.).

Jetzt berief der Kardinalerzbischof Matthäus Lang St. als Hofprediger nach Salzburg. Aber auch hier fand er nicht den ersehnten Frieden. Auf Veranlassung Leos X. forderte Lang von ihm eine **revocatio et abiuratio** vor Notar und Zeugen der in der sog. Bannandrohungsbulle vom 15. Juni 1520 angeführten Artikel Luthers. St. weigerte sich dessen, weil er nicht zu widerrufen brauche, was er nicht behauptet habe, und bat den Kardinal, nicht weiter in ihn zu dringen, wurde aber schließlich müde und erklärte, den Papst als seinen Richter anzuerkennen. Nicht mit Unrecht sah Luther darin eine halbe Verleugnung, und St. versuchte auch gar nicht ihm und Link gegenüber tapferer zu erscheinen als er war. Um ihn nun aber ganz von Luther und den Augustinern loszureißen, machte Lang ihn zum Abt der alten reichen Benediktinerabtei St. Peter in Salzburg. Mit den Mönchen derselben lag Lang seit lange im Streit, und nun hoffte er, einen ihm ergebenen, gefügigen Abt zu bekommen. St. war damals gerade durch die neuerlichen Angriffe Luthers auf Mönchsgelübde und Priesterehe, durch die Abschaffung der Messe und das überhand nehmende Auslaufen von Mönchen und Nonnen erschreckt und in verzagter, resignierter Stimmung; so ließ er sich treiben, und Luthers Warnungen kamen zu spät. Am 1. August legte er nach erfolgtem Dispens Profeß auf die Benediktinerregel ab, worauf er am 2. August dem Erzbischof behufs Konfirmation und Benediktion präsentiert wurde. Am 6. August fertigte dieser die Konfirmationsurkunde aus, und am 17. wurde St. durch Bischof Berthold von Chiemsee im Beisein des Kardinals feierlich zum Abt benediziert (W. Hauthaler, Kardinal Matthäus Lang und die religiös-soziale Bewegung seiner Zeit I. Teil, Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 35, 181ff.). Als geschickter Haushalter über die weltlichen Güter der Abtei bewährte er sich gerade nicht, aber der Predigt und Seelsorge widmete er sich mit dem ihm eigentümlichen freudigen Pflichteifer. Als letzte Kundgebungen St.s sind die zwei Gutachten sehr zu beachten, die er über die Lehre des Augustiners Steph. Agricola (s. d. A. Bd I, 253) abgab. Dieser war im Sommer 1522 als Prediger in Rottenburg am Inn gefangen genommen und in das salzburgische Müldorf gebracht worden, damit dort Lang als Ordinarius von Rottenburg gegen ihn handele. In dem ersten Gutachten vom Frühjahr 1523 (abgedruckt bei Corbinian Gärtner, Salzburgische gelehrte Unterhandlungen, 2. Heft, Salzb. 1812, S. 67—72, besprochen von Paulus HJG XII, 773—777) äußerte sich St. noch ziemlich mild und zurückhaltend; er wirft Agricola nur vor, daß er sein subjektives Urteil über die Entscheidungen der Kirche stelle, daß er hätte bedenken sollen, **quod ne sacrae quidem literae sine modestia docendae sunt**, und daß seine Einwände gegen die Gebete für die Verstorbenen und gegen das Fasten unklar und hinfällig seien. Viel schärfer ist das zweite Gutachten vom November 1523, in dem St. vom folgenden allgemeinen Sätzen ausgeht: 1. Die Ketzer sind zu bestrafen, denn man müsse die Schafe vor dem Wolf schützen; 2. die Anhänger Luthers sind auf Grund der päpstlichen Bulle und des kaiserlichen Edikts für Ketzer zu halten; 3. auch wer nur in einem Punkte der Ketzerei überführt werde, sei als Ketzer zu betrachten; 4. Agricola aber sei in vielen Punkten überführt worden (Hauthaler, Mitteilungen 36, 330f.). — Am 28. Dezember 1524 erlag St. einem Schlaganfall, nachdem er schon seit dem April leidend gewesen war und in Braunau und Reichenhall vergebens Besserung gesucht hatte. Begraben wurde er in der St. Veitskapelle der Stiftskirche. Über zwei Porträts von ihm in der Prälatur und im Klostersaal vgl. H. Aumüller, Jahrbuch der Gesellsch. f. d. Gesch. des Protestantismus in Österreich II (1881), S. 49f., vgl. auch schon Seidemann, Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1873, Nr. 6, Sp. 46. Sehr interessant ist Melanchthons Urteil über St.: **Staupitium dicit non factum esse apostatam.** Sondern er sey ein **Sapiens** wohlweiser Mann gewesen, **quia noluerit sese immiscere negotijs de religione et controversijs agitatis. Sed quod arte se euoluerit,** sagt Er". (Bl. 14 von Mscr. Dresd. B 193 4to Abrahami Buchholzeri Libellus Arcanorum, citiert von Seidemann, Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1877, Nr. 32 und 1879, Nr. 38.)

Von St.' Predigten sind handschriftlich erhalten: 1. 34 lateinisch geschriebene Predigten

über Hiob 1 u. 2, verfaßt zwischen 1494 und 1498, in Clm. 18 760, 155 f., 4° (Paulus HJG XII, 310 f.; P.s Vermutung, daß St. diese Predigten in Tübingen gehalten habe, wird bestätigt durch Manlius, Locorum communium collectanea II, 14), 2. 23 Predigten, die St. in der Fastenzeit 1523 im Krankensaale des jetzt auf dem Nonnberg, damals aber hart neben St. Peter, nämlich im jetzigen Franziskanerkloster gelegenen Nonnenkloster gehalten hat, und eine über das Beichten, die er im Advent 1523 im Speisesaal daselbst gehalten hat, in Papierband a II, 11 im Archiv von St. Peter; Kolde hat daraus die Adventspredigt abgedruckt, weitere Mitteilungen gab Aumüller, Jahrbuch II, 49 ff., XI (1890), S. 113 ff. Hierzu kommen noch Auszüge aus Predigten, die St. in der Adventszeit 1516 in Nürnberg gehalten, von Lazarus Spengler geschrieben, im Codex manuscript. C bibliothecae Scheurlianae (Knaake S. 14 ff.).

Druckschriften St.': 1. Decisio quaestionis de audientia missae s. o.; 2. Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi (Leipzig 1515: Panzer, Annalen 809, o. O. 1523: Panzer 1641); 3. Libellus de executione aeternae praedestinationis, von Scheurl herausgeg., Nürnberg 1517: Panzer, Annales typographici VII, 459, 136; IX, 546, 136; deutsche Übersetzung von Scheurl, Nürnberg 1517: Panzer 873; 4. Von der Liebe Gottes (Leipzig 1518: Weller, Repert. typogr., Suppl. II, 461, o. O. [München, Joh. Schobser] 1518: Panzer 800, Basel 1520: Panzer 971[b], o. O. u. J.: Weller 1148); 5. Von dem heiligen christlichen Glauben, nach St.' Tode wohl von Link herausgegeben, o. O. 1525: Panzer 2900 und o. O. MDXXV. (Über das Verhältnis dieser zwei verschiedenen Ausgaben vgl. Keller S. 190 ff.) Über spätere Ausgaben von St.' Schriften — zwischen 1605 und 1630 erschienen mindestens acht Neudrucke — vgl. Keller S. 393 ff. **O. Clemen.**

Stedinger. — Die Hauptquellen sind die in der Darstellung angeführten Urkunden. Von berichtenden Quellen kommen in Betracht Ann. Stad. MG SS XVI; Emon. chron. a. a. O. XXIII, S. 516; Chr. reg. Col. z. 1234, S. 265; Ann. Erph. fratr. Praed. z. 1232, S. 83; Hist. mon. Rasted. SS XXV, S. 504; die Sächsische Weltchronik MG DChr II, S. 236 ff. Die älteren Darstellungen sind antiquiert durch H. A. Schumacher, Die Stedinger. Beitrag zur Geschichte der Weser-Marschen, Bremen 1865. Man vgl. ferner Schirrmacher, K. Friedrich II., 1859, I, 227 ff.; Winckelmann, Geschichte K. Friedrichs II., 1863, S. 437 ff.; Usinger, Deutsch-dänische Geschichte, 1863, S. 169 ff.; Dehio, Geschichte des Erzbisthums Bremen-Hamburg, 1877, II, 119 ff.; Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 1886, S. 1018 ff.; Felten, Gregor IX., Freib. 1886, S. 220.

Mit dem Namen Stedinger (Stedingi, Stetingi, Stadingi) bezeichnet man seit dem 13. Jahrhundert die Bewohner der Niederungen an der Nordseeküste zu beiden Seiten der Weser, zumeist friesischen Stammes. Sie sind im 12. Jahrhundert aus dem Bistum Utrecht in die damals unbebauten Moorländereien an der unteren Weser eingewandert (vgl. die Urk. des EB. Friedrich von 1106, Hamb. UB I, S. 121, Nr. 129). Die Landeshoheit der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen erkannten sie an, lebten aber thatsächlich unabhängig auf dem dem Wasser abgerungenen Grund und Boden. Um die Wende des Jahrhunderts wurden sie durch die Versuche der Oldenburger Grafen, sie unter ihre Botmäßigkeit zu zwingen, beunruhigt, wußten sich ihrer aber zu erwehren (Sächs. Weltchr. z. 1200 c. 341, S. 236; Ann. Stad. z. 1204, S. 354; Hist. mon. Rast. 19, S. 504; Ann. Erph. fr. pr. z. 1234, S. 83). Einige Jahre danach kamen sie mit dem EB. Hartwig II. in Konflikt; sie verweigerten die Zehnten und andere kirchliche Leistungen. Kurz vor seinem Tode zog er gegen sie, brach aber, da sie sich zu einer Geldzahlung verstanden, das Unternehmen ab (Ann. Stad. z. 1217, S. 354; Sächs. Weltchron. S. 236 f.). Die nach seinem Tode (3. Nov. 1207) ausbrechenden Kämpfe um den Besitz des Erzbistums kamen ihnen zu gute. Sie zerstörten 1212 die festen Häuser Munte und Seehusen und belagerten Dorfhagen, 1214 brachen sie Stotel (Ann. Stad. z. dd. JJ.). Daß Gerhard I. schließlich die Anerkennung als Erzbischof fand, verdankte er wenigstens zum Teil dem Umstande, daß die Stedinger 1216 oder 1217 auf seine Seite übertraten (Ann. Stad. z. 1217, S. 356). Allein er starb bereits am 13. August 1219 und in seinem Nachfolger Gerhard II. von Lippe (1219—1258) erstand ihnen ein sehr gefährlicher Gegner.

Gerhard II. war einer der bedeutendsten Männer, die im 13. Jahrhundert auf dem erzbischöflichen Stuhle von Bremen-Hamburg saßen; er nahm den Kampf gegen sie mit großem Nachdruck wieder auf. Es war etwas Unerhörtes, daß dicht vor den Thoren seiner Metropole ein Volk von Bauern saß, das in weltlichen Dingen keiner der bestehenden Gewalten sich unterordnete, sondern seine Selbstständigkeit den sich bildenden

Territorialgewalten gegenüber trotzig wahrte, das auch den kirchlichen Anforderungen sich nicht ohne weiteres fügte. Durch beides mußte der willensstarke, herrschsüchtige Kirchenfürst dazu geführt werden, nicht bloß die Zehnt- und Zinsforderungen seiner Vorfahren geltend zu machen, sondern diesen Anlaß zu benützen, um die Uferlande an der Niederweser unter seine landesherrliche Botmäßigkeit zu bringen. Daß auf gütlichem Wege von den Stedingern nichts zu erlangen war, wußte der Erzbischof; er trug kein Bedenken Gewalt anzuwenden. Durch seinen Bruder Hermann von der Lippe ließ er ein Heer sammeln, um mit den vereinten Kräften des Erzstifts und der Lippeschen Hausmacht die Bauern niederzuwerfen. Am Weihnachtsabend 1229 kam es zum entscheidenden Zusammentreffen; dem ritterlichen Heere stellten sich die Bauern kampfbereit entgegen und gewannen einen glänzenden Sieg: Graf Hermann wurde erschlagen, über 200 seiner Streitgenossen blieben tot auf dem Schlachtfeld, die übrigen suchten in schmählicher Flucht ihre Rettung (**Ann. Stad.** z. 1230, S. 361; **Erph.** S. 83; Sächs. Weltchr. 374, S. 248).

Der Erzbischof gelangte zu der Einsicht, daß er die Stedinger unterschätzt habe, daß die Kräfte seiner Stiftsmannschaft und des ihm befreundeten Adels gegen sie nicht ausreichten; wollte er den Tod seines Bruders rächen und seine Pläne zur Hebung des Erzstifts und zur Befestigung seiner Landeshoheit durchsetzen, so mußte er zu stärkeren Waffen greifen. Sie bot ihm die Kirche. Er berief denn für den 17. März 1230 eine Diöcesansynode nach Bremen. Hier erhob er gegen die Stedinger Anklage wegen Ketzerei und Verachtung der kirchlichen Sakramente. Den Vorwand gab der bei den Stedingern wie anderwärts wuchernde Aberglaube. Die Synode beschloß der erzbischöflichen Anklage gemäß: „Dieweil es offenkundig ist“ — heißt es in dem von EB. Gerhard erlassenen Synodalschreiben — „daß die Stedinger die Schlüssel der Kirche und die kirchlichen Sakramente völlig verachten, daß sie die Lehre der hl. Mutterkirche für Tand halten, daß sie Geistliche jeder Regel und jedes Ordens da und dort gefangen nehmen und töten, daß sie Klöster und Kirchen mit Raub und Brand verwüsten, daß sie ohne Scheu Meineide wie etwas Erlaubtes begehen, daß sie mit dem Leib des HErrn schrecklicher verfahren, als der Mund aussprechen darf, daß sie von bösen Geistern Auskunft begehren, wächserne Bilder von ihnen bereiten, bei wahrsagerischen Frauen sich Rats erholen und ähnliche verabscheuungswürdige Werke der Finsternis treiben, daß sie, obwohl oft und öfters verwarnt, Buße verweigern und jede Mahnung zurückweisen: — da zweifellos feststeht, daß das Alles der Wahrheit gemäß ist, so werden die Stedinger für Ketzer erachtet und als solche verdammt“ (Urkunde, gedruckt bei Sudendorf, **Registrum II**, S. 156, Nr. 71 mit der Unterschrift: **actum Bremae in synodo Laetare Jerusalem** 1219; das Datum ist jedenfalls unrichtig; wahrscheinlich ist **XIX** aus **XXX** verschrieben),

Nachdem so die Verdammung der Stedinger erfolgt war, kam es darauf an, das Anathem wirksam zu machen durch das Mittel der Kreuzzugspredigt und durch Aufbietung der weltlichen Macht wider die Gebannten. Zunächst galt es, vom Papst die Vollmacht zur Kreuzpredigt zu erlangen. Papst Gregor IX. (1227—1241), der große Ketzerverfolger, an welchen die Klagen gegen die Stedinger durch gemeinsame Berichte des Erzbischofs, seines Domkapitels und der kurz zuvor in Norddeutschland angesiedelten Dominikaner gebracht wurden, beauftragte zunächst (26. Juli 1231) in einer zu Rieti erlassenen Bulle den Bischof von Lübeck, den Prior von St. Katharina in Bremen und den Predigermönch Johann, seinen Pönitentiar, die nötigen Maßregeln gegen sie zu treffen (Bremisches UB I, S. 196, Nr. 166) und erließ dann auf Grund der eingezogenen Berichte unter dem 29. Oktober 1232 von Anagni aus die Bulle **Lucis eterne lumine** (unvollständig gedruckt in **Raynaldi Annales** z. 1232, S. 388; vollständig **MG EE PP I**, S. 393, Nr. 489), worin die auf der Synode zu Bremen ausgesprochenen Beschuldigungen wiederholt und die Bischöfe von Minden, Lübeck, Ratzeburg beauftragt werden, das Kreuz wider die Stedinger unter Verheißung reichlicher Ablässe in den Diöcesen Paderborn, Hildesheim, Verden, Münster, Osnabrück, Minden und Bremen predigen zu lassen. Doch wurde der volle Kreuzzugsablaß noch nicht gewährt.

Die drei von dem Papst beauftragten Bischöfe, in Verbindung mit den in Norddeutschland seit kurzem angesiedelten Bettelmönchen brachten in kurzer Zeit eine nicht unbeträchtliche Zahl von Kreuzfahrern zusammen. Allein der erste, wie es scheint im Winter 1232—1233 mit unzureichenden Kräften und unter mangelhafter Führung unternommene Kreuzzug mißglückte: die Stedinger zerstörten die 1213 von Gerhard I. erbaute, dann zerstörte und von Gerhard II. wieder aufgebaute Burg Schlüter bei Delmenhorst, bedrohten sogar die Stadt Bremen und fanden in dem Welfenherzog Otto von Lüneburg

einen dem Erzbischof ebenso feindselig gesinnten wie gefährlichen Bundesgenossen. Auch die Zerstörung des Klosters Hude und die Enthauptung eines Dominikaners, der sich in das Stedingerland wagte, wird in diese Zeit gehören (Ann. Stad. z. 1233, S. 361; Sächs. Weltchr. 376; Hist. Rast. 25 f. S. 505 f.).

Der Zorn des Erzbischofs wurde durch diese Mißerfolge nur mehr gereizt; auch vom Papste kamen neue Aufträge zur Kreuzpredigt. Durch eine Bulle, gegeben zu Anagni am 19. Januar 1233 (gedruckt Hartzheim Conc. Germ. III, S. 553), rief er die Bischöfe von Paderborn, Hildesheim, Verden, Münster, Osnabrück zur Unterstützung der drei früher genannten Bischöfe in Sachen des Kreuzzugs wider die Stedinger auf, damit diese „entweder rasch durch Gottes Kraft der Bekehrung gewonnen oder in die Grube der Verdammnis gestürzt werden". Desgleichen ermahnte er die Stadt Bremen im Frühling 1233 dringend, für den Erzbischof einzutreten (vgl. Brem. UB I, S. 205, Nr. 172), rastlos wurden die Bürger von den Dominikanern für den hl. Kampf bearbeitet; durch einen feierlichen Vertrag zwischen dem Erzbischof und dem Bremer Rat vom März 1233 verpflichteten sich beide zur wechselseitigen Unterstützung im Kampfe gegen die Stedinger (s. d. eben angef. Urk.). Das alles war nicht vergeblich: im Juni 1233 konnte die zweite Kreuzfahrt zunächst gegen die Oststedinger unternommen werden; Hunderte der streitbaren Männer wurden erschlagen, die Gefangenen als Ketzer verbrannt, gegen die übrigen, auch gegen Weiber und Kinder, mit Feuer und Schwert, mit Mord, Raub und Schändung so lange gewütet, bis sie sich unterwarfen. Glücklicher hatten unterdessen die auf dem linken Weserufer wohnenden Weststedinger die feindlichen Angriffe abgewehrt, obwohl ihre Lage durch die Niederlage der Oststedinger, durch das Ausbleiben der aus Friesland gehofften Hilfe, durch die Lossagung ihres bisherigen Bundesgenossen, des Herzogs Otto von Lüneburg, vom Kampf gegen den Erzbischof immer bedenklicher wurde. Und während sie so ihren mächtigen Bundesgenossen verloren, mehrte sich die Zahl der Kreuzfahrer noch infolge einer neuen, am 17. Juni 1233 von Gregor IX. aus dem Lateran ergangenen Bulle an die Bischöfe von Minden, Lübeck und Ratzeburg worin diese bevollmächtigt wurden, zur Neubelebung des Mutes der Kreuzfahrer diesen ganz denselben Ablaß und Gewährung derselben Vorrechte in Aussicht zu stellen, wie den zum hl. Lande ziehenden Kreuzfahrern (die Bulle ist gedruckt bei Sudendorf II, S. 167, Nr. 79; MG EE PP I, S. 436, Nr. 539 u. a.). Dennoch endete der dritte, unter Leitung des Grafen Burchard von Oldenburg unternommene Kreuzzug mit einer Niederlage der Kreuzfahrer: der Graf wurde im Treffen erschlagen, mit ihm etwa 200 seiner Leute (Sächs. Weltchr. 377, S. 249). Auch der Plan des Erzbischofs, im Winter 1233—1234 durch Durchstechung der Weserdeiche die Stedinger zu vertilgen (Sächs. Weltchr. 378, S. 250), scheiterte an deren Wachsamkeit; sie schützten ihre Deiche, die Bremer mußten unverrichteter Dinge abziehen. So hatten die Stedinger noch einmal eine kurze Frist zur Ruhe und zur Rüstung auf den letzten Entscheidungskampf. Seit der letzten Bulle des Papstes wurde die Kreuzpredigt immer eifriger und erfolgreich betrieben; wie Wetterwolken, erzählt der friesische Abt Emo S. 516, zogen die Scharen der dominikanischen Kreuzprediger durch die Rheinlande, Westfalen, Holland, Flandern und Brabant. Immer mehr wurden die Schaudergeschichten von den Ketzereien und Greuelthaten der Stedinger ausgeschmückt. Im Frühjahre 1234 rüstete sich alles zur Vernichtung des heldenmütigen Bauernvolks. Zwar scheint an der Kurie das Vertrauen zu den Nachrichten über die Ketzereien der Stedinger — wir wissen nicht wodurch — ins Wanken gekommen zu sein. Denn am 18. März 1234 richtete Gregor an den päpstlichen Legaten in Norddeutschland, Wilhelm von Modena, eine neue Bulle (Brem. UB I, S. 215, Nr. 179), durch die er den Legaten beauftragte, zwischen den streitenden Teilen zu vermitteln. Aber dieser Erlaß kam zu spät. Im April sammelten sich die mit dem Kreuz bezeichneten Freischaren: die Grafen Heinrich von Oldenburg, Ludwig von Ravensberg, Florentin von Holland, Otto von Geldern, Adolf von Berg, Wilhelm von Jülich, Dietrich von Cleve, Herzog Heinrich von Brabant ꝛc. führten Tausende von Streitern heran, die, fanatisch und beutelustig, dem Rufe der Kreuzprediger Folge leisteten. Zwar ist die gewöhnliche Zahlangabe von 40000 nach Schumacher S. 244 viel zu hoch; aber mögen es auch nur 10000 gewesen sein, die Stedinger hatten ihnen höchstens eine ums Fünffache geringere Zahl, nach Schumacher etwa 2000, entgegenzustellen. Am Samstag vor Himmelfahrt, 27. Mai 1234, kam es zur Entscheidungsschlacht bei Altenesch (s. Schumacher S. 240 f.). Der Herzog von Brabant führte das Kreuzheer zum Angriff; eine Schar von Mönchen und Klerikern stimmte den üblichen Schlachtgesang an, das Media vita in morte sumus. Die Stedinger, geführt von den drei Helden Bolke von Bardenflet, Tammo

von Huntdorf und Detmar von Dieke, in keilförmiger Schlachtordnung aufgestellt, hielten dem Angriffe des Fußvolks Stand, und mancher Ritter sank in den Staub. Allein die Feinde waren zu zahlreich; als Graf Dietrich von Cleve mit frischer Mannschaft heranrückte, erlag die kleine todmüde Schar. An einen Rückzug war nicht zu denken: nur wenige wandten sich zur Flucht; die meisten, unter ihnen auch kämpfende Frauen, wurden auf dem Schlachtfeld erschlagen oder kamen in den Gewässern und Mooren um. Von dem geringen Überrest floh ein Teil zu den freien Friesen; andere blieben im Lande, leisteten die vom Papst als Bedingung für die Aufhebung des Bannes und Interdikts vorgeschriebene Genugthuung und unterwarfen sich, unter Verzicht auf ihre bisherige Freiheit, dem Erzbischof (Emon. chr. S. 516; Sächs. Weltchr. 378, S. 250; Ann. Stad. S. 362; Chr. reg. Col. S. 265; Ann. Parch. S. 607; Ann. Erph. fr. pr. S. 83 f.; Chr. min. Erf. S. 657; vgl. auch Forsch. z. d. Gesch. 18, S. 41, 217). Das Land wurde zwischen diesem und dem Grafen von Oldenburg geteilt und teils fremden Anbauern zum Meierrecht übertragen, teils einzelnen Familien des stiftischen Adels zu Lehen gegeben, vgl. die Urkunde des EB. Gerhard vom 17. November 1235, nach der er dem Grafen Ludwig von Ravensberg für seine Dienste gegen die Stedinger 15 Güter aus ihrem Besitz überträgt (Westf. UB IV, S. 159, Nr. 240).

Sechs Monate nach der Schlacht ordnete der Papst durch eine zu Perugia erlassene Bulle an, daß die Kirchen und Begräbnisplätze im Lande der Stedinger von neuem geweiht werden sollen, weil da so viele Leiber von Ketzern ungetrennt von den Leibern der Gläubigen bestattet seien (Hartzheim III, S. 554 v. 28. Nov. 1234); durch eine Bulle vom 21. August 1235 (a. a. O.) hob Gregor IX. auf demütiges Bitten des Volkes der Stedinger das über sie wegen ihrer Unbotmäßigkeit ergangene Urteil der Verfluchung wieder auf unter der Bedingung, daß von ihnen für das Vergangene entsprechende Genugthuung geleistet, für die Zukunft den Geboten der Kirche unweigerlich Folge gegeben werde. Der Ketzereien und Greuel, die ihnen früher schuldgegeben waren, wird hier mit keinem Worte gedacht. Der Erzbischof Gebhard ordnete zur Feier des Sieges über die Ketzer und der Rettung der Freiheit der Kirche ein eigenes Gedächtnisfest an, das alljährlich am Sonnabend vor Himmelfahrt in der Stadt Bremen durch eine feierliche Prozession zu Ehren der Mutter Gottes, durch Predigten über die Fluchwürdigkeit der Ketzerei, durch eine feierliche Messe im hohen Chor der Peterskirche, durch Siegeshymnen, Almosen und Ablässe gefeiert werden sollte und bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts gefeiert wurde. Im Stedingerlande baute er eine Kapelle zu Ehren der Jungfrau Maria in der Nähe des Landungsplatzes des Kreuzheeres; ebenso ließ Abt Herman von Corvey dort zwei Kapellen errichten, die eine zu Ehren des hl. Veit an der Mündung der Ochtum, die andere zu Ehren des hl. Martin auf der Stätte des Blutbades von Altenesch. Das 19. Jahrhundert hat zu Ehren der im Freiheitskampfe gegen selbstsüchtige Priesterherrschaft ehrenvoll gefallenen Vorfahren auf einem kleinen einsamen Hügel inmitten des Schlachtfeldes einen ehernen Obelisk im Kreise junger Eichen errichtet, und dieses einfache, aber dauernde Denkmal, „Stedingsehre“ genannt, am 27. Mai 1834, am 600jährigen Gedächtnistag der Schlacht bei Altenesch, feierlich eingeweiht. Schriften und Gedichte in großer Zahl erschienen aus Anlaß der Feier, die denn auch dazu diente, die historische Forschung über diesen dunklen Punkt der mittelalterlichen Kirchen- und Kulturgeschichte neu anzuregen. (**Wagenmann †**) **Hauck.**

Steiger, Wilhelm, ein schweizerischer reformierter Theologe, dessen früher Tod (9. Januar 1836) der Kirche und Wissenschaft einen treuen, begabten und produktiven Arbeiter von scharf ausgeprägtem, entschiedenem Wesen entrissen hat, das, wie selbst sein Äußeres, manche an Calvin erinnerte. Er war geboren den 9. Februar 1809 als der ältere Sohn eines aus Flaweil, Kantons St. Gallen, stammenden, im Kanton Aargau angestellten und um das Volksschulwesen desselben verdienten Geistlichen, Johannes Steiger, der den durch seine Fassungskraft ausgezeichneten Knaben bis zum vollendeten 14. Lebensjahre so weit heranbildete, daß er das damalige Collegium humanitatis in Schaffhausen beziehen konnte, an dem sein Großvater mütterlicher Seite, J. Jak. Altorfer, ein frommer Mann von der dogmatischen Richtung Reinhards, Professor der lateinischen Sprache und der Theologie war. Nur 17 Jahre alt, bezog Steiger die Universität Tübingen, an der Steudel und Bengel lehrten. Nach des letzteren Tode setzte der noch unentschiedene Jüngling seine Studien in Halle fort, wo er den Rationalismus noch im höchsten Flor antraf, aber auch Tholuck schon seine eingreifende Wirksamkeit begonnen hatte. Vom Rationalismus wendete Steiger sich bald mit Unwillen ab. Er sah in ihm wissenschaftl-

flächlichkeit, keine Befriedigung für die Totalität des inneren Menschen, eine heuchlerische Stellung zum christlichen Volke, einen Verrat an der Kirche. Tholuck ward dagegen sein geistlicher Vater. Doch gings nur durch schwere Kämpfe zum neuen Leben, denn es handelte sich nicht bloß um Aneignung eines theologischen Systems. Im Jahre 1827 kehrte er in die Heimat zurück, ward 1828 in Aarau ordiniert und lebte dann ein Jahr in der französischen Schweiz, wo er mit Schmerz die damaligen Verfolgungen gläubiger Dissidenten mitansah, die Ursache des Separatismus aber in dem Mangel treuer Seelsorge und Predigt in der Kirche erblickte, daher um so mehr im Eifer für die Arbeit in dieser entbrannte, der er grundsätzlich zugethan war und blieb. Er hielt in dieser Zeit zu Lausanne gemeinschaftlich mit seinem württembergischen Freunde Dr. Hahn, der deshalb vom Staatsrat ausgewiesen wurde, Erbauungsstunden, hielt Studenten privatim Vorlesungen und schrieb Verschiedenes, unter anderen eine interessante Geschichte der Momiers in der Waadt, für die Evangelische Kirchenzeitung in Berlin. Zu regelmäßiger Mitarbeit an dieser von Dr. Hengstenberg eingeladen, reiste er im Spätjahre 1829 in jene Stadt, in welcher er dritthalb Jahre neben seiner Fortbildung sich ganz litterarischen Arbeiten ergab. Außer vielen Aufsätzen in der genannten Zeitschrift erschien ohne seinen Namen eine vorzüglich gegen Bretschneider gerichtete Broschüre: „Bemerkungen über die Hallesche Streitsache und die Frage, ob die evangelischen Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben u. s. w." (Leipzig 1830), und gleichzeitig sein erstes unter seinem Namen herausgegebenes Buch: „Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik" (Berlin 1830), in welchem er mit jugendlichem Unmut („wenn die Weisen schweigen, können und müssen die Jüngern reden"), aber mit schon reifem Urteile und großer Schärfe, die Nichtigkeit dieses Systems nicht etwa aus der Bibel oder irgend einem anderen Systeme, sondern dessen eigenen Grundsätzen gemäß durch Anwendung der allgemein anerkannten Denkgesetze auf es selbst nachzuweisen suchte. Von der Polemik sich zum Aufbau theologischer Wissenschaft wendend, arbeitete er seinen schönen Kommentar über „den ersten Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs" (Berlin 1832) aus, der auch ins Englische übersetzt wurde. Er wünschte darin besonders, die alten Ausleger zu ihrem Rechte gelangen, mehr noch aber das Wort Gottes selber in seiner Fülle, Bestimmtheit und Sicherheit hervortreten zu lassen. Das Buch ist dem theologischen Komitee der evangelischen Gesellschaft in Genf gewidmet, das ihn gerade um diese Zeit zum Professor der neutestamentlichen Exegese an der durch jene Gesellschaft zur Bildung gläubiger Geistlicher gestifteten theologischen Schule berufen hatte. Um Ostern 1832 trat er in diesen neuen Wirkungskreis ein. An seinen Vorlesungen wurde gerühmt, daß er in seltener Weise deutschen Gedanken ihren Ausdruck in französischer Sprache zu geben verstand. Von ihnen hat nach seinem Tode einer seiner Schüler, die mit großer Liebe an ihm hingen, die Introduction générale aux livres du N. T. (Genève, Lausanne & Paris 1837) nach Kollegienheften herausgegeben. Er selbst hatte mit seinem gelehrten deutschen Kollegen Hävernick (nachmaliger Professor in Rostock) angefangen, eine Zeitschrift („Mélanges de théologie réformée") herauszugeben, von der zwei Hefte (Genève & Paris 1833 und 1834) erschienen sind. Hierauf kam von ihm der erste Band eines Kommentars über die kleinen paulinischen Briefe, enthaltend den Brief an die Kolosser (Erlangen 1835) heraus, in welchem er, von der bisherigen Methode abweichend, die Einleitung nur umfassen ließ, was der Ausleger anderswoher, als aus der Auslegung des Buchs weiß, dagegen in einer Schlußbetrachtung das Ergebnis des Kommentars mit der Einleitung verglich. Eine Übersetzung sollte, im Ausdruck und in der Satzbildung dem Text möglichst konform, ein Gesamtbild des Auszulegenden und Ausgelegten zugleich geben. Trotz angestrebter Kürze ist die Auslegung durchgängig auf solide historische und philologische Grundlage gebaut und ist der Texteskritik besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der Hymnus auf den Sohn Gottes, mit dem die Vorrede schließt, ist ein Zeugnis auch der poetischen Begabung des Verfassers, dessen ungedruckte Gedichte einen Blick in ein tiefbewegtes Gemütsleben gewähren. Die Fortsetzung des Werks hinderte der Tod. Durch frühere körperliche Leiden und durch die anstrengenden Arbeiten ohnehin angegriffen, erlag der noch nicht 28 Jahre alte Streiter einem Nervenfieber am 9. Januar 1836 mit Hinterlassung einer Witwe und eines Söhnleins. „Gut gegangen" war eines seiner letzten Worte.

K. F. Steiger.

Steine, heilige s. d. A. Malsteine Bd XII S. 130ff.

Steinhofer, Maximilian Friedrich Christoph, Württ. Theologe, gest. 1761. — Litteratur: Selbstbiogr. in der Tägl. Nahrung des Glaubens nach d. Ep. a. d. Hebr.,

Ludwigsb. 1859; Lebensskizze von A. Knapp in den Neuen Predd. über d. Sonntagsevv., Stuttg. 1846; Knapp, Altwürtt. Char., 1870; Christenbote 1832 und Christoterpe von 1837; Th. Geißler im Bundesboten 1865/66; Cröger, Gesch. der erneut. Brüderkirche, Gnadau 1854; Briefe Steinhofers in Bengels Leben von Wächter, Stuttg. 1865; Württ. Kirchengesch., Calw 1893, S. 496. — Neuere Ausgaben der Werke St.s bei Große, Die alten Tröster, 1900, S. 461—468.

Steinhofer, als der Sohn eines Pfarrers am 16. Januar 1706 zu Owen u. T. geboren, durchlief den in Württemberg üblichen Studiengang und entschied sich, anfangs stark von der Philosophie angezogen, nach ernsten Erfahrungen und inneren Kämpfen für die Theologie. Auf einer Studienreise nach Franken und Sachsen lernte er in Herrnhut Zinzendorf kennen und schätzen, der seine Berufung nach Ebersdorf als Hofkaplan des Grafen von Reuß zu erwirken wußte. Nach seiner Ordination übernahm St. als Hofprediger die Leitung der nach Spenerschem Muster gebildeten Sondergemeinde, die sich aus der gräflichen Familie und dem erweckten Hofgesinde zusammensetzte (1734) und bediente zugleich die Dorfgemeinde und das Waisenhaus. Mit der Ebersdorfer Gemeinde trat er 1746 zur Brüdergemeinde über. Er löste jedoch bereits nach zwei Jahren das Verhältnis zu ihr, hauptsächlich durch Zinzendorfs phantastische und excentrische Lehrart hierzu veranlaßt. In den heimischen Kirchendienst zurückgekehrt, bekleidete St. mehrere Pfarrstellen, zuletzt in Weinsberg, wo er am 11. Februar 1761 starb.

St. fesselt zunächst als christliche, gefestigte und geheiligte Persönlichkeit, der nach dem Eindruck auf die Zeitgenossen etwas Ungewöhnliches eigen war. „Etwas Unaussprechliches in seinem Wesen" nennt es Oetinger, und der jüngere Esper (Schubert, Altes und Neues, 2. Tl.) schreibt: „Mir ist noch kein Mensch bekannt geworden, der so etwas Eigenes hatte wie Steinhofer, das man nicht nennen kann. Es war unmöglich, in seiner Gegenwart leichtsinnig, aber auch nicht möglich, ungern bei ihm zu sein".

Die reiche schriftstellerische Thätigkeit St.s, in der sich seine Persönlichkeit spiegelt, ist aus seiner Arbeit an der Gemeinde, zum Teil während seiner Thätigkeit in Ebersdorf, hervorgegangen und beschränkt sich fast durchgehends auf Biblisches. St. gehört in die Reihe der großen württembergischen Schrifttheologen und steht als solcher seinem Meister Bengel am nächsten. Dabei ist seine erbauliche Schriftauslegung von der Wärme der Herzenstheologie der Brüdergemeinde durchhaucht. Er strebt Bereicherung und Vertiefung der christlichen Heilserkenntnis an, als deren Ziel ihm die Erkenntnis Christi und seines Werkes unverrückt vor Augen steht. Die Schrift soll aus ihren eigenen Grundgedanken heraus verstanden und der Sinn des einzelnen Schriftwortes von dem Ganzen der Schriftwahrheit aus lebendig und richtig erfaßt werden. So bleibt St. nüchtern, einfältig und wahr. Wo er zur praktischen Anwendung übergeht, spürt man es seiner Rede an, daß sie aus reicher geistlicher Erfahrung fließt. Sie verschmäht falsches Pathos und eitlen Redeschmuck. Diese Art tragen auch seine Predigten an sich, in feiner, edler Sprache klare, nüchterne, milde und tiefe Zeugnisse des eigenen reichen christlichen Lebens.

Die Arbeiten St.s, von denen ein Teil seinen Namen bis auf die Gegenwart erhalten hat, sind: Tägliche Nahrung des Glaubens nach der Ep. an die Hebräer, Schleiz 1743 und 1746, Tüb. 1844 und Ludwigsb. 1859, mit einer Vorr. v. Riehm und der Selbstbiographie St.s (Bas. und Leipzig bei Riehm); Tägl. Nahrung des Glaubens nach der Ep. an die Kolosser, Frankf. 1751, Stuttg. 1853; Tägl. Nahrung des Glaubens nach den wichtigsten Schriftstellen aus dem Leben Jesu in 83 Reden, Frankf. 1761; Evangel. Glaubensgrund in Predigten für alle Sonn-, Fest- und Feiertage 1753, neue Ausgabe von A. Knapp, Stuttg. 1846; Evangel. Glaubensgrund in der heilf. Erkenntnis der Leiden Jesu Christi, Tüb. 1759, 3. Aufl. Stuttg. ev. Bücherstiftung; Erklärung des 1. Briefs Johannis, Tüb. 1862, Hamb. 1848, 1856, das Beste, was St. geschrieben hat; Christl. Reden über den Gnadenstand der Gläubigen nach den Zeugnissen des Briefs Pauli an die Römer, mit Vorrede von Dr. Beck, Tüb. 1851; Christologie oder die Lehre von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, Nürnb. 1797, Tüb. 1864; Die Haushaltung des dreieinigen Gottes (Predigtsammlung), neue Ausg. Barmen und Schwelm 1837, nun Stuttg., Ev. Gesellsch.; Die dreißigjährige Stille unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi auf Erden nebst zwei kleineren Abhandlungen 2c., Stuttg. 1895.

Um die Hymnologie hat sich St. durch Herausgabe eines Gesangbuchs für die Gemeinde Ebersdorf verdient gemacht; hier findet sich auch das einzige von ihm verfaßte geistliche Lied: „König, sieh auf deinen Samen 2c. (Nr. 536).

Theodor Geißler † (Hermann Beck).

Steinigung bei den Hebräern. — Litteratur: Wachsmuth, Hellenische Altertumskunde II, 1 (1829), Beilage 3; K. Fr. Hermann, Griech. Privataltertümer, 3. Auflage von B. Stark (§ 73, 5); Pauly-Teuffel, Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft s. v. lapidatio; Justi, Gesch. des alten Persiens (in W. Onckens Allg. Gesch. in Einzeldarstellungen). 1879, S. 62; Haberland, Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen (Zeitschr. für Völkerpsychologie, Bd XII, 1880, S. 289—309); G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai, 2. Aufl. 1881, S. 132; F. S. Ring, De lapidatione Hebraeorum, Francofurti 1716; Chr. B. Michaelis, De iudiciis poenisque capitalibus in Scriptura Sacra commemoratis ac Hebraeorum imprimis 1749; J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, § 234 f.; Saalschütz, Mosaisches Recht (1853), S. 459. 462; Ludw. Diestel, Die religiösen Delikte im israelitischen Strafrecht (JprTh Bd V, 1879, S. 246—313); Imman. Benzinger, Grundriß der hebr. Archäologie (1896), S. 145, 332 f.; Mandl, Der Bann (1898), S. 22 f.; Fr. Maurer, Völkerkunde, Bibel und Christentum, Bd 1 (1905), S. 158.

1. Der Ursprung der Steinigung ergiebt sich aus folgenden Momenten. In den verschiedensten Stadien der Kulturentwickelung ist es geschehen, daß ein Angreifer die nächstliegenden Straßensteine als Waffen gebrauchte. Solche Fälle sind teils aus der Heroenzeit der Griechen (Ilias 3, 57; Äsch., Agam. 1608; Schol. zu Eurip. Orest. 862 ꝛc.) und teils ihrer späteren Geschichte erwähnt (Thuc. 5, 60; Aristoph. Acharn. 285; Schol. zu Aristoph. Equites 447; Pausan. VIII, 5, 8 ꝛc.). Auch bei den Römern kam es bei Volksaufständen oft zu Steinwürfen: Plautus, Poenulus III, 1, 25; Cic. pro domo 5; Quinct. Declam. XII, 12: populus quoque impunitum nefas sine lapidibus praeteribit? Auch nach dem Grabe verhaßter Menschen warf das Volk mit Steinen (Proc. IV, 5; vgl. Seneca, Controv. 3). Es ist also nicht überraschend, daß solcher Gebrauch der Steine auch bei der Tötung des Antiochus Epiphanes in der Provinz Persis (2 Mak 1, 16, auch von Kautzsch, Apokr. und Pseudepigraphen des AT. z. St. gegen die Vermutung, interpoliert zu sein, geschützt) und bei Ausbrüchen der Volksentrüstung unter den Ägyptern (Ex 8, 22) und innerhalb Israels erwähnt wird: Ex 17, 4; 1 Sa 30, 6; Mt 21, 35; Lc 20, 6; Jo 10, 31; 11, 8; AG 5, 26; 14, 5. 19; 2 Ko 11, 25; Hbr 11, 37. Interessanter ist die Frage, wo die Steinigung als eine von der Obrigkeit befohlene Strafart angewendet wurde. Dies ist nicht in einem so ganz beschränkten Völkergebiete geschehen, wie man immer annahm. Denn allerdings in den Hammurabigesetzen kommt diese Art der Todesstrafe nicht vor (vgl. R. F. Harper, The Code of Hammurabi 1904, p. 127. 136), aber auch die Araber werfen Steine nach den Gräbern von Verbrechern und nach den Orten, wo Schandthaten begangen worden sind (vgl. Ebers a. a. O. und auch Haberland erwähnt a. a. O., S. 296, daß das arabische Altertum das Auftürmen von Steinhaufen übte, um die „Schmach von Verbrechern lebendig zu erhalten"). Ferner wurde die Strafart der Steinigung nicht nur bei den Persern (Ktes., Fragm. 45. 50; vgl. auch Justi a. a. O., S. 62), bei den Macedoniern (Curtius VI, 11. 38) und bei den Spaniern (Strabo, p. 150: die Vatermörder) angewendet. Vielmehr auch bei den Griechen wurde nach dem Schol. zu Eurip. Orest. 432 Palamedes auf Befehl der Atriden durch Steinigung getötet, und noch andere Fälle sind bei Hermann a. a. O. verzeichnet (vgl. auch noch Otto Crusius, Beiträge 1886, S. 20 über das Steinwerfen). Es braucht also nicht besonders begründet zu werden, weshalb die Steinigung auch gerade bei Israel eine gesetzliche Tötungsart war. Am wenigsten aber war ein besonderer Grad von Roheit die Ursache dieser Erscheinung. Denn Israel zeigt schon in seiner ältesten Gesetzgebung sogar für Schonung der Tiere (Ex 20, 10) und für milde Behandlung der dienenden und armen Personen (Ex 21, 2. 20. 26; 22, 20—22 u. s. w.) einen lebhafteren Sinn, als die Babylonier nach den Hammurabigesetzen ꝛc. (nachgewiesen in meinem Schriftchen „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen" 1905, S. 49—51). Vielmehr kann die fragliche Erscheinung nur folgende beiden Ursachen besessen haben. Ihre erste Quelle war das hervorragend lebendige sittliche Bewußtsein, das Israels Geschichtsquellen unstreitig durchströmt (vgl. a. a. S., S. 52—54 ꝛc.) und der energische Strafernst, der gegen bestimmte Arten der Ungesetzlichkeit empfunden wurde. Auch Benziger bemerkt (S. 332): „Für solche Greuel ist der Gottheit nicht bloß der Einzelne, sondern das ganze Volk verantwortlich (vgl. 2 Sa 21 und 24)". Sodann aber floß jene legislative Erscheinung aus dem Streben hervor, einem möglichst großen Volksteile als dem Exekutor des richterlichen Urteils die Verwerflichkeit gewisser Vergehungen zum lebhaftesten Bewußtsein zu bringen. Dieser Gesichtspunkt scheint mir mindestens mit dem verbunden werden zu müssen, was Benzinger a. a. O. sagt: „Bei der Steinigung beteiligt sich die ganze Gemeinde, um so ihre Schuld loszuwerden". Dies führt darauf

2. den Kreis der Gesetzesübertretungen zu betrachten, zu deren Bestrafung die Steinigung angewendet wurde. a) Nach dem AT selbst sollte Steinigung verhängt werden, wenn α) derjenige Lebensnerv der israelitischen Volksexistenz verletzt wurde, der beim Israeliten am empfindlichsten war, d. h. sein besonderes religiöses Bewußtsein, wenn also das wahre Prophetentum Jahves durch falsche Prophetie (Dt 13, 6—11) oder durch Wahrsagerei und Zauberei (Le 20, 27) nachgeäfft wurde, wenn Jahves Einzigartigkeit durch Götzendienst verkannt (Dt 17, 2 f.; Le 20, 2), wenn Jahves Offenbarungsstätte durch unbefugte Personen betreten (Ex 19, 12 f.), Jahves Name gelästert (Le 20, 16; Nu 15, 35; 1 Kg 21, 10), sein Tag geschändet (Nu 15, 32—35; vgl. aber zu diesem exilischen Ideal die Theorie und Praxis vor und nach dem Exil: Ex 23, 12; 34, 21; Am 8, 5; Jer 17, 21 ff.; Hes 20, 13 ff.; Neh 13, 15—22) und sein Eigentum (das Gebannte) veruntreut wurde (Jos 7, 25), während im Hammurabigesetz § 6 Tempeldiebstahl einfach mit Todesstrafe bedroht ist. β) Auch die schlimmsten Verletzungen der moralischen Prinzipien Israels werden mit Steinigung bedroht: extreme kindliche Impietät (Dt 21, 18—21); Verfluchung der Eltern (Le 20, 9 gemäß der Umgebung dieses Textes); qualifizierte Untreue der Verlobten (Dt 22, 20—24); Ehebruch gemäß dem Kontext von Le 20, 10 und den Erläuterungen in Hes 16, 40; 23, 47; Incest mit [Mutter oder] Stiefmutter, Schwiegertochter, Schwiegermutter (Le 20, 11. 12. 14); Päderastie (Le 20, 13); Viehunzucht (Le 20, 15 f.). Der eine Fall, daß beim Ehebruch die Steinigung nicht ausdrücklich angedroht, aber nach Hes 16, 40 und 23, 47 verhängt wurde, weist darauf hin, daß auch andere Vergehen, die nach dem AT mit Tötung zu bestrafen sind, nach der Meinung des AT selbst durch Steinigung gesühnt werden sollten. Die gesetzliche Hinrichtung mit dem Schwerte (also abgesehen von Selbstmord, Mord und Kampf 1 Sa 31, 8; Ri 9, 5; 1 Kg 18, 40) geschah nach dem AT bloß in solchen Fällen, wo die richterliche Gewalt durch die Könige ausgeübt und die Exekution durch Militärpersonen vollzogen wurde: 2 Sa 1, 15; 1 Kg 2, 25. 29. 31. 46; 2 Kg 10, 25; 11, 15; Jer 26, 23. b) Im NT wird Steinigung als Strafe der Gotteslästerer (AG 6, 13; 7, 58) und der Ehebrecherin (Jo 8, 5) erwähnt. c) Die Mischna (Sanhedrin 7, 4) will mit Steinigung ebendieselben Verbrechen bestraft wissen, die oben als solche aufgezählt worden sind, die nach ausdrücklicher Anweisung oder der gesicherten Intention des AT mit Steinigung bedroht werden; aber auf Ehebruch steht nach Sanh. 11, 1 Erdrosselung, und überhaupt verteilt der Talmud die Fälle der Todesstafe in Fälle der Steinigung, Verbrennung, Tötung [mit dem Schwerte] und Erdrosselung (Sanh. 7, 1).

3. Ueber den Vollzug der Steinigung sagt die Bibel folgendes: Diese Hinrichtung wurde außerhalb des Wohnplatzes der Gemeinde (Le 24, 14; 1 Kg 21, 13; AG 7, 58) so vollzogen, daß die Zeugen, damit das zur Verurteilung führende Zeugnis mit größter Gewissenhaftigkeit abgegeben und durch die That bestätigt würde, die ersten Steine schleuderten (Dt 13, 10; 17, 7; Jo 8, 7; AG 7, 58 f.). Der Talmud sodann bestimmt in der Mischna (Sanh. 6) dies: Sobald das Todesurteil gesprochen ist, führt man den Verbrecher hinaus, um ihn zu steinigen. Der Steinigungsplatz war fern vom Sitze des Gerichtshofes. Einer bleibt im Eingange des Gerichtshauses stehen, mit großen Tüchern in der Hand; einer hält fern von ihm zu Pferde, aber so, daß er jenen noch sehen kann. Sagt jemand beim Gerichte noch hinterher aus: „Ich habe noch etwas zur Verteidigung des Delinquenten vorzubringen," so schwenkt jener erstere mit den Tüchern, und der Reiter sprengt fort und läßt — den Zug der Exekution — innehalten. Sogar wenn der Verbrecher selbst sagt: „Ich habe noch etwas zu meiner Verteidigung vorzubringen," führt man ihn sogar vier bis fünf Male zurück, nur muß an seinen Worten etwas Wesenhaftes sein, d. h. ihnen etwas Thatsächliches zu Grunde liegen. Findet man einen Grund zu einem freisprechenden Urteil, so wird der Angeklagte entlassen; wenn nicht, so wird er zum Steinigen hinausgeführt. Ein Ausrufer geht vor ihm her und ruft: „Der und der, Sohn des und des, wird zur Steinigung hinausgeführt, weil er das und das Verbrechen begangen hat. Die und die sind Zeugen. Wer etwas zu seiner Verteidigung weiß, der komme und bringe es vor!"... Wenn er von dem Platze, auf dem die Steinigung vollzogen werden soll, noch vier Ellen entfernt ist, zieht man ihm die Kleider aus; den Mann bedeckt man aber vorn, das Weib bedeckt man vorn und hinten . . . Der Steinigungsplatz hat zweimal Mannshöhe. Einer der Zeugen stößt den Verbrecher von hinten hinab". [Es wurde also die Ausdrucksweise „oder werde durch Wurfgeschosse getötet" (Ex 19, 12) als „Werfen" gefaßt und zum Steinigungsakte hinzugenommen]. „Fällt er auf das Herz, so wendet ihn der Zeuge um; ist er tot, so ist der Pflicht genügt; wo nicht, so nimmt der zweite Zeuge einen Stein und wirft ihn auf das Herz. Ist er nun tot, so ist die Sache aus, wenn

nicht, so geschieht seine Steinigung durch das Volk. Alle Gesteinigten werden hinterher aufgehängt. So Rabbi Elieser. Die Gelehrten sagen: „Außer dem Gotteslästerer und Götzendiener wird niemand aufgehängt". Die Männer hängt man mit dem Gesichte nach dem Volke zu, die Weiber mit dem Gesichte nach dem Balken zu. So Rabbi Elieser. Die Gelehrten sagen: „Nur der Mann wird aufgehängt, das Weib nicht" . . . „Ist das Fleisch verwest, so begräbt man die Gebeine an ihrem Orte." Die jerus. Gemara zum Traktat Sanhedrin handelt darüber auf Folio 23f.; die babyl. Gemara zu Sanhedrin auf Folio 42—49. Hier wird (Folio 43[a]) hinzugefügt, daß mit Bezug auf Pr 31, 6 vornehme Frauen (נשים יקרות) dem Verurteilten vor der Steinigung zu seiner Betäubung Wein zu reichen pflegten, in den etwas Weihrauch gemischt worden war. **Ed. König.**

Steinkopf, K. Fr. A., geb. 1773 zu Ludwigsburg, gest. zu London 1859, s. die AA. Christentumsgesellsch. Bd III S. 822 und Bibelgesellschaften Bd II S. 692, 35 ff.

Steinmeyer, Franz, evang. Theologe, gest. 1900. — Quellen: Akten des kgl. Kultusministeriums und des Konsistoriums der Provinz Brandenburg in Berlin (die Personalakten über seine Kandidaten- und Pastorenjahre sind leider nicht mehr vorhanden); Akten der ev.-theol. Fakultät in Breslau; Mitteilungen aus den Akten des Gymnasiums in Frankfurt a. O. durch Prof. Dr. O. Bachmann daselbst. — Litteratur: Erich Haupt, Zur Erinnerung an F. L. St. in „Halte, was du hast" XXIII; L. Schulze in Ev. KZ. 1901 Sp. 97 ff. und Biographisches Jahrbuch V (1903), 345 ff.; O. Schultze in Quellwasser fürs deutsche Haus 1900, 394 ff. — Zur Beurteilung: L. Stiebritz, Zur Geschichte der Predigt, Gotha 1875, S. 79 ff. 525 ff.; M. Reyländer in Die Studierstube I, 68 ff.; vor allem J. Bauer, St.s Bedeutung für die Predigt der Gegenwart, Monatsschr. f. d. kirchl. Praxis 1903, 405 ff. 444 ff.

Franz Karl Ludwig Steinmeyer — er selbst nannte sich als Schriftsteller stets nur F. L. St.; der von St. selbst bevorzugte Rufname war „Franz" (so auch auf Grund der Schulakten Frankf. Gymn.-Progr. 1904 S. 12), während seine Geschwister ihn „Louis" zu nennen liebten — wurde am 15. November 1811 in Beeskow in der Mittelmark als Sohn des dortigen Subrektors St. geboren; der Vater wurde hernach Rektor in Lebus. Der Sohn besuchte von 1823 an das Gymnasium in Frankfurt a. O., wo er dem Direktor, dem bekannten Thucydidesforscher Poppo, tüchtige Kenntnis des Griechischen und dem Religionslehrer, späteren Superintendenten Schönaich eine kräftige Anregung in religiöser Beziehung zu verdanken hatte. Das Abgangszeugnis rühmte seinen außerordentlichen Fleiß, der nie der Anspornung, nur der Mäßigung bedurft habe, ferner besonders seine vorzüglichen Fortschritte im Griechischen; in die Reden des Thucydides sei er gründlicher eingedrungen, als man es von einem Schüler erwarten könne, er schreibe griechisch fast korrekt und habe auch nicht ohne Erfolg sich im Sprechen des Griechischen versucht. Übrigens hatte er auch als Primaner sich an einer schriftlichen Beschwerde der ganzen Klasse über einen Lehrer beteiligt, ein Schritt, der das kgl. Schulkollegium in große Aufregung versetzte, da es „fremde" (demagogische?) Einflüsse dabei befürchtete; St. kam aber bei der Untersuchung ohne Strafe davon, als einer, der nur durch einen falschen Begriff von Klassenehre verleitet worden sei. Michaelis 1830 bezog er die Berliner Universität, unter deren Dozenten Neander ihm persönlich nahe trat und Schleiermacher durch seine Predigtweise ihn unverkennbar beeinflußte. Nach einer Zeit im Elternhause und einer Thätigkeit als Hauslehrer trat er Michaelis 1835 ins Wittenberger Predigerseminar ein, wo neben „Vater" Heubner, der einen starken Einfluß auf ihn ausübte, Richard Rothe, der bis 1837 dort wirkte, für Lebenszeit sein Herz sich gewann. St. wurde am 12. Februar 1837 in der Schloßkirche von Heubner zum Hilfsprediger des Predigerseminars ordiniert und blieb dort bis 1840. Beim Abgang Rothes hielt er diesem am 13. September 1837 die Abschiedsrede. Es waren die glücklichsten Jahre seines Lebens. Gern hat er später den Segen bezeugt, den ihm Wittenberg gebracht: „Vergesse ich dein, Wittenberg, so werde meiner Rechten vergessen!" Hier vertiefte er sich in Bengels Gnomon Novi Testamenti (vgl. Bd II, 598), den er zeitlebens als ein exegetisches Meisterwerk gerühmt hat, auch G. Chr. Knapps Scripta varii argumenti (vgl. Bd X, 590) gehörten zu seiner Lieblingslektüre. Mich. 1840 folgte er einer Berufung als Prediger und Oberlehrer ans Kadettenhaus in Kulm, schloß jetzt auch ein Ehebündnis mit der Wittenbergerin Agnes Wachs. Seine Stellung in Kulm war schwierig, da, wie ein interessanter Bericht des Militäroberpredigers Consentius in Königsberg vom 25. März 1843 über ihn berichtet, man in den militärischen Kreisen dieser Anstalt ihm zur Last legte, daß er in den Kadetten „erst den Menschen und dann den Soldaten"

auszubilden für nötig hielt und den Standpunkt vertrat, daß auch der Militärstand „wie bei andern Christen von der Religion durchdrungen und geheiligt werden solle.“ Man fand daher in seinen Predigten und Andachten Anzüglichkeiten(!) und suchte „durch vornehme Gleichgiltigkeit“ seine Wirksamkeit zu neutralisieren. Daher bemühte sich Consentius für St., dem er wegen seiner Amtstreue, der Tiefe und Begeisterung in seinen Predigten und seiner aufopfernden Amtsführung ein vorzügliches Zeugnis ausstellte, um eine geeignetere und befriedigendere Stellung. Er beging nur den Fehler, freilich durch St.s eignen Wunsch dazu verleitet, ihn als besonders geeignet für eine Landgemeinde, die aus lauter schlichten Leuten bestehe, zu empfehlen. Daß er erfolgreich einer aufkeimenden altlutherischen Separation unter dem Dienstpersonal des Kadettenhauses entgegengewirkt und auch das Pfarrarchiv musterhaft neu geordnet hatte, half ihn der Potsdamer Regierung zu empfehlen, so daß er am 18. August 1843 eine Berufung nach der böhmischen Weberkolonie Nowawes bei Potsdam erhielt. Von Kulm aus hatte er bereits eine kleine Predigtsammlung zum Besten der Friedrich-Wilhelm-Dennewitz-Anstalt zu Jüterbog 1841 herausgegeben, die auch eine seiner Wittenberger Predigten, eine Missionspredigt aus dem J. 1839, mit aufgenommen hat. Die Berufung nach Nowawes war nicht minder unglücklich als die nach Kulm. Er kam in eine materiell und sittlich völlig verkommene Gemeinde, die, wie Hengstenberg später einmal (Ev. KZ. 1848, 3) über sie bemerkte, die ganze Gegend mit Bettlern versorgte und wohl einen Oberlin, aber nicht einen Prediger von St.s Art und Gaben gebrauchen konnte. Diese Gemeinde verstand seine Predigt überhaupt nicht. Um so höher ist es zu achten, daß er, obgleich ohne alle Resonanz in der Gemeinde, mit gewissenhafter Treue und Sorgfalt sein Predigtcharisma weiter pflegte, freilich, ohne im stande zu sein, es den Bedürfnissen seiner Gemeinde anzupassen. Er ließ jetzt die Predigtsammlung „Ich will rühmen des Herrn Wort“ (1844), ferner einige Predigten über Jo 10 (1845 — mir nie zu Gesichte gekommen) und die größere Sammlung „Zeugnisse von der Herrlichkeit Jesu Christi“ (1847) erscheinen. Zu der 4. Aufl. des beliebten exegetisch-homiletischen Handbuchs über die Parabeln Jesu von Friedr. Gust. Lisco (Berlin 1847) lieferte er Predigtentwürfe, die er jedoch in der 5. Aufl. wieder zurückzog. Sie zeigen noch starke Abhängigkeit von Schleiermacher in ihren abstrakten Gedankengängen (z. B. über Mt 13, 1—9. 18—23: Wie wir das Urteil des Herrn über das Herz des natürlichen Menschen zu vereinigen haben mit den Voraussetzungen unsers christlichen Bewußtseins: 1. wie wir diese Vereinigung vollziehen können, 2. welchen Wert sie hat für unser christliches Leben). Sie gehören offenbar früheren Jahren an, und es begreift sich, daß hernach der Verfasser der „Beiträge zum Schriftverständnisse“ sie nicht ferner abdrucken lassen wollte. Einige Predigten ließ er in der Sammlung von Friedr. Hoffmann, Das Kirchenjahr, Berlin 1846, erscheinen, darunter eine fein durchgearbeitete über Pharisäer und Zöllner. Es blieb aber auch nicht aus, daß gebildete Christen in dem nahen Potsdam den ungewöhnlichen Prediger beachteten; vor allem aber wurde König Friedrich Wilhelm IV. selber auf ihn aufmerksam und griff in sein Lebensschicksal entscheidend ein. Schon am 28. August 1847 wies er den Minister Eichhorn auf St. als „auf einen Mann von ausgezeichneter geistlicher Lehrgabe“ hin und brachte seine Berufung an das homiletische Seminar der Berliner Universität in Anregung. Der Minister wendete sich an C. J. Nitzsch, um sich ein Gutachten über St. zu verschaffen. Er hatte die Absicht, ihn dann zwar nicht sofort für die Universität, aber zunächst als Lehrer für ein neu zu gründendes Predigerseminar in Betracht zu ziehen. Auf Grund der gedruckten Predigten, der Zeugnisse von Neander und Schmieder (in Wittenberg) sowie einer persönlichen Unterredung mit St. lieferte Nitzsch am 28. November ein ebenso ihn selbst wie St. ehrendes Votum. Er rühmte die tüchtige theologische Durchbildung und seine ausgezeichnete Gabe für erbauliche Schriftauslegung. Seine Predigten gehörten „in ihrer Art zu den Schätzen unserer Litteratur“. Seine Gabe sei es, weihevoll zu wirken, Ehrfurcht vor dem göttlichen Wort mit Erkenntnis desselben zu schaffen, ein Gegengewicht zu üben „gegen Dogmatismus, Rationalismus, homiletische Marktschreierei und süßliche Oberflächlichkeit“. Freilich träten bei ihm über einer meisterhaften homiletischen Begabung die übrigen pastoralen Aufgaben zurück. Ferner bemerkt er fein, St. besähe sich jeden Text so ernst und so treu, als sei er noch nie oder noch nie genug erkannt; er finde auch jedesmal an der Hauptvorstellung oder einer Nebenvorstellung des Textes ein neues Moment heraus zur Förderung der Erbauung oder zur Lösung von Schwierigkeiten. Freilich lasse seine divinatorische Gabe ihn manchmals teils in materieller Hinsicht straucheln, teils in der formellen, daß er nur Ahnbares schon als beweisbar, Eigentümliches des Textes als Gemeingiltiges gelten lasse. Aber diese Mängel

würden durch den Wert seiner Richtung und durch seine Leistung im ganzen durchaus aufgewogen. Dies Gutachten ist hier ausführlicher wiedergegeben, weil es völlig zutreffend ebenso die Begabung St.s wie die Schranke seiner Gabe charakterisiert. Der König wurde ungeduldig, daß der Minister noch nichts für St. gethan, und fragte am 16. November an, ob er nicht nach Magdeburg in eine vakante Predigerstelle zu senden wäre. Der Minister erwiderte, die Magdeburger Kämpfe (mit den Lichtfreunden, vgl. Bd XI, 467) seien wohl nichts für den zur Kontemplation neigenden Mann. Für eine Berufung an die Berliner Universität aber sei ihm sein theologischer Ruf noch nicht fest genug begründet; er behalte ihn für ein Predigerseminar im Auge. Darauf begehrte der König (24. Dezember) seine interimistische Überweisung ans Wittenberger Predigerseminar. Er werde die Remuneration für ihn anweisen. Aber St. bat nun, ihn lieber in Berlin eine Warte- und Vorbereitungszeit verleben zu lassen, bis sich eine Stellung für ihn fände. In Wittenberg sei für ihn neben Heubner kein Raum. Er möchte sich in Berlin für praktische Exegese habilitieren und Gelegenheit zum Predigen suchen. Darauf verfügte der König am 18. Januar 1848, ihm sein bisheriges (schmales) Pfarrgehalt in Berlin als Remuneration weiter zu zahlen, damit er sich zur Habilitation vorbereiten könne. Nitzsch erklärte sich auf Befragen des Ministers freudig bereit, ihn event. beim Universitätsgottesdienst auf seine Kanzel zu lassen, auch ihn nach seiner Habilitation am praktisch-theologischen Seminar zu beteiligen. Jetzt wies auch Hengstenberg im Vorwort seiner Kirchenzeitung (1848 Sp. 3) energisch (ohne ihn mit Namen zu nennen) auf die Pflicht der Kirchenbehörde hin, für diesen hervorragenden Prediger in der Hauptstadt eine Stelle zu schaffen. In den nächstfolgenden politisch so aufgeregten Wochen wurde St. aber ängstlich, ohne ein festes Amt Nowawes aufzugeben und nach Berlin überzusiedeln. Er bat daher (4. April), ihn zum Charitéprediger in Berlin zu ernennen. Das Konsistorium machte den berechtigten Einwand, dort brauche man in erster Linie einen Seelsorger, aber nicht einen hervorragenden Prediger; er aber fuhr fort, um diese Stelle am Krankenhause zu bitten. Minister Graf Schwerin lehnte dies Gesuch am 7. Mai ab, und so kam St., der am 14. Mai in Nowawes seine letzte Amtshandlung verrichtet hatte, wirklich zunächst stellenlos nach Berlin, nur auf die vom König ihm bewilligte Remuneration hin. Er bereitete sich auf die Habilitation vor, predigte auch gelegentlich — eine einzeln gedruckte Predigt über Lc 6, 38 (= Predigtentwürfe S. 270 f.) stammt aus dieser Zeit —; die evangelische Fakultät verlieh ihm auf Grund seiner gedruckten Predigten am 25. Oktober 1848 den Licentiatengrad, und er begann alsbald seine Dozententhätigkeit mit einer Vorlesung über 1. Jo. Am 12. Dezember berief ihn nun aber auch Minister Ladenburg zur interimistischen Verwaltung der ersten Predigerstelle an der Charité; am 8. Juni 1849 folgte die definitive Ernennung nach. Nun hatte er ein Dozentenamt und eine Berliner Kanzel. Freilich machte die Arbeit am Krankenhause dem gewissenhaften Manne so viel Arbeit, daß er für Vorlesungen kaum Zeit erübrigte; trotz der Bitten der Studierenden hielt er die meisten der von ihm angekündigten Vorlesungen nicht. Hier erlebte aber sein Predigtcharisma zum ersten Male einen großen Erfolg. Eine erlesene Gemeinde der Großstadt sammelte sich unter seiner Kanzel, und unter diesem sichtbaren Erfolge gelangte seine Predigtgabe zur vollen Entfaltung. Des sind Zeugnis die beiden ersten Bände seiner „Beiträge zum Schriftverständnis“ 1851 und 52. Als im Sommer 1852 Öhler die Universität Breslau verließ, berief Minister von Raumer ihn zu dessen Nachfolger, und zwar für Exegese des NTs, aber mit der Weisung, auch der Dogmatik sich zuzuwenden und mit Gaupp zusammen die Leitung des homiletischen Seminars zu übernehmen. Michaelis 1852 trat er das neue Amt an. Zugleich sollte für ihn Universitätsgottesdienst eingerichtet werden. Die ihm zugemutete Einführung in das Universitätspredigeramt durch den Generalsuperintendenten lehnte er energisch und erfolgreich ab, um sich volle Freiheit der kirchlichen Behörde gegenüber zu wahren. Auch hier predigte er (seit Rogate 1853) in einer freilich kleinen Kirche (St. Trinitatis) mit größtem Erfolge (vgl. Nippold, R. Rothe II, 399; W. Koelling, 40 Jahre im Weinberge Christi 1901, S. 27). Der 3. Bd seiner „Beiträge zum Schriftverständnis“ enthält Breslauer Predigten. Am 15. März 1853 verlieh ihm die Berliner theol. Fakultät unter Nitzschs Dekanat den D. theol. Aus der systematischen Theologie las er übrigens nur Ethik, sonst Neutestamentliches und Einleitung in die praktische Theologie. Aber schon zu Ostern 1854 folgte er einem Rufe nach Bonn als Professor der praktischen Theologie und Universitätsprediger. Er habilitierte sich hier mit einer Disquisitio in Epist. Petrinae prioris prooemium. Was er in Breslau verweigert hatte, ließ er in Bonn geschehen. Generalsuperintendent Schmidtborn führte ihn am

14. Mai feierlich als Universitätsprediger ein. Seine schöne Antrittspredigt über Lc 22, 32 „Die evangelische Predigt eine Stärkung der Brüder“ liegt in einem Sonderdruck (Bonn 1854) vor. Auch hier gewann er sich ebenso für seine Vorlesungen die regste Teilnahme der Studenten, wie für seine Predigten eine dankbar lauschende Gemeinde. Aber die Anlage zur Hypochondrie und fortgesetzte Unterleibsbeschwerden führten hier wiederholt schwere Depressionen mit sich, unter deren Einfluß St. schon zu Neujahr 1855 mit aller Macht wieder ins Pfarramt zurückkehren wollte, was v. Kleist-Retzow, damals Oberpräsident der Rheinprovinz, glücklich zu verhindern wußte. Bald darauf wollte er Bonn verlassen und einem Rufe nach Jena folgen, bis ein freundliches Handschreiben des Ministers ihn wieder beruhigte. Im Sommer 1857 bat er plötzlich, ihm das Universitätspredigeramt abzunehmen, da er vergeblich arbeite und körperlich der Last erliege. Aber der Kurator berichtete zutreffend über ihn: „Predigen ist seine Gabe und daher auch Bedürfnis für ihn.“ Eine größere Ferienreise, zu der ihm der Minister die Mittel gewährte, beruhigte ihn auch diesmal wieder. Der Bonner Zeit gehört der 4. Bd der „Beiträge zum Schriftverständnis“ an. Unter den Bonner Kollegen trat ihm Ritschl am nächsten, mit dem er die Freundschaft auch noch zu einer Zeit aufrecht erhielt, als der Kampf gegen dessen Theologie schon hell entbrannt war. Erst seine Polemik gegen Ritschl in der 2. Aufl. seiner „Geschichte der Passion des Herrn“ 1882 löste das freundschaftliche Verhältnis (vgl. O. Ritschl, A. Ritschls Leben II, 417). Von Bonn aus folgte er der Aufforderung, auf dem Kirchentag in Frankfurt a. M. 1854 einen Vortrag über die Kindertaufe zu halten. So entschieden er hier für diese eintrat, die er bis in die apostolische Zeit meinte zurückverfolgen zu können, so überraschte er doch sehr durch die Selbstständigkeit, mit der er vom Bekenntnis auf die Schriftlehre zurückging. Er erklärte die Anschauung, daß schon in der Kindertaufe die positive Begabung mit dem hl. Geiste erfolge, als im Widerspruch mit der Schrift, die keine Gabe des hl. Geistes kenne ohne durch Vermittelung des verkündeten Heilswortes. In die Kindertaufe die Mitteilung des hl. Geistes zu setzen, heiße ihr eine magische Wirkung beilegen und die Tauformel zur Zauberformel herabwürdigen. Die Männer des Kirchentages kamen durch diesen Vortrag in Verlegenheit; man vermied es, die von ihm formulierten Thesen überhaupt zur Abstimmung zu bringen, und die Verhandlungen verliefen ohne einen rechten Abschluß. Rothe, der dabei gewesen, urteilte, St. habe freilich die peinliche Situation großen Teils selbst verschuldet gehabt, da er bei seinem „an und für sich glänzenden“ Vortrage gar zu wenig den praktischen Zweck (Abwehr des Baptismus) in Rechnung gebracht habe; daß er aber „ein ganzer Mann“ sei, habe jedermann doch wahrnehmen müssen (Nippold, R. Rothe II, 435). Hengstenberg aber erteilte ihm in Ev. KZ. 1854, 961 ff. eine ordentliche Zurechtweisung wegen seines „verfehlten“ Referates. Er habe einen Kirchentag mit einem Theologentage verwechselt. Auf einem Kirchentage seien einfach „die von der Kirche adoptierten Bekenntnisse die entscheidende Instanz für die Schriftlehre“ (vgl. auch Gelzers Prot. Monatsbl. IV, 332. 339). St. hat meines Wissens nie wieder sich als Redner auf öffentlichen Kirchenversammlungen gebrauchen lassen. Im Herbst 1858 siedelte er nach Berlin als Prof. des NTs und der prakt. Theologie sowie als Universitätsprediger über. Die dorotheenstädtische Kirche, dann die französische auf dem Gendarmenmarkt wurden die Stätten seiner Predigtthätigkeit. War der Zudrang zu seinen Predigten auch nicht mehr so groß wie einst in der Charitékirche, so sammelte er doch alle 14 Tage um seine Kanzel eine treue, auf jede neue Predigt in Spannung sich freuende Gemeinde aus allerlei Ständen. Er veröffentlichte hier noch „Fest- und Gelegenheitsreden“ 1862 und „Predigten aus den letztvergangenen Jahren“ 1870. Am 13. Januar 1861 hielt er bei der Gedächtnisfeier der Universität die Trauerrede auf Friedrich Wilhelm IV. über Ja 5, 11, die zuerst unter den Berliner Universitätsschriften zum Abdruck gelangte. Von großem Erfolge waren seine Vorlesungen begleitet, die er in späteren Jahren vollständig memorierte und trotz eines unschönen Organs mit einer in jedem Worte vorbereiteten lebhaften Rhetorik, aber auch einer stets die Probleme interessant aufbauenden und zuspitzenden Dialektik vorzutragen wußte. Er verstand die hohe Kunst, seine Zuhörer so durch seinen Vortrag zu fesseln und zugleich durch die oft einseitige und paradoxe Art seiner Aufstellungen so stark anzuregen, daß das Gehörte nach Schluß der Vorlesung sofort Gegenstand lebhafter Dispute unter ihnen wurde. Im homiletischen Seminar hatte er anfangs Predigten ausarbeiten, jedoch niemals halten lassen, sondern sie nur selber scharf kritisiert, um dann einen besseren Entwurf aufzustellen. Später verzichtete er auch auf die Forderung ausgearbeiteter Predigten und hielt nur noch homiletische Besprechungen über Texte, bei denen freilich seine Kunst, die Studenten

zum Sprechen zu bringen, sehr gering war. Es lief wesentlich darauf hinaus, daß er seinen eigenen Entwurf vor ihnen entstehen ließ. Im Jahre 1870 stellte er den Antrag an den Minister, ihm sein Universitätspredigeramt abzunehmen; in Berlin sei dafür kein Bedürfnis, denn hier sammle sich doch nicht eine Universitätsgemeinde, sondern nur eine Personalgemeinde. So legte er mit dem Schluß des Sommersemesters 1870 diese Thätigkeit nieder und hat seitdem nur noch gelegentlich im Augustahospital und im Joachimsthalschen Gymnasium, in den letzten Jahren auch noch in seiner Wohnung vor einem kleinen Kreise ehemaliger Schüler sein Predigtcharisma bethätigt. Der Grund für sein Verzichten auf seine liebste Thätigkeit lag einerseits in der Vereinsamung seines häuslichen Lebens durch den Tod seiner Gattin, andrerseits in der Verstimmung darüber, daß ihm an der Universität andere in seine Fächer hineinkamen. Mit dem Tode Hengstenbergs war der ihm in der Fakultät nächststehende Kollege dahingegangen. Von den übrigen Kollegen trat nur noch Dillmann in freundschaftliche Beziehung zu ihm, beeinflußte sogar auch noch seine Stellung zur alttestamentlichen Kritik. Aber die ganze Entwickelung der Theologie, besonders die der biblischen Wissenschaften, war seiner Art und Begabung durchaus unsympathisch. Er fühlte sich theologisch als Einsiedler, verspürte auch nicht das Bedürfnis sich mit neuen Richtungen wissenschaftlich auseinanderzusetzen, lehnte z. B. auch für seine Schriften die Versendung von Recensionsexemplaren durchaus ab. Er ignorierte die herrschende Theologie, und sie vergalt ihm Gleiches mit Gleichem. Nur sein Schüler und Freund, der Rostocker Professor L. Schulze besprach getreulich jede neue Schrift St.s ausführlich in der Ev. KZ. Als der ihm wohlgesinnte Minister v. Mühler aus dem Amte geschieden war und sein Nachfolger Falk es für erforderlich hielt, ebenso fürs NT wie für die praktische Theologie andere Vertreter beider Fächer in die Fakultät zu rufen, nahm die Vereinsamung St.s noch mehr zu. 1876 erhielt er auf seinen Antrag „bis auf weiteres“ die Entbindung vom Lehrauftrag für praktische Theologie. Er zog sich mehr und mehr von den Arbeiten der Fakultät zurück, und nun kam auch eine Zeit, wo sein früher so gefüllter Hörsaal fast verödete. Erst gegen das Ende seines Lebens wurde ihm noch einmal eine Nachblüte seiner Dozentenwirksamkeit zu teil. Sein Hörsaal füllte sich wieder, und noch einmal sammelte sich hier eine Schar begeistert seinen Worten lauschender Schüler, so wie er sie in den sechziger Jahren einst um sich gesammelt hatte. Er feierte 1887 sein 50jähriges Dienstjubiläum und setzte auch nach diesem Jubiläum seine Lehrthätigkeit noch fort, bis ihn in den Herbstferien 1895 die Abnahme seiner Sehkraft zu dem Antrag veranlaßte, von seinen akademischen Verpflichtungen befreit zu werden. Am 13. Oktober d. J. sank er auf einem Spaziergang im Tiergarten bewußtlos zusammen. Nur mit Mühe ermittelte die Polizei, wer der blutüberströmt Aufgefundene wohl sei. Seitdem verlebte er noch mehrere Jahre in stiller Zurückgezogenheit, feierte noch am 28. Oktober 1898 sein 50jähriges Jubiläum als Lic. resp. Doktor der Theologie. Nach längerem Leiden entschlief er im 89. Lebensjahre am 5. Februar 1900.

Während er bis zur Berufung nach Berlin fast nur Predigten veröffentlicht hatte, fing er seit dem Jahre 1866 auch an, wissenschaftliche Arbeiten zum NT und zur praktischen Theologie und zwar nun in rascher Aufeinanderfolge herauszugeben. Zunächst vier „Apologetische Beiträge“: „Die Wunderthaten des Herrn“, „Die Leidensgeschichte“ (in 2. Bearbeitung 1882), „Die Auferstehungsgeschichte“, „Die Geburtsgeschichte“ (1866—73). Apologetisch heißen sie, insofern sie seine Antwort auf die moderne Kritik, speziell gegen Strauß sein sollten. Sie sind es aber nicht in dem Sinne, daß er sich mit den einzelnen Aufstellungen der Kritik auseinandersetzt, sondern er geht von der vollen Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte aus und sucht die, welche diesen Standpunkt teilen, in ihrem Verständnis dieser Geschichten zu fördern, die Tiefen der göttlichen Gedanken, die Herrlichkeit des Erzählten ihnen aufzuschließen. Er hat dann, nachdem er seine Predigtthätigkeit aufgegeben, eine ganze Reihe von Bibelstudien veröffentlicht: 8 Hefte „Beiträge zum Verständnis des johanneischen Evangeliums“ (1886—93), 3 Hefte „Beiträge zur Christologie“, nämlich: „Die Epiphanien“ und „Die Theophanien im Leben des Herrn“, sowie „Die Christophanien des Verherrlichten“ (1880—82); ferner 2 Hefte „Studien über den Römerbrief“ (Kap. 9—11 und 12 und 13); ein Heft über die Parabeln Jesu (1884) und eins über die Bergpredigt (1885). Zur Charakteristik dieser zahlreichen Beiträge zur Schrifterklärung sei auf die feinsinnige Beurteilung von E. Haupt verwiesen. Es ist ein eigentümliches genus mixtum, das er damit in die Theologie eingeführt hat. Man spürt überall an ihnen den Prediger in seiner geistvollen und rhetorisch bewegten Verwertung des Schriftwortes, der jetzt, da er nicht mehr die Kanzel betrat, durch das ge-

schriebene Wort zu predigen das Bedürfnis hat, dabei aber macht er zugleich den Anspruch, wissenschaftliche Exegese zu treiben, ist aber nicht im stande, letzterer Aufgabe völlig gerecht zu werden. Diese Schriften sind daher zwar reich an überraschenden, feinen und sinnigen Gedanken, aber auch an willkürlichen und unmethodischen Eintragungen, unter denen das schlichte grammatisch-historische Verständnis der einzelnen Texte zu kurz kommt. Eine andere Reihe von Heften beschäftigt sich mit Fragen aus der praktischen Theologie (1874—79). Zur Homiletik lieferte er die außerordentlich lehrreiche und anregende Abhandlung über „Die Topik im Dienste der Predigt", die uns in seine eigene Predigtmethode hineinschauen läßt und zugleich das Verdienst gehabt hat, den trefflichen Andreas Hyperius in seiner Bedeutung für die Geschichte der Homiletik kräftig, wenn auch in manchen Beziehungen übertreibend und verzeichnend, in Erinnerung zu bringen (vgl. Bd VIII, 501). Ein zweites Heft behandelt den „Dekalog als katechetischen Lehrstoff" und versucht, in gewagter Verwendung von 1 Ti 1, 9, von hier aus die genuine Interpretation der Gebote zu gewinnen. Das dritte außerordentlich anregende Heft behandelt „Die Eucharistiefeier und den Kultus" und stimmt einen wahren Hymnus an auf die Bedeutung des Abendmahles als einer Gemeindefeier, als des Sakramentes, in welchem Christus den Leib, der seine Gemeinde ist, mit seinem Leibe ernährt. Das vierte, „Die spezielle Seelsorge in ihrem Verhältnis zur generellen", lenkt zur Betrachtungsweise der alten lutherischen Pastoraltheologie zurück, die als das eigentliche Medium der Seelsorge die Privatbeichte betrachtet. Das fünfte endlich, „Über den Begriff des Kirchenregiments", weist diesem außer der Vorbildung der Geistlichen besonders auch die Leitung der Heidenmission zu. Diese sämtlichen Beiträge sind reich an originellen Gedanken, bekunden eine seltene Vertrautheit mit der älteren Litteratur der lutherischen Kirche, rufen aber auch in der scharfen Einseitigkeit, mit der sie die Fragen behandeln, mannigfachen Widerspruch heraus.

Eine hervorragende Stelle hat sich St. in der Geschichte der Predigt erworben (vgl. Bd XV, 720f.). Er ist Vertreter einer scharf gespannten, streng synthetischen Methode, die im engsten Zusammenhang mit seinem Kultusideal steht. In Anknüpfung an Schleiermachersche Gedanken ist ihm die Kultuspredigt — und nur mit dieser hat er es zu thun — der Teil des Gottesdienstes, der die Andacht der feiernden Gemeinde zu ihrer spezifischen Höhe, zur Anbetung zu erheben hat. Die Predigt setzt eine gläubige Gemeinde voraus, in deren Mitte der Prediger aus dem Schatz des göttlichen Wortes ein Texteswort auslegt, dessen verborgene Herrlichkeit er mit den Mitteln feiernder Rede hervorholt, so daß die Zuhörer einerseits im Verständnis der Schönheit, Wahrheit, Tiefe des Schriftwortes gefördert werden, andrerseits von der Herrlichkeit Jesu Christi, die sich darin offenbart, ergriffen und erhoben werden. Er ist überzeugt, daß jedes Schriftwort, wenn anders es als ein Wort Jesu, der Apostel oder anderer für uns autoritativer Männer Gottes ein Wort Gottes an die Gemeinde enthält — nicht jedes beliebige Schriftwort ist ihm ein Predigttext — in sich eine Lebenskraft birgt, die nur durch eine in die Tiefe eindringende, den rechten Schlüssel findende Betrachtung aufgeschlossen zu werden braucht, um sich der Gemeinde in reicher Fülle mitzuteilen. In diesem Vertrauen bohrt er sich, sozusagen, in seinen Text ein mit einer feinen Beobachtungsgabe für die Besonderheit der einzelnen Schriftaussagen, dabei mit virtuoser Beherrschung des gesamten Schriftmaterials und inniger Vertrautheit mit dem Kirchenliede. So fördert er in scharfsinniger Dialektik und zugleich mit dem Pathos eines, der bis auf den Grund seiner Seele von seinem Texte gepackt ist, dabei aber mit grundsätzlicher Verwerfung alles direkten Eingehens auf Zeitfragen, auf konkrete Vorkommnisse und Verhältnisse und mit Ablehnung aller sonst beliebten Illustrationsmittel — er hat seinen bewußten Gegensatz gegen die von Ahlfeld befolgte und seitdem viel nachgeahmte Predigtmethode gelegentlich scharf ausgesprochen — begeistert zu Tage, was ihm die Schriftgedanken selber offenbart haben. Er wünscht, daß die Predigt „ohne jede ängstliche Rücksicht auf die Fassungskraft der Hörer ... in einem höheren Chore gehe, in dem Ton des johanneischen Bekenntnisses: wir sahen seine Herrlichkeit!" Thatsächlich setzt er bibelkundige, nach tieferem Schriftverständnis begierige, in geistlichem Leben stehende und zu ernster Gedankenarbeit willige Hörer voraus. Die Gefahr seiner Methode hat schon Nitzsch treffend gekennzeichnet. Und die Klagen, daß er „unpraktisch" und „unpopulär" predige, sind in der Kritik nie verstummt. Sein Grübeln über die Besonderheit seines Textes, das Bestreben, ihm bisher unbeachtet gebliebene Gedanken abzugewinnen, führt ihn manchesmal in Künstelei, gelegentlich sogar ins Allegorisieren. Aber durch die strenge Zucht seiner Predigtmethode, seine Ablehnung der Dogmatik als der Rüstkammer für den Predigtstoff, seinen Kampf gegen alle „Füllstücke" in

der Predigt, seinen unablässigen Hinweis auf das Schriftwort als die reiche Quelle, aus der die Predigt zu schöpfen habe, ist er seinen Schülern ein unvergeßlicher Lehrmeister geworden, dem auch solche sich zu lebenslänglichem Danke verbunden wissen, denen auch die Schranken seiner Begabung nicht verborgen geblieben sind. Über die Aufnahme und Beurteilung seiner Predigten durch die zeitgenössische kirchliche und theologische Presse s. die litterarischen Nachweisungen von J. Bauer a. a. O. S. 409.

Nach seinem Tode haben dankbare Schüler, besonders M. Reyländer, begonnen, aus seinem Nachlaß zu publicieren. Zunächst Predigten: Für die Passions- und Osterzeit, 1900 (Schriftbetrachtungen aus seinen letzten Jahren); Predigten für das ganze Kirchenjahr, 1902; Letzte homiletische Gabe, 1905 (Predigten von 1849 an, leider ohne Angabe des Jahres, wann die einzelnen gehalten sind). Dann von seinen Entwürfen und Besprechungen über Predigttexte: seine Vorlesung über die evangelischen Perikopen (in zwei Editionen, recht mangelhaft von Reyländer 1902, vollständiger von Löwentraut 1903), und aus seinem homiletischen Seminar: Predigtentwürfe nach dem Kirchenjahr geordnet, 1903. Endlich ist auch seine wertvolle Vorlesung über Homiletik 1901 durch Reyländer ediert worden. Die Editionsweise läßt leider viel zu wünschen übrig. — Einzelne Beiträge lieferte St. für die Ev. KZ. (vor allem eine wertvolle Studie über Gottfried Arnold 1865, vgl. Bd II, 122), für Pipers Evang. Kalender (wieder abgedruckt im Anhang der „Predigtentwürfe" S. 408 ff.), sowie für die Zeitschrift „Mancherlei Gaben und ein Geist". Ein Vortrag, den er über Renans Leben Jesu im Evang. Vereinshaus in Berlin gehalten, ist als Beilage zu Teil III seiner Apologetischen Beiträge 1871 S. 234 ff. gedruckt; zwei erbauliche Vorträge „Ostern und Pfingsten. Zwei Festbetrachtungen im Saale des Kultusministeriums" erschienen Berlin 1872. Andere Vorträge: Christus vor Pontio Pilato (in „Vorträge für das gebildete Publikum", Elberfeld 1861 S. 141 ff.); Die übernatürliche Geburt des Herrn, Berlin 1873; Der Zweifel und die Glaubensgewißheit, Berlin 1876. **G. Kawerau.**

Steitz, Georg Eduard, geb. am 25. Juli 1810 zu Frankfurt a. M., gest. ebenda am 19. Januar 1879. — Jung u. Dechent, Zur Erinnerung an Senior Steitz. Zwei Reden. Frankfurt a. M. 1879.

Steitz entstammte einer angesehenen Frankfurter Familie. Gewiß haben die Beziehungen der Familie zur Geschichte der ehrwürdigen Vaterstadt mit dazu beigetragen, in der empfänglichen Seele des Jünglings jenes innige Interesse an deren Vergangenheit zu wecken, das ihn nachmals bei seinen Forschungen beseelte. Trotz entschiedener Begabung sollte er der kaufmännischen Laufbahn sich widmen; aber ohne Anregung von außen machte sich der Drang zu einem wissenschaftlichen Berufe so mächtig in ihm geltend, daß die Eltern nicht widerstreben zu sollen glaubten, sondern ihn 1825 dem Frankfurter Gymnasium übergaben.

Im Herbst 1829 bezog St. mit einem glänzenden Abgangszeugnis die Universität Tübingen, damals noch vorwiegend interessiert für das philologische Studium. Dabei fesselten ihn aber auch die Vorträge seiner theologischen Lehrer, besonders des berühmten Hauptes der Tübinger Schule Chr. Ferd. Baur, dem er viel Anregung verdankte. Als St. im Jahre 1831 nach Bonn übersiedelte, folgte auch er entschiedener der Richtung seiner meisten Freunde auf theologische und philosophische Studien und begann sich ausschließlich der Theologie zu widmen. Dort war es Karl Immanuel Nitzsch, durch dessen „ehrwürdige Persönlichkeit und gläubige, auferbauende Thätigkeit", wie er selbst es ausgesprochen hat, „seine Richtung eine festere Begründung und eine lichtvollere Klarheit erhielt."

Ostern 1833 kehrte er nach Frankfurt zurück; da aber hier im Augenblick keine Aussicht auf eine seelsorgerische Thätigkeit sich ihm darbot, übernahm er eine pädagogische Stelle an der ausgezeichneten Lehranstalt seines Freundes Stellwag, an der er bis 1839 mit voller Hingebung thätig war und sich in seltenem Maße die Liebe seiner Schüler erwarb. Indessen hatte er in der ganzen Zeit sich ein lebendiges Interesse an den kirchlichen Fragen bewahrt und zugleich eine Belesenheit in der patristischen Litteratur sich erworben, die ihm später in manchem wissenschaftlichen Streite vorzügliche Dienste leisten sollte. Bereits im Herbste 1842 wurde er in das Pfarramt berufen, das er zuerst an der Dreikönigskirche in Sachsenhausen, sodann an der St. Paulskirche und an der St. Nikolaikirche in Frankfurt verwaltet hat. Die Mußestunden, die ihm blieben, verwendete er zu Studien auf dem Gebiete der Kirchen- und Dogmengeschichte. Eine Anerkennung dieser seiner Leistungen ward ihm 1857 zu teil, indem die Heidelberger theologische Fakultät ihm die Doktorwürde verlieh.

Im Laufe der Zeit jedoch trat neben der seelsorgerischen Thätigkeit eine Reihe von Aufgaben an ihn heran, welche es ihm schwerer machten, freie Zeit zu finden für wissenschaftliche Arbeiten. Im Jahre 1873 wurde er Konsistorialrat und nach einem längeren Provisorium Senior des Ministeriums.

Die Rechte der lutherischen Gemeinde hat er nach allen Seiten hin kräftig zu wahren gewußt. Dabei bemühte er sich übrigens redlich, den Geist gegenseitiger Duldung und Anerkennung unter den Amtsbrüdern verschiedener theologischer Richtung aufrecht zu erhalten, wie er in Frankfurt seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts heimisch gewesen war.

Wie er sich also in seiner pfarramtlichen Thätigkeit bemühte, das Verständnis zwischen den verschiedenen kirchlichen Parteien zu fördern und überall vermittelnd und schlichtend einzugreifen, so zieht sich eine ähnliche Tendenz auch durch seine litterarische Thätigkeit hindurch. Ist auch seine Schriftauslegung keineswegs gebunden an die symbolischen Schriften, stehen ihm die Resultate nicht von vornherein um des Bekenntnisses willen fest, entfernt er sich vielmehr mannigfach aus dem Geleise der kirchlichen Tradition, so zeigt er andererseits bei aller Freimütigkeit und Weitherzigkeit eine entschiedene Abneigung gegen eine nur zersetzende Kritik. So war seine theologische Richtung, wenn auch nicht im landläufigen Sinn, doch in der besten Bedeutung eine positive zu nennen.

Es war Steitz nicht beschieden, nach der reichen Arbeit seines Lebens noch einen stillen Feierabend zu genießen. Im Frühjahre 1878 erkrankte er und nachdem er vergeblich in zwei Bädern Heilung gesucht, traf ihn im Dezember des Jahres ein Gehirnschlag, der so zerrüttend wirkte, daß die am 19. Januar 1879 erfolgende Auflösung in Wahrheit als Erlösung erscheinen mußte.

Von seinen Arbeiten seien hier in erster Linie erwähnt die Beiträge zur Reformationsgeschichte, weil diesen Studien seine erste Liebe zugewendet war, und weil er hier vor allem fördernd eingegriffen hat. Die einschlägigen Abhandlungen sind meist im Archiv und den Mitteilungen des Frankfurter Altertumsvereins veröffentlicht, zum Teil aber auch in Separatabdrücken erschienen.

Wir folgen bei Aufzählung der Arbeiten am einfachsten dem Gange der geschilderten Ereignisse. In die der Reformation unmittelbar vorausgehende Zeit versetzen uns die kulturhistorisch interessanten Chroniken der beiden Frankfurter Bernhard und Job Rohrbach, welche Steitz herausgegeben hat (Archiv II, 1862 und III, 1865). Wichtiger für den Theologen ist seine Darstellung des „Streites über die unbefleckte Empfängnis Mariä im Jahre 1500", bei welchem der volkstümliche Frankfurter Stadtpfarrer Hensel eine wichtige Rolle spielte (Archiv VI, 1877). Die Frage, wie es möglich war, daß die neue Lehre so rasch in Frankfurt Eingang fand, während kurz vorher noch völlige Stille zu herrschen schien, löste er in der Abhandlung: „Reformatorische Persönlichkeiten, Einflüsse und Vorgänge in der Reichsstadt Frankfurt a. M. von 1519—1522" (Archiv IV, 1868), in welcher die Gestalten zweier Freunde Huttens, der Patrizier Arnold Glauburger und Philipp Fürstenberger, der Geistlichen Cochläus und Johannes ab Indagine, sowie des Ritters Hartmuth von Kronberg, genauer beleuchtet werden. Er verfaßte ein Lebensbild von Wilhelm Nesen, dem ersten Vorsteher des Frankfurter Gymnasiums — hinsichtlich der Darstellung vielleicht das Vollendetste, was er hinterlassen hat (Archiv VI, 1877). An welcher Stätte Luther bei seinem doppelten Besuche in Frankfurt 1521 zur Herberge gewesen, sowie auch, wo Melanchthon bei seinen verschiedenen Durchreisen sich aufgehalten, ist mit viel Scharfsinn nachgewiesen in dem auch für die Chronologie jenes Jahres wichtigen Aufsatze: „Die Melanchthons- und Lutherherbergen zu Frankfurt a. M." (Neujahrsblatt des A. V. 1861).

Einige Arbeiten gelten weiter dem für die Reformation überhaupt und zumal für Frankfurt so bedeutsamen Jahre 1525. Zuerst erschien: „Gerhard Westerburg" (Archiv V, 1872, auch separat abgedruckt mit anderen Arbeiten in den „Abhandlungen zu Frankfurts Reformationsgeschichte", Druckerei von Aug. Osterrieth 1872). Westerburg, ein Freund von Karlstadt und diesem an Charakter und Gesinnung ähnlich, erscheint danach als der Hauptleiter der Bewegung der Zünfte in Frankfurt, welche mindestens den einen Erfolg hatte, daß die freie Predigt des Evangeliums vom Rat gestattet ward. Mit großer Mühe ist Steitz den zerstreuten Spuren der Wirksamkeit dieses bis dahin fast völlig unbekannten, „fremden Doktors und evangelischen Mannes" nachgegangen. Bald danach veröffentlichte er auch die Quellen, aus denen er das Material geschöpft. Das Neujahrsblatt des A. V. 1875 brachte eine mit Einleitung, Anmerkungen und nachträglichen Erläuterungen versehene Ausgabe des „Frankfurter Aufruhrbuchs", welches eine leidenschaftslose Darstellung jener Erhebung enthält und wahrscheinlich im Auftrage des

Rates vom Ratsschreiber Marsteller abgefaßt wurde. Mit besonderer Sorgfalt ist er dem Texte der von Westerburg verfaßten 46 Artikel nachgegangen, welche für Frankfurt eine ähnliche Bedeutung hatten, wie die bekannten 12 Artikel für die Bauern Süddeutschlands. Bald folgte auch die Veröffentlichung des von Kanonikus Königstein am Liebfrauenstifte geschriebenen Tagebuches.

Zwei andere Abhandlungen versetzen uns in das Jahr 1533, in welchem der seit 1525 beginnende Einfluß der zwinglianischen Prädikanten Melander und Algesheimer seinen Höhepunkt erreichte, um dann rasch zu sinken: 1. „des Rectors Micyllus Abzug von Frankfurt 1533 nach seinen bisher unermittelt gebliebenen Ursachen" — 2. „Luthers Warnungsschrift an Rat und Gemeinde zu Frankfurt 1533 und Dionysius Melanders Abschied von seinem Amte 1535" (Archiv V, 1872). Wie dann nach dem Weggange jener beiden zelotischen Männer die ursprünglich zwinglianisch gerichtete Stadt allmählich zum Luthertum übergeführt ward, ist ausführlich dargelegt in der Erstlingsschrift von Steitz: „Der lutherische Prädicant Hartmann Beyer, ein Zeitbild aus Frankfurts Kirchengeschichte im Jahrhundert der Reformation", Frankfurt a. M. Brönner, I. Abtl. 1847, II. Abtl. 1852. Hier hat er dem unerschütterlichen Glaubensmute eines seiner Ahnen, der besonders im Kampfe um das Interim hervortrat, ein Ehrendenkmal aufgerichtet. Aber neben diesem markigen Vertreter eines entschiedenen Luthertums hat er auch den humanistisch gebildeten Vertreter der Melanchthonschen Richtung, Magister Johannes Cnipius Andronikus, nach ungedruckten Aufzeichnungen desselben anziehend geschildert und seinen Briefwechsel veröffentlicht (Archiv I, 1860).

Rückblickend auf diese zahlreichen Beiträge der Frankfurter Kirchengeschichte müssen wir beklagen, daß trotz so vieler Vorarbeiten, denen sich auch die verdienstvollen liturgischen Arbeiten von Karl Christian Becker anreihen lassen, noch immer keine Geschichte des Frankfurter Kirchenwesens existiert.

Wir reihen hier sofort an die Beiträge zur Polemik.

Den Anlaß zu seiner polemischen Thätigkeit bildeten die 1852 in Frankfurt gehaltenen Jesuitenpredigten, die auch von Protestanten viel besucht wurden und ohne Frage großen Eindruck auf die Zuhörer machten. Steitz veröffentlichte zur Widerlegung der von Pater Roh entwickelten Beweisgründe für die Ohrenbeichte eine Broschüre: „Wie beweisen die Jesuiten die Notwendigkeit der Ohrenbeichte?" Frankfurt, Voelcker 1852. Steitz hatte in seiner Broschüre den Nachweis geliefert, daß die Ohrenbeichte, wie sie seit Innocenz III. galt, keineswegs von Anfang der Kirche bestanden habe. Dagegen erschienen nun in Mainz „Katholische Randbemerkungen zu einigen Erscheinungen der antikatholischen Litteratur" (von Dr. Moritz Brüll), welchen Steitz entgegentrat in einem Nachtrage zu seiner Schrift: „Die Mainzer Laientheologie oder vergebliche Kreuz- und Querzüge zur Verteidigung der päpstlichen Ohrenbeichte", Frankfurt bei Voelcker 1853. Nun aber trat ein besser gerüsteter Streiter auf den Kampfplatz, der nachher zum Altkatholicismus übergetretene, damals aber noch ganz im ultramontanen Fahrwasser treibende Paderborner Professor Friedrich Michelis in der Schrift: „Abwehr des von Herrn Georg Eduard Steitz, ev.-luth. Pfarrer in Frankfurt a. M. auf die katholische Beichtanstalt gemachten Angriffs", Paderborn 1853. Steitz antwortete ausführlich in einer gründlichen Arbeit: „Das römische Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt und kritisch beleuchtet", Frankfurt a. M., Voelcker 1854.

Diesen polemischen Schriften schlossen sich bald dogmengeschichtliche Arbeiten über verwandte Fragen an. Um jene Zeit wurde auf dem Bremer Kirchentage die Frage angeregt, ob man nicht die Privatbeichte zur Hebung des kirchlichen Lebens wiederherstellen solle. Dies veranlaßte Steitz zur Abfassung einer weiteren Schrift, in der er sich gegenüber der neulutherischen Richtung gegen die Wiederherstellung dieser Institution aussprach: „Die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche aus den Quellen des XVI. Jahrhunderts aus Luthers Schriften und den alten Kirchenordnungen dargestellt," Frankfurt a. M., Voelcker 1854. Hier werden 42 Fragen über dies Institut aus den Urkunden der Reformationszeit in faßlicher Weise beantwortet, und dabei ein reiches historisches Material zur Entscheidung für oder wider dargeboten. Von nun an fing Steitz an, „sich im Gebiete der Sakramente ganz ansässig zu machen", wie es in einer Recension heißt. Er hat die Ergebnisse seiner Studien unter anderem in mehreren sehr umfangreichen Artikeln der Real-Encyklopädie niedergelegt, unter welchen besonders der Artikel „Sakramente" hervorzuheben ist.

Bei diesen Untersuchungen hatte Steitz die Lehrentwickelung im Abendlande fast aus-

schließlich im Auge, so daß dabei die eigentümlichen Gedanken der griechischen Theologie nicht zu ihrem Rechte kamen. Da es in Bezug auf die letzteren noch völlig an Vorarbeiten fehlte, unternahm er es, in einer längeren Serie von fortlaufenden Artikeln in den JdTh (1864—68) „die Abendmahlslehre der griechischen Kirche" in der Kontinuität ihrer Lehrentwickelung vorzuführen. Diese Abhandlung mit ihren 500 Seiten ist wohl die umfangreichste Monographie die je in einer deutschen theologischen Zeitschrift erschienen ist. Im Gegensatze zu verschiedenen Versuchen, jenen dogmatischen Prozeß vom konfessionellen Standpunkte darzustellen, schildert er seinen Standpunkt in folgenden Worten (1864, S. 112): „Der Dogmenhistoriker hat die Stellung auszumitteln, welche die einzelnen Kirchenlehren als organische Glieder in dem Ganzen der Entwickelung einnehmen. Seinen eigenen konfessionellen Standpunkt muß er sich dabei auf das sorgfältigste verhüllen und entrücken. Ob eine geschichtlich gegebene Ansicht mit diesem zusammentrifft oder nicht, darf ihn weder zur Freude noch zur Trauer stimmen; denn die Geschichte soll weder gepriesen noch beklagt, sondern begriffen werden". Das Endergebnis ist, daß die Anschauung der Griechen sich bis zur Errichtung des lateinischen Kaisertums nicht mit der Transsubstantiation deckt, sondern vielmehr den Namen Transformation verdient, und daß erst durch die Florentiner Unionsverhandlungen die *μετουσίωσις* in der orientalischen Kirche Eingang gewonnen hat — womit die sehr bestechende Behauptung römischer Dogmatiker, als müsse jene Lehre schon vor der Trennung beider Kirchen im Morgenlande bestanden haben, hinfällig wird.

In das Gebiet der Sakramente schlagen weiter ein die Aufsätze über „die Bußdisziplin in der morgenländischen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten" (JdTh 1863, S. 91—184) und über den neutestamentlichen Begriff der Schlüsselgewalt (Studien 1866, S. 435—483). In letzterer Abhandlung versucht er sich auf Anlaß einer früher (JdTh IX, S. 782) durch ihn angezeigten Schrift von Ahrens: „Das Amt der Schlüssel" von neuem mit dem hier vorliegenden Probleme der biblischen Theologie. Er spricht sich aus gegen jede Scheidung zwischen der Schlüsselgewalt einer- und der Binde- und Lösegewalt andererseits, wie er sie selbst früher angenommen und erklärt, daß die Ausdrücke „Binden und Lösen" entsprechend dem rabbinischen Sprachgebrauch die Bedeutung haben: „Entscheiden, was als verboten und erlaubt zu gelten habe," so daß die Wendung Mt 16 nur ein Ausdruck für die gesetzgebende und richtende Gewalt, nicht aber für die Vollmacht der Sündenvergebung sei.

In das Gebiet der Dogmengeschichte gehören ferner seine meisten übrigen Artikel in der Encyklopädie. Die Artikel: Jesuitenorden und Maria, Mutter des Herrn, sind den katholischen Polemikern besonders ein Dorn im Auge gewesen (vgl. deutsch-evangelische Blätter 1883, Heft IV, S. 275: „Eine thatsächliche Berichtigung zu Janssen: An meine Kritiker"). Und doch hatte Steitz gerade den Jesuiten gegenüber seine wissenschaftliche Unbefangenheit bewiesen in einem Aufsatze über „Die Bedeutung der mittelalterlichen Formel obligare ad peccatum mortale" (JdTh 1864, S. 146—164), in dem er nachweist, daß diese nicht nur bei dem Jesuitenorden gebräuchliche Wendung keineswegs die Verpflichtung zu einer Todsünde bedeuten könne, wie viele angenommen hatten (vgl. auch Supplementband XIX, S. 671).

Wir schließen weiter an die Beiträge von Steitz zur neutestamentlichen Einleitungswissenschaft. In mehreren Arbeiten ist er für die Echtheit des Johannesevangeliums gegen die Tübinger Schule eingetreten, die er zwar nicht durchaus bekämpfte, indem er ihre wesentlichen Verdienste um die Wissenschaft wohl zu werten wußte, an der er aber die Sucht „zu schematisieren und den geschichtlichen Entwickelungsgang nach logischen Kategorien zu bestimmen" getadelt hat. Zuerst griff er ein in den seit lange schwebenden Streit durch die Abhandlung: „Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Passahfeier", Studien 1856, S. 721—809, in welcher er die Behauptungen von Weitzel („Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte"), welcher drei verschiedene Parteien annahm, im wesentlichen zu begründen suchte, an einigen Punkten aber modifiziert hat. Auf eine gegen ihn gerichtete Abhandlung Baurs folgten „Einige weitere Bemerkungen über den Passahstreit des 2. Jahrhunderts" (Studien 1857, S. 747); und auf zwei Aufsätze von Hilgenfeld und eine Replik von Baur die dritte Abhandlung in dieser Sache: „Der ästhetische Charakter der Eucharistie und des Fastens in der alten Kirche" (Studien 1859, S. 716—740). Steitz sucht hier den Nachweis zu liefern, daß die Kleinasiaten am 14. Nisan Christi Tod als den Abschluß des Erlösungswerkes durch Beschluß des dem Gedächtnis seiner Leiden gewidmeten Fastens in freudiger Weise gefeiert hätten. Auf dieselbe Frage kam er noch ein letztesmal zurück in dem Aufsatz:

„Der Charakter der kleinasiatischen Kirche und Festsitte in der Mitte des 2. Jahrhunderts" (JdTh 1861, S. 101—141).

Eine andere Kontroverse, an der sich Steitz beteiligte betraf das sog. Selbstzeugnis des Evangelisten Jo 19, 35. In der Abhandlung „Über den Gebrauch des Pronomens ἐκεῖνος im 4. Evangelium" (Studien 1859, S. 497—506) tritt er für Weitzel ein, welcher die Identität des Evangelisten und des Augenzeugen für den natürlichen Sinn der Worte erklärt hatte. In einer zweiten Arbeit „Der classische und johanneische Gebrauch des ἐκεῖνος" (Studien 1861, S. 267—319) weist er dann gegen Hilgenfeld und Buttmann eingehender nach, daß jemand unter gewissen Voraussetzungen sich selbst mit ἐκεῖνος bezeichnen könne. Die johanneische Frage wird auch eingehend behandelt in der Abhandlung: „Des Papias von Hierapolis Auslegung der Reden des Herrn" (Studien 1868, S. 63—95). Hier sucht Steitz besonders nachzuweisen, daß Papias, wie schon Eusebius annimmt, nicht ein Hörer des Apostels, sonders des Presbyters Johannes gewesen sei, wobei er die von Zahn behauptete Identität beider bestreitet. In dem Aufsatze: „Die Tradition von der Wirksamkeit des Apostel Johannes in Ephesus" (Studien 1868, S. 487—524) tritt er für die Zuverlässigkeit dieser von Keim bekämpften Überlieferung ein. Hier macht er übrigens dem Gegner das Zugeständnis, daß er die Frage nach der johanneischen Abkunft des Evangeliums auch jetzt noch für ungelöst halte. Wie wenig Steitz überhaupt geneigt war, in dieser Sache Waffen von zweifelhaftem Werte zu gebrauchen, wie sehr es ihm um eine unbefangene Forschung zu thun war, beweist sein Referat über die von Pitra edierte Clavis Melitonis, „das angebliche Zeugnis des Melito von Sardes für das johanneische Evangelium" (Studien 1857, S. 584—596), in welchem er die Unechtheit dieser erst im Mittelalter entstandenen Schrift bewiesen hat

Außerdem war Steitz Mitarbeiter mehrerer Kirchenzeitungen sowie der „Allgemeinen deutschen Biographie", für die er das Leben mehrerer hervorragender Frankfurter Persönlichkeiten geschildert hat.

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß er auch, abgesehen von der Frankfurter Reformationsgeschichte, manche Verdienste um die Lokalgeschichte der Stadt sich erworben hat. Genaueres darüber gehört nicht in den Rahmen dieser Skizze; hier seien nur hervorgehoben das Lebensbild von Staatsrat Steitz, seinem Großoheim, und die Biographie des Geschichtsschreibers Pfarrer Anton Kirchner. Dr. phil. **Dechent**.

Stephan I., Papst (Mai 254 bis August 257). — Jaffé I, S. 20; Euseb. H. e. VII, 2ff.; Lib. pont. I, S. 33 der Ausg. v. Mommsen; zwei Briefe Cyprians an ihn in dessen Briefsammlung (ep. 68 u. 72). Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 212; Langen, Geschichte der röm. Kirche S. 313; Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. I, S. 656, II, 2, S. 62, 356ff., 411; Ernst, Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit, 1905; s. auch die Litteratur beim Art. Ketzertaufe Bd X S. 270.

Stephan I. ist einer der wenigen unter den früheren römischen Bischöfen, von deren Persönlichkeit sich eine einigermaßen lebendige Vorstellung gewinnen läßt: ein Mann klar, konsequent, selbstbewußt und rücksichtslos, bedacht auf die Hebung der Stellung der Bischöfe im allgemeinen und der eigenen Stellung als römischer Bischof insbesondere. Die erste Rücksicht bestimmte sein Verhalten gegen die Bischöfe Basilides von Emerita und Martialis von Legio und Asturica und deren Gemeinden, vielleicht auch sein Zögern gegenüber dem novatianisch gesinnten Marcianus von Arles (Cypr. ep. 68, S. 744 f. der Wiener Ausgabe). Die genannten spanischen Bischöfe waren notorisch libellatici und wurden infolge dessen ihrer Ämter entsetzt. In ordnungsmäßiger Weise wurde dann ein gewisser Sabinus zum Bischof von Emerita gewählt. Die Abgesetzten aber appellierten an Stephan und dieser kam auf den einst von Kallistus aufgestellten Grundsatz (Philos. IX, 12, S. 458) zurück, daß der Bischof unabsetzbar sei, und erkannte die Absetzung beider nicht an. Es scheint jedoch nicht, daß er durchzudringen vermochte; die Spanier ersuchten die Afrikaner um ein Gutachten und diese erklärten sich so entschieden für die Absetzung, daß jene schwerlich ihren Standpunkt verlassen haben werden (Cypr. ep. 67, S. 735f. Über die Datierung s. Harnack II, 2 S. 348). Wenn schon hier Cyprian von Karthago den Weg Stephans kreuzte, so kam es zum Kampf und Bruch zwischen beiden Männern über die Frage der Ketzertaufe. Indem ich für das Sachliche des Streites auf den Artikel Ketzertaufe Bd X S. 270, 47 (vgl. auch den Art. Cyprian Bd IV S. 371, 57) verweise, hebe ich hier nur das hervor, was zur Charakteristik Stephans und seiner Ziele dient. Wenn Cyprian in begreiflicher Inkonsequenz zwar die Wiedertaufe der Ketzer als

notwendig forderte (ep. 69 ff., S. 749), es aber Bischöfen, die anderer Überzeugung waren, nicht verwehren wollte, Häretiker ohne Taufe in die Gemeinde aufzunehmen (ep. 69, 17, S. 765; ep. 72, 3, S. 777; ep. 73, 26, S. 798), so war Stephan ganz anderer Meinung; er verlangte ausnahmslos Unterlassung der Wiedertaufe und hob die Kirchengemeinschaft mit denen auf, welche anders handelten (Cypr. ep. 74, 8, S. 805; ep. 75, 6, S. 813; 25, S. 826 f.; Eus. h. e. VII, 5). Eine Gesandtschaft von afrikanischen Bischöfen nahm er demgemäß überhaupt nicht an, ja er verbot den römischen Gemeindegliedern sie auch nur zu beherbergen (ep. 75, 25, S. 826). Sein Grund war, die Ketzertaufe sei eine Neuerung, sie verstoße gegen die Überlieferung der römischen Kirche, diese Überlieferung als die des Petrus und Paulus aber sei Gesetz für alle (ep. 74, 1 ff., S. 799 f.; 4, S. 802; 9, S. 806; ep. 75, 5, S. 813; 17, S. 821; 19, S. 822). Stephan beanspruchte also noch nicht die Stellung eines Oberbischofs über die Gesamtkirche, dessen Entscheidungen überall Gehorsam zu finden haben; aber er, der Nachfolger des Petrus (ep. 75, 17, S. 821), handelte als Vertreter der römischen Tradition und für sie forderte er Gehorsam, ohne abweichenden Übungen und Vernunft- oder Schriftgründen irgend welches Gewicht dagegen einzuräumen.

Stephan starb am 2. August 257; erst spätere Angaben wissen von einem Martyrium (Lib. pontif.), sind jedoch unglaubwürdig. **Hauck.**

Stephan II., Papst, 752—757. — Hauptquelle ist die Vita Stephani II. im Liber pontific. I, S. 440 der Ausgabe v. Duchesne, sodann die im Cod. Carol. enthaltenen Briefe des Papsts; von den fränk. Quellen ist am wichtigsten die Fortsetzung der Chronik Fredegars. Jaffé I, S. 271 f.; Sickel, Acta Carol. II, Wien 1868, S. 380 f.; Böhmer-Mühlbacher, Regesta imperii I, Innsbruck 1889, S. 32 ff.; v. Ranke, Weltgesch. V, 2 Leipzig 1884, S. 27 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA. II, Stuttgart 1859, S. 304 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II, Berlin 1867. S. 113 ff.; Baxmann, Die Politik d. Päpste I, Elberfeld 1868, S. 233 ff.; Wattenbach, Geschichte des römischen Papsttums, Berlin 1878, S. 37; Langen, Geschichte der römischen Kirche, Bonn 1885, S. 649 ff.; Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens II, Innsbruck 1869, S. 329; Oelsner, Jahrbb. des fränkischen Reichs unter König Pippin, Leipzig 1871, S. 115; Kaufmann, Deutsche Geschichte II, Leipzig 1881, S. 291; Hauck, KG Deutschlands II², 1900, S. 17 ff.; v. Sybel, Kl. historische Schriften III, Stuttgart 1880, S. 67; Genelin, D. Schenkungsversprechen und die Schenkung Pippins, Wien 1880; Thelen, Die Lösung der Streitfrage über die Verhandlungen Pippins mit Stephan II., Oberhausen 1881; Martens, D. röm. Frage unter Pippin u. Karl d. Gr., Suttg. 1881, S. 6 ff.; ders., Neue Erörterungen z. röm. Frage, Stuttg. 1882; ders., Beleuchtung der neuesten Kontrovers., München 1898; Hirsch, Die Schenkungen Pippins u. Karls d. Gr., Berlin 1882; Lamprecht, Die röm. Frage, Leipzig 1889; Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaats, Köln 1894; Lindner, Die sog. Schenkungen Pippins, Karls d. Gr. u. Ottos I., Stuttg. 1896; Ketterer, Karl d. Gr. u. die Kirche, München 1898; Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche, Heidelb. 1902, S. 8 ff.; Schnürer u. Ulivi, D. Fragmentum Fantuzzianum, Freiburg 1906; vgl. auch MG DK I, S. 55 ff.; Niehus HJB II, S. 221; Weiland, ZKR, NF II, S. 368; Funk, ThQS, LXIV, S. 603; Scheffer-Boichorst, MJÖG, V, S. 193; Kehr, HZ, LXX, S. 385; GgA 1895, S. 694 u. 1896, S. 128; Schaube, HZ. LXXII, S. 193; Sickel, DZGW 1894, S. 301; Sackur, MJÖG. XVI, S. 399 u. XIX, S. 55.

Nach dem Tode des Zacharias (22. oder 23. März 752) wählte das römische Volk einen Presbyter Stephan zu seinem Nachfolger, der jedoch am vierten Tag nach der Wahl, noch ehe er inthronisiert war, starb. Infolge dessen pflegt man ihn nicht zu zählen. Zu seinem Nachfolger wurde alsbald ein Diakon Stephan gewählt; die Konsekration erfolgte am 2. April 752.

Die Politik Stephans war bedingt durch das Verhältnis Roms zu den Lombarden. Nachdem Gregor III. vergeblich bei Karl Martell Hilfe gegen das Vordringen derselben erbeten hatte (Cod. Carol. ep. 1 f. MG EE III, S. 476 f.), war es Zacharias gelungen, nicht nur den Frieden mit den gefährlichen Nachbarn aufrecht zu erhalten, sondern auch die päpstlichen Zwecke ihnen gegenüber zu erreichen, ohne daß er nötig hatte, fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen. Sein Tod aber brachte sofort alles ins Schwanken: die Lombarden hielten nun den Augenblick für gekommen, um ihr altes Ziel, die Einverleibung der Reste griechischer Herrschaft in Italien in ihr Reich, zu verwirklichen. Stephan sah sich dadurch unmittelbar bedroht. Schon im dritten Monat nach seiner Ordination war er genötigt, eine Gesandtschaft mit reichen Geschenken an König Aistulf zu senden, um die Aufrechterhaltung des Friedens zu erlangen. Der Gewandtheit der Unterhändler — es waren der Bruder des Papstes, der Diakon Paulus, der 757 ihm in der päpstlichen Würde folgte, und der Primicerius Ambrosius — gelang es, Aistulf zur Zusage eines vierzigjährigen Friedens zu bestimmen. Aber der Vertrag wurde alsbald zerrissen: der

König erhob Anspruch auf die Herrschaft in Rom und dem römischen Dukat; schon im Oktober 752 mußte eine neue Friedensgesandtschaft an ihn abgesandt werden. Stephan wählte als Boten die Äbte zweier auf lombardischem Gebiete gelegenen Klöster, aber Aistulf erkannte sie gar nicht als Gesandte an; er schickte sie in ihre Klöster zurück, indem er ihnen verbot, sich zu Stephan zu begeben. Nicht mehr erreichte ein kaiserlicher Beamter, der Silentiar Johannes, welcher eben in Rom eingetroffen war und sich von da zu Aistulf begab. Der Papst mußte erkennen, daß er einem zu allem entschlossenen Feinde gegenüberstehe. Das ganze Verfahren Aistulfs, die Äußerungen, die von ihm überliefert werden, athmen eine Erbitterung, welche, nachdem er eben die Zusage eines langen Friedens gegeben hatte, Erstaunen erregt. Hatte er Grund, der Treue des Papstes zu mißtrauen, und war dadurch der Grimm des zornmütigen Königs erregt? Es ist nicht unmöglich; denn Stephans Politik war in jeder Hinsicht doppelzüngig. Doch wie dem auch sein mag, seine Lage war die übelste; er hielt Prozessionen und Gottesdienste, um die göttliche Hilfe zu erflehen, er schickte Boten nach Konstantinopel mit der Aufforderung, der Kaiser solle ein Heer senden, um Rom und Italien zu befreien. Es war eine Bitte, deren Zwecklosigkeit er sich wohl selbst nicht verhehlte.

In dieser Lage, Frühjahr 753, wiederholte Stephan den Versuch, den Gregor III. vergeblich gemacht hatte: er suchte Hilfe bei den Franken. Wie hatten sich doch die Verhältnisse Roms zum Frankenreich inzwischen verändert. In stetem Verkehr mit drei Päpsten hatte Bonifatius die Kirche im rechtsrheinischen Deutschland mächtig ausgebreitet, die fränkische Kirche aus ihrem tiefen Verfall erhoben. Hatte Karl Martell ihn nur gewähren lassen, so waren seine Söhne auf die kirchlichen Ziele des päpstlichen Legaten eingegangen; schließlich trat der greise Erzbischof neben Pippin, der auch die Leitung der kirchlichen Dinge in die Hand nahm, in die zweite Linie zurück. Und Pippin war dem päpstlichen Stuhle verpflichtet; Zacharias hatte kein Bedenken getragen, mit der geistlichen Autorität des Nachfolgers Petri den notwendigen, aber Recht und Treue kränkenden Schritt zu decken, kraft dessen Pippin die Krone trug.

Ganz anders mußte nun die Bitte des Papstes um Hilfe aufgenommen werden, als dreizehn Jahre vorher. Auch war Stephan entschlossen, es nicht wieder zu einer Ablehnung kommen zu lassen. Man sieht es daraus, daß er eine persönliche Zusammenkunft mit Pippin in Vorschlag brachte: er bat Pippin, ihn zu einem Besuch des fränkischen Reichs durch eine eigene Gesandtschaft auffordern zu lassen. Nur auf diesem Wege konnte der Widerspruch Aistulfs vermieden werden. Im tiefsten Geheimnis sandte Stephan seine Aufforderung an Pippin, ein rückkehrender Pilger war der Überbringer des päpstlichen Schreibens. Pippin schickte sofort Droctegang, Abt v. Jumièges (Mon. Gemeticense in der Normandie) nach Rom, er sollte dem Papste versichern, der König werde allen seinen Willen erfüllen. Stephan antwortete durch einen Brief voll überstömender Dankbarkeit (Cod. Carol. 4); zugleich suchte er der Bereitwilligkeit der fränkischen Großen sich zu versichern, er sparte zu diesem Zwecke weder die Erinnerung an das jüngste Gericht noch die Verheißung der Sündenvergebung, irdischen Glückes und des ewigen Lebens (ib. 5). Dann erschienen von Pippin und den fränkischen Großen beauftragt (Paul. Diac. de ep. Mett. MG SS II, S. 268) des Königs Oheim, Bischof Chrodegang von Metz, und der Dux Autchar in Rom, um den Papst nach dem Frankenreich zu geleiten. Eben war von Konstantinopel eine Anordnung eingetroffen, die mit der neuen Richtung der päpstlichen Politik wenig übereinstimmte: Stephan sollte sich persönlich zu Aistulf begeben, um durch gütliche Verhandlungen die Herausgabe Ravennas und der Städte des Exarchats an das Reich zu erlangen. Stephan benützte den Auftrag, um freien Durchzug durch das lombardische Gebiet zu erreichen. In Pavia traf er im November 753 mit Aistulf zusammen; die Verhandlung über die griechische Forderung war resultatlos, aber der Reise nach dem Frankenreich legte der Lombardenkönig kein Hindernis in den Weg, so sehr er wünschte, der Papst möge sie unterlassen. Er scheute sich durch eine Weigerung den Bruch mit Pippin zu provozieren und verließ sich wohl auf das gute Verhältnis, das unter Karl Martell und Liutprand zwischen Lombarden und Franken bestanden hatte (Paul. Diac. Hist. Lang. VI, 52f.).

Am 15. November 753 brach der Papst von Pavia auf, er ging über den großen St. Bernhard; in St. Moritz in Wallis begrüßten ihn als Boten des Königs Abt Fulrad von St. Denis, dessen vornehmster Ratgeber in kirchlichen Dingen, und der Dux Rothard. Als er sich Pippins Hoflager, das sich in diesem Winter in Diedenhofen befand (Fred. cont. 36) näherte, kam ihm, von seinem Vater gesandt, der junge Karl, der spätere Kaiser, entgegen; endlich am 6. Januar 754 trafen Pippin und Stephan bei der königlichen Villa

Pontion (Pontico, Pons Hugonis, zwischen Vitry und Bar le Duc, Dep. Marne) zusammen; in Pontion fanden nun die Unterhandlungen zwischen Papst und König statt. Fränkische Quellen lassen den Papst im allgemeinen um Hilfe und Schutz gegen Aistulf bitten (Fred. cont. 36; Ann. Mett. z. 753, S. 44; Ann. reg. Franc. und Einh. z. d. J., S. 10 u. 11); bestimmter erzählt die vita Steph., er habe die fränkische Intervention zu Gunsten des hl. Petrus und der respublica Romanorum gefordert. Bezog sich das erstere auf die Rückgabe des patrimonium Petri, so weit es der römischen Kirche entzogen war, so ging das letztere viel weiter, dabei war an die Herausgabe Ravennas und des Exarchats, aber, wie der Erfolg zeigt, nicht an die Griechen, sondern an den Papst gedacht, sowie an den Verzicht auf die seitens Aistulfs in Anspruch genommene Herrschaft über Rom (vgl. Fred. cont. 36: ut ... tributa vel munera, quod contra legis ordine ad Romanos requirebant, facere desisterent und V. Steph. 6, S. 441: (Aistulfus) honerosum tributum huius Romanae urbis inhabitantibus adhibere nitebatur). Der Papst selbst spricht von der Übergabe der römischen Kirche und des römischen Volks in den Schutz des fränkischen Königs (Cod. Car. 8, S. 496 f.; 9, S. 499 f.; 10, S. 503). Pippin ging auf die Gedanken des Papstes ein: er leistete ihm das eidliche Versprechen, omnibus mandatis eius et ammonitionibus sese totis nisibus obedire, et ut illi placitum fuerit, exarchatum Ravennae et reipublicae iura seu loca reddere modibus omnibus (V. Steph. c. 26, S. 448.

Während Stephan für den Rest des Winters in St. Denis seinen Sitz nahm, begann Pippin sein Versprechen zu lösen durch Absendung einer Gesandtschaft an Aistulf, die denselben zu friedlicher Gewährung der römischen Forderungen bestimmen sollte; sie blieb resultatlos (Fred. cont. 36 f.; Ann. Mett. S. 45). Am 1. März 754 fand die gewöhnliche Frühjahrsversammlung der Franken zu Bernaco (Fred. cont. 37; Brennaco, Ann. Mett. S. 45; Braisne bei Soissons oder Berny-Rivière, Dep. Aisne) statt, der an Ostern, 14. April eine zweite Versammlung in Carisiacus (Quierzy unweit Laon) folgte (V. Steph. 29). Auf diesen Versammlungen wurde der Bund zwischen König und Papst durch die Zustimmung der Großen ratifiziert und zur Ausführung desselben der Krieg gegen die Lombarden beschlossen. Ist Einhard (Vit. Kar. 6) zu glauben, so kam der Beschluß nicht ohne lebhafte Opposition zu stande: ein Teil der Großen drohte den König zu verlassen und nach Hause zurückzukehren. Der wiederholte Zusammentritt der Großen wird sich aus dieser Schwierigkeit erklären, so daß man nicht mit Martens S. 33 ff. einen Irrtum des Biographen anzunehmen hat. Nun konnte Pippin das in Pontion gegebene Versprechen in einer Urkunde niederlegen, die in seinem, seiner Söhne und der fränkischen Großen Namen ausgestellt wurde (V. Hadr. 42, S. 498). Die Urkunde ist nicht erhalten; sicher ist, daß die eben angeführte Stelle der Biographie Hadrians ihren Inhalt nicht treu wiedergiebt. Aber darüber, was sie enthielt, gehen die Meinungen zur Zeit weit auseinander: mir ist am wahrscheinlichsten, daß sie sich enge an die Bitte und das Versprechen von Pontion anschloß, also: Schutz und Befreiung der römischen Kirche und des römischen Volkes, Herstellung der Gerechtsame des hl. Petrus, Rückgabe der Patrimonien und des Exarchats von Ravenna. Denn eine Erweiterung des Versprechens ist angesichts der Opposition der fränkischen Großen gegen das ganze Unternehmen sehr unwahrscheinlich.

Der Papst bewies seine Dankbarkeit, indem er am 28. Juli 754 in St. Denis Pippin und seine beiden Söhne zu Königen und zu Patriziern Roms salbte und die Franken unter Bedrohung mit Bann und Interdikt verpflichtete, nie einen König zu wählen, es sei denn aus Pippins Geschlecht (vgl. das Fragm. von 767 MG SS XV, S. 1; Ann. Mett. z. 754, S. 45; Cod. Car. ep. 7, S. 493). Die Salbung Pippins war die wiederholte feierliche Anerkennung seines Königtums, die Salbung zum Patricius aber versteht man schwerlich richtig, wenn man den Papst dadurch Pippin diesen Titel übertragen läßt: er hat das so wenig getan, als er ihn zum König machte, sondern Pippin nahm den Titel Patricius an und sprach damit aus, daß er die dauernde Pflicht, Rom und den Papst zu schützen, damit freilich auch die Oberherrschaft über Rom übernommen habe. Salbte ihn der Papst zum Patricius, so erkannte er ihn von Gottes wegen in seiner Stellung an (vgl. KG Deutschl. II, S. 21 f.).

Aistulf hatte die Gesandtschaft Pippins zurückgewiesen. Doch ehe der Krieg ausbrach, machte er noch einen Versuch, Pippin von Stephan zu trennen. Seit dem Jahre 747 lebte in Italien als Mönch Karlmann, Pippins Bruder; er ging im Auftrage Aistulfs im Frühjahre 754 über die Alpen, um an die Solidarität der fränkischen und lombar-

dischen Interessen, wie sie Karl Martell und Liutprand anerkannt hatten, zu erinnern. Im April traf er mit seinem Bruder in Quierzy zusammen; aber er kam zu spät, um das Geschehene rückgängig zu machen. Aistulf mußte die Festigkeit des Bundes schon daraus erkennen, daß Pippin seinen Bruder nicht nach Monte Cassino zurückkehren ließ; ein Kloster zu Vienne wurde ihm zum Aufenthalte angewiesen, dort ist er nicht lange danach gestorben (V. Steph. 30, S. 448; Annal. reg. Fr. z. 753 u. 755).

Der Biograph Stephans erzählt noch von mehreren Botschaften, die Pippin an Aistulf sandte, um ihn zu friedlichem Nachgeben zu bewegen. Auch Stephan selbst wandte zu dem gleichen Zwecke seine pathetische Beredsamkeit auf. Aber vergeblich. Für das lombardische Reich war die Einverleibung von Rom und Ravenna eine Lebensfrage, hier mußte das Schwert entscheiden; es entschied zu Gunsten der Franken. Aistulf sah sich im Herbst 754 zum Frieden genötigt; er versprach Entschädigung der römischen Kirche für das ihr zugefügte Unrecht (Fred. cont. 37), Herausgabe Ravennas und einer Anzahl anderer Städte zwischen dem Gebirge und dem adriatischen Meere (V. Steph. 37, S. 451). Pippin stellt eine Urkunde aus, durch die er die zurückzugebenden Orte an den hl. Petrus überließ (Cod. Carol. ep. 6, S. 489: propria vestra voluntate pro donationis paginam beati Petri sanctaeque Dei ecclesiae reipublicae civitates et loca restituenda confirmatis; vgl. ep. 7, S. 492). Als Sieger konnte Stephan nach Rom zurückkehren.

Aber die Siegesfreude dauerte nicht lange. Nicht nur, daß Aistulf seine Zusage nicht hielt und die abgetretenen Städte nicht herausgab (Cod. Car. ep. 6), er zog im Winter 755—756 gegen Rom selbst; seit dem 1. Januar 756 sah sich der Papst belagert (ib. ep. 8 f.). Um den Erfolg des ersten Lombardenkrieges zu erhalten, mußte Pippin einen zweiten Feldzug unternehmen. Auch dieser war siegreich: Aistulf, der sofort die Belagerung Roms aufgehoben hatte, vermochte die Alpenpässe wieder nicht zu halten; die Belagerung Pavias bestimmte ihn zum Frieden. Die nun wirklich abgetretenen Orte und Landstriche Ravenna, Rimini, Pesaro, Fano, Cesena, Sinigaglia, Jesi, Forlimpopoli, Forli, Montefeltri, Acerragio, Mons Lucari, Serra, Marino, Galeata, Urbino, Cagli, Luculi, Gubbio, Comachio, Narni überließ Pippin dem Papste, dem er darüber eine Schenkungsurkunde ausstellte V. Steph. 46 f., S. 453 f. Die Ansprüche, welche die Griechen erhoben, blieben unbeachtet, Pippin selbst aber führte auf Grund des Patriziats eine Art Oberherrschaft, Rom und sein Gebiet galt seitdem als Provinz des fränkischen Reichs.

Der Tod Aistulfs (Dezember 756) befreite Stephan von einer großen Furcht; er sah noch die Thronbesteigung des fränkischen Schützlings Desiderius (März 757). Kurz darauf ist er gestorben, am 27. April 757 wurde sein Leichnam in St. Peter beigesetzt.

Hauck.

Verzeichnis

der im Achtzehnten Bande enthaltenen Artikel.

(Fortsetzung von S. IV)

längst vergangenen die Rede, sondern der Dichter stellt sich als Zeitgenosse dar, der die Vollendung der Hagia Sophia damals noch erwartete. Dafür einige Citate: *ψαλμοῖς ἐγέραιρον ποτὲ Σοφίαν καὶ Εἰρήνην — ἔβλεπον δὲ ἄρτι τοὺς ναοὺς τοὺς ἱεροὺς κειμένους εἰς τὸ ἔδαφος. Τὸ κάλλος τὸ ἐκ τούτων τὸ ἔνδοξον πλήρης* (so!) *ἦν σαπρίας κτλ.* (S. 4). Dann: *ἐν χρόνῳ γὰρ ὀλίγῳ ἀνέστησαν ἅπασαν τὴν πόλιν — ὁ οἶκος δὲ αὐτὸς ὁ τῆς ἐκκλησίας ἐν τοσαύτῃ ἀρετῇ οἰκοδομεῖται, ὡς τὸν οὐρανὸν μιμεῖσθαι κτλ.* (S. 6). Endlich: *Ὅσοι οὖν στέργομεν Χριστὸν —, αἰτοῦμεν τὸν δεσπότην —, ἵνα ἀξιωθῶμεν θεάσασθαι πᾶσαν πληρωθεῖσαν* — (S. 6). Dieser Bericht von der Zerstörung des berühmten Tempels und dessen Wiederaufbau, sowie endlich der Wunsch des Dichters die Vollendung des letzteren zu erleben, darf als ein sehr starker Beweis für die Annahme gelten, daß R. unter Justinian gelebt hat. Daneben ist besonders aus dem ersten Artikel Maas' hervorzuheben der Nachweis, daß die theologische Polemik des R. sich auffallend berührt mit der des Kaisers Justinian in seinen Gesetzen Cod. I, 1, 5—8 (S. 13). Der zweite Aufsatz des Verfassers S. 337 ff. berichtet von einem Artikel des bekannten griechischen Forschers Papadopulos-Keramews, der in einer Konstantinopler Zeitschrift den lange gesuchten griechischen Urtext zu der bisher nur in slavischer Uebersetzung bekannten vita des hl. Artemios veröffentlicht hat (s. meinen Art. S. 125, 39), die aus dem 7. Jahrhundert stammt und bereits den R. erwähnt. Der griechische Text bestätigt die bisher unsichere Angabe der Uebersetzung, so daß auch hierdurch ein sehr bedeutendes historisches Zeugnis dafür beigebracht wird, daß R. im 7. Jahrhundert schon tot war, also nicht unter Anastasius II. gelebt hat. Soweit sind nun die Aufstellungen von Maas sehr erfreulich für seine und die von mir vertretene Annahme, das R. in das Justinianische Zeitalter gehört. Dagegen findet sich in den Gedichten des R. jedenfalls auch eine Stelle, die eine Anspielung auf die Bilderstreitigkeiten enthält. Maas sucht dieses Lied mit großem Geschick als gefälscht nachzuweisen. Auch Pitra hatte hier schon eine Fälschung angenommen. Endlich sei bemerkt, daß die Ausführungen meines Artikels bis auf einige Einzelheiten die Zustimmung von Maas gefunden haben. **Ph. Meyer.**

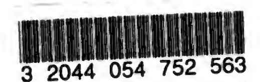
S. 531 Z. 33 l. 90 f. st. 88.
„ 534 „ 41 l. 37 st. 57.
„ 555 „ 35 l. Dägerlen st. Döperlin.
— „ 40. Herr Pfarrer Kündig schreibt zur Berichtigung des hier Gesagten: Schenkel war nicht Mitglied eines Jägerbataillons, sondern er nahm als Mitglied eines kleinen Korps von Studenten und Gymnasiasten an einigen, vielleicht 4—5 Ausmärschen der Stadtmiliz gegen die Landschaft teil, während der Wirren, die sich durch $2^1/_2$ Jahre hinzogen. Das Korps ist meines Wissens nur einmal ins Gefecht gekommen, ohne eigentlich einzugreifen und Verluste zu erleiden.
S. 576 Z. 34 l. conc. Antioch. v. 341 st. 141.
„ — „ 35 l. *ἰδίον* st. *ἰδιόν*.
„ 691 „ 46 l. Episcopius st. Ebiscopius.
„ 708 „ 35 l. Bd II S. 177 st. Bd I.

18. Band: S. 3 Z. 45 l. redivivus st. redivirius.
S. 18 Z. 42 l. Schweden (Rus) unter Rurik st. Schweden unter Rurik (Rus).
„ 19 „ 56 streiche die Worte: des alten Geschlechts (Stenkil war nur Schwiegersohn des vorigen Königs Edmund).

S. 20 Z. 37 l. Småland st. Såmland.
„ 21 „ 1 l. südwestlichen st. nordöstlichen.
„ 25 „ 46 l. Gustaf Trolle st. Nils Trolle.
„ 37 „ 12 l. Hernösand st. Hermösand.
„ 42 „ 21 l. Hultkrantz st. Hutkrantz.
„ 219 „ 33 l. Bd I st. Bd II.
„ 227 „ 42 l. im Jahre 342 st. 347.
„ 281 „ 50 l. Bd XV S. 340, 42 st. Bd XIV.
„ 314 „ 20 l. Phrase st. Prase.
„ 334 „ 44 l. Bd VIII S. 499 st. Bd VII.
„ 389 „ 46 l. Einzelheiten st. Eigenheiten.
„ 431 „ 47 l. Liftinae st. Leptines.
„ 485 „ 32 l. Cotyainm st. Cotyaeus.
„ 580 „ 26 l. Van st. Von.
„ — „ 38 l. Junta st. funta.
„ 580 „ 50 l. Abecedario st. Abendario.
„ 582 „ 22 l. diesem st. diesen.

S. 583 Z. 2 l. Dr. st. De.
„ — „ 26 l. Peñafuerte st. Peñafuorte.
„ — „ 44 l. Carlos st. Carles.
„ — „ 51 l. Dr. st. De.
„ — „ — l. dem st. den.
„ 584 „ 3 l. Herrezuelo st. Herezuelo.
„ — „ 4 l. Dr. st. De.
„ — „ 16 l. Reina st. Raina.
„ — „ 27 l. Dr. st. De.
„ 585 „ 3 l. Llorentes st. Florentus.
„ — „ 5 l. Fray st. Franz.
„ — „ 20 l. gestattete st. gestatte.
„ 586 „ 58 l. Ferrer st. Ferrere.
„ 683 „ 60 l. Sbrik st. Irbik.
„ 685 „ 48 l. veranlaßte die Päpste nicht st. hielt die Päpste nicht zurück.
„ 792 „ 30 l. Plautus st. Plantus.

29. September 1906.






3 2044 054 752 563





